

*Саратовское региональное отделение Российского философского
общества
Философский факультет Саратовского государственного
университета им. Н.Г. Чернышевского*

**Сборник материалов
Всероссийской научно-практической конференции
молодых учёных**

**«Научно-образовательное пространство
университета в XXI веке»**

- 2011 год -

Научно-образовательное пространство университета в XXI веке. Сборник научных статей. Под редакцией проф., д.ф.н. М.О. Орлова. Саратов: Издательство «Саратовский источник», 2011. – 262 с.

Рецензенты:

Зав. кафедрой гуманитарных дисциплин
Саратовской государственной консерватории
им. Л.В. Собинова,
проф., д.ф.н. З.В. Фомина

Зав. кафедрой религиоведения и философской антропологии
Саратовского государственного университета
им. Н.Г. Чернышевского
проф., д.ф.н. В.П. Рожков

**В рамках празднования 10-летнего юбилея философского
факультета Саратовского государственного университета имени
Н.Г. Чернышевского**

Издание выполнено в рамках
Федеральной целевой программы
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России»
на 2009-2013 годы (ГК № 02.740.11.0592)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Поздравление философскому факультету от ректора СГУ имени Н.Г. Чернышевского Л.Ю. Коссовича	6
Поздравление философскому факультету от Председателя Комитета Государственной Думы по образованию Г.А. Балыхина	7
РАЗДЕЛ I. СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ	9
Асафьева В.К. Э. Фромм: к вопросу о контекстуальности мышления	9
Бердникова А. Ю. Оптимизм и пессимизм в философии А. Шопенгауэра: мировоззренческий анализ	10
Бугрова Т.И. Синергетические представления о развитии	14
Голуб Я.М. Тело: сознание, включенное в мир	18
Гришечкина Н.В. Здоровье и болезнь в контексте жизненного пути	24
Комаров А.О. Об использовании диалектического метода при оценке судом доказательств	28
Ласицкая Э.В. Конституирование реальности как полагание мира	31
Пронина Н.Ю. Феномен плагиата: постмодернизм и традиция	36
Рокитянская О.А. Ценность университета и современный мир	40
Серейчикас Д.В. Гносеологическая концепция Джорджа Беркли: между субъективизмом и объективизмом	43
Суровягин Д.П. От текста к дискурсу: прагматизация теории или формализация практики?	45
Сычев В.Б. Истина в уголовном судопроизводстве и ее философская характеристика	51
Шаркова И.Ю. Познающий субъект в системе образования	57
Демидова М.В. Символизм Ф. Ницше: новый гуманизм или переоценка христианства?	60
Попова О.А. Место любви в структуре бытия	66
Ким М.А. Индифферентность человеческого сознания в обществе потребления	69
РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ УНИВЕРСИТЕТА	75
Артамонова Ф.О. Мифологическая и научная картины мира	75
Гордеев П.А. Стратегия манипулирования массовым сознанием	76
Дьяков А.А. Дискурс о практике в марксистско-ленинской философии: pro et contra	79
Ерохин В.С. Риск и личностная идентичность	84
Мандрыгин Д.О. Способность к свободным действиям правового человека	90
Мельник А.В. Виртуальные сетевые сообщества: понятие, структура, типы	92
Олев И.В. Социально-политическая система Лао-Цзы и ее применение в современном мире	97
Павлова Т.В. Представление об ущербности: конструирование	100

идеального	
Посунько Ж.О. Феномен терроризма и его сущность	104
Приходько Е.Э. Культ образованного человека	108
Сивоконь А.С. Процесс глобализации: социально-философский анализ	110
Силаева Н.Ю. Понятие мифа в общественно-гуманитарном знании	113
Соколова Д.М. Интерсубъективные начала социального	119
Стеклова Н.А. Риски и конфликты в коммуникационном пространстве символической власти	124
Тютюнникова Н.А. Интеллектуальные символы в современном обществе	128
Фахрудинова Э.Р. Конфуций и М. Вебер о социальной природе морали: компаративистский анализ	131
Федин Д. С. Институциональный аспект формирования личностного бытия	135
Андряков П.А. Понятие традиции в социальной философии: теоретико-методологический анализ	138
Грачев Н.Д. Суверенная демократия как социально-философский проект	143
Орлов М.И. Место университета в институциональной структуре общества знаний	148
Аникин Д.А. Русская идея и социальная память в условиях консервативно-либерального консенсуса социально-философской мысли	153
Дубко А.В. Медиаобраз социальной реальности: социально-философские основания	159
Королева С.А. Символическая структура организационного пространства: социально-философский анализ	163
Орлов М.О. Влияние виртуализации на процессы социализации в глобальном мире	167
Калинин В.А. Проблема национализма в современной политической науке	172
РАЗДЕЛ III. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ	178
Бажанова А.И. Идея спасения в русской философской мысли	178
Богомаз Т. П. Хараппа. Истоки индуизма	181
Злотина Д.А. Феномен смерти в русской философии: «софиология смерти» о. С. Булгакова и «Непостижимое» С.Л. Франка	185
Каменщикова Е. А. «Апокалипсис» в сочинениях Оригена и Василия Великого	188
Киселева Г.Г. Этический аспект «страдания» в метафизике всеединства С.Л.Франка	193
Купцова К.А. О природе символа	197
Рахметов Р.Р. Религиоведческое образование: проблемы рисков	201
Сапунова Т.А. «Страсти человеческие» в учениях Нила Сорского и Аввы Дорофея	205

Синицына У.П. Проблема соотношения религии и нравственности в учении Л.Н.Толстого	208
Шашкина Г.О. Трансцендентальный солипсизм в различных духовных традициях	211
Школьный К. О. Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхеффера	215
Иманкулов Ш.З. К вопросу об этическом учении ислама	220
Шаповал Р.В. К проблеме межрелигиозных конфликтов в СМИ	224
Перфилова Ю.А. Содержание Никонианской реформы: историко-религиоведческий очерк	226
Немова Д.А. Понятие личности в философско-религиозной системе В.И.Несмелова	229
Костюнина С.С. Влияние суфизму на философию Аль Газали	233
РАЗДЕЛ IV. КУЛЬТУРОЛОГИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ	240
Бирюкова Н.В. Коммуникации в современном обществе: особенности развития	240
Горячко Е.С. Теоретико-методологическое осмысление традиции	243
Доцко Л.А. Предательство как культурологический феномен: экзистенциально-религиозный аспект	247
Миронова К.Ю. Эстетическая концепция Гавриила Гордона	250
Трухачёва И.М. Дуализм русской культуры в эпоху нового времени: взаимодействие дворянской и крестьянской культур	254
Юшина В.Д. Искусство для себя или для других?	257
Маслова Т.Ю. Неокантианство в трудах Б.В. Яковенко	258

*Уважаемые преподаватели, студенты и выпускники философского
факультета СГУ!*

Уважаемый Михаил Олегович!

Искренне, от всей души поздравляю вас с 10-летием со дня образования философского факультета как самостоятельного структурного подразделения Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского.

За время своего существования вы прошли большой путь развития, сумев преодолеть сложнейшие трудности в становлении. Сегодня можно с уверенностью сказать, что философский факультет – один из самых молодых, но динамично развивающихся факультетов в нашем университете. Он имеет сильную научно-педагогическую школу со своими традициями, у которых уже есть новые носители – это молодое поколение преподавателей, достигших успехов как на научном, так и на педагогическом поприще, и это хороший знак, это говорит о том, что традиции уже приобрели преемственность и будут далее передаваться из поколения в поколение.

Всем преподавателям и сотрудникам хочется выразить благодарность за их профессионализм, ответственность, творчество, неизменную любовь к своей работе и пожелать на многие годы вперед крепкого здоровья, благополучия, сил и оптимизма для успешной реализации планов, а также новых достижений и открытий на благо России и родного университета.

С наилучшими пожеланиями,

Ректор СГУ имени Н.Г. Чернышевского, профессор Л.Ю. Коссович.

Глубокоуважаемый Леонид Юрьевич!

**Уважаемые профессора, преподаватели, сотрудники, аспиранты, студенты
и выпускники философского факультета!**

Сердечно поздравляю вас с 10-летием со дня основания философского факультета Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского.

Гуманитарные науки традиционно играли особую роль в становлении университетского образования в России, поскольку именно с ними были связаны традиции просвещения, развитие национального самосознания и содержание социально-культурной жизни общества.

Философское образование в стенах Саратовского университета, одного из старейших в России, имеет богатые традиции, восходящие к организованной в 1917 году кафедре философии, на которой работал С.Л. Франк, один из крупнейших русских философов XX века. На кафедре истории средних веков Саратовского университета работал до 1925 года Г.П. Федотов, крупный христианский мыслитель, выдающийся специалист в области философии культуры и богословия.

За десять лет с момента создания в качестве самостоятельного философский факультет добился заметных результатов. Сегодня, динамично развиваясь и преумножая успехи Саратовского государственного университета, он объединяет известных на всю страну преподавателей, ученых, ярких философов и религиозно-общественных деятелей, дает качественное образование и обеспечивает высокий уровень подготовки специалистов в области философии, культурологии и религиоведения. На факультете разрабатываются теоретические и методологические проблемы науки, публикуются ранее неизвестные документы, проводятся всероссийские и международные научные чтения, конференции, встречи с ныне действующими

корифеями науки, главами научных школ, публикуются материалы, посвященные памяти выдающихся ученых факультета. Важной следует считать работу факультета по проведению междисциплинарных научных исследований и конференций в области актуальных проблем инновационного развития гуманитарного знания современной России.

Выпускники философского факультета, где обучают самым разным наукам – от теории культуры и религии, логики и естествознания до античной философии, – чувствуют себя уверенно практически в любой гуманитарной сфере. Многие из них, получив фундаментальное гуманитарное образование, основательную базу и навыки в методологии мышления, успешно пробуют себя и добиваются результатов в самых разных областях общественной жизни: в науке и политике, в искусстве и журналистике.

Приятно отметить, что во многом современный облик Саратовского государственного университета как учебно-научного инновационного центра мирового уровня определяет философский факультет. Желая философскому факультету талантливых и благодарных учеников, процветания, сохранения и преумножения славных традиций саратовской философской школы, а профессорской, преподавательской, аспирантской и студенческой корпорации – крепкого здоровья и благополучия, новых научных достижений, реализации всех ваших планов и начинаний! Пусть философский факультет и дальше способствует славе Саратовского университета – национального достояния России!

С уважением,

Председатель Комитета Государственной Думы по образованию, Г.А. Балыхин.

РАЗДЕЛ I. СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ

Асафьева В.К.
СГУ им. Н. Г. Чернышевского

Э. Фромм: к вопросу о контекстуальности мышления

«И истина сделает вас свободными»
Евангелия (Ин. 8,32)

В работе «Величие и ограниченность теории Фрейда» Э. Фромм затрагивает вопрос о том, как контекст культуры влияет на мышление исследователя. Конечно же, философ зависим в своем творчестве, так как на характер его размышлений влияют мировоззренческие схемы, господствующие в обществе. Исследователи, чаще всего, пользуются описательной категорией, нежели «прибегают к услугам» творческого мышления, которое «ликвидирует определенное заблуждение и приближается к осмыслению действительности, чем расширяет область знаний человека и усиливает мощь его разума».¹ К тому же, глубоко и оригинально мыслящий человек вынужден излагать новые идеи старыми категориями в рамках языка своего времени.

Жизненный опыт общества посредством «социальных фильтров» обуславливает как логику, так и содержание философских систем. Мировая история насчитывает единичные случаи, когда парадигмальное мышление исследователя совершило революцию в сознании людей. В европейской же истории можно выделить три таких революции :

1) Коперникианский переворот, благодаря которому стало ясно, что человек вовсе не центр земли, а лишь затерянная в космических глубинах частичка, решительно поменял людские представления и повлек за собой переоценку всех ценностей.

2) Учение Фрейда. Многие столетия человечество считало главным своим даром сознание, возвышающее человека над природным миром и определяющее его поведение. Фрейд же показал, что разум – всего лишь песчинка в глубинах человеческой психики. Сознание окружено материком бессознательного и именно оно оказывает решающее воздействие на поведение человека.

3) Открытие того, что европейская культура вовсе не является универсальной и единственной. В мире существует множество автономных и суверенных культур с собственной судьбой и потенциалом. Человек оказывается перед выбором – искать свою собственную культурную ношу или оставаться в национальной? Противостоять современным тенденциям (кросскультурные контакты, межнациональные браки, экуменические волны, опыты межрелигиозных вселенских диалогов)?²

¹ Э. Фромм Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000 С. 21.

² Ионин Л. Г. Социология культуры. М., 1996.

Но нам следует вернуться к несоответствию выражения новых идей старыми категориями языка. Исследователю не остается ничего, кроме как прибегнуть к смешению нового мышления и общепринятого, так как он обязан мыслить категориями логики, опираться на существующие модели мышления и использовать те концепции своей культуры, которые поддаются выражению средствами языка. Лишь спустя годы, когда социальные перемены отразятся в моделях мышления, можно будет говорить о том, что именно в данной системе было новым, а что представляло собой всего лишь отражение традиционного мышления.¹ Так же как можно будет убедиться, что именно было истиной, а что мифом.

«Фромм неоднократно повторял, что истина спасает и лечит. Мысль о спасительности истины оказывается общей для иудаизма и христианства, для Сократа и Спинозы, Гегеля и Маркса».² Поиск истины выражает глубокую потребность индивида. Но не все философы единодушны в данном вопросе. В XX веке многие мыслители считали, что истина не вожделенна человеком. Наоборот, большая часть человечества вполне удовлетворена грезами, иллюзиями и фантомами. Она не ищет правды, а боится ее и рада обманываться. Миф является достоянием человеческой культуры, типом человеческого переживания и даже способом существования. Если из области науки он постепенно вытесняется истиной, подтвержденной экспериментально, то из сознания людей его не смог изгнать даже психоанализ. Ни Фрейд, ни Фромм не смогли объяснить патологического влечения человека к иллюзиям, грезам, фантазмагориям. И мы не можем на данный момент достоверно ответить, что же является глубинным стремлением индивида – поиск правды или тайное влечение к мечте.

Бердникова А. Ю.
СГУ им. Н. Г. Чернышевского

Оптимизм и пессимизм в философии А. Шопенгауэра: мировоззренческий анализ

Философское учение Артура Шопенгауэра традиционно исследователями оценивается как сугубо пессимистическое. Для того чтобы убедиться в истинности этого утверждения, стоит открыть практически любой философский словарь и найти статью о А. Шопенгауэре: «ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788-1860) – немецкий философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом»³.

Почему же именно такой вывод видится исследователям наиболее правильным в отношении философии Шопенгауэра? В своих произведениях сам автор никогда не называет себя именно «пессимистом». Он спорит с

¹ Э. Фромм Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000 С. 22-25.

² П. Гуревич Величие и ограниченность самого Фромма / Э. Фромм Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000 С. 10.

³ Новейший философский словарь./Сост. А.А. Грицанов. – Мн., 1998. С. 896.

оптимизмом, в частности оптимизмом Г. В. Лейбница: «Основателем же систематического оптимизма является Лейбниц... Источник оптимизма – лицемерная лесть с оскорбительным упованием на успех»; «Наш мир – наихудший из всех возможных миров»¹.

Цель данной статьи: показать бессмысленность однозначной и бесспорной трактовки антиномии «оптимизм/пессимизм», в частности, оценки в данном контексте философии Шопенгауэра. В соответствии с этой целью, главной задачей этой работы является по возможности беспристрастный и объективный анализ творчества философа, призванный выявить как оптимистические, так и пессимистические принципы, аспекты, начала в его учении.

Первой ступенью, стадией данного анализа, подготавливающей непосредственно само исследование, будет рассмотрение и уточнение значения главных терминов. Что же понимается под пессимизмом и оптимизмом в философии, а не в других науках, в психологии, например?

«ПЕССИМИЗМ – такое личное убеждение или философское направление, которое, в противоположность *оптимизму*, рассматривает в мире, прежде всего, его отрицательные стороны, считает мир безнадежно плохим, а человеческое существование в нём – бессмысленным»².

Как следует из вышеуказанного определения, оптимизм – это личное либо философское воззрение, которое отмечает в окружающем мире, прежде всего, его позитивные стороны, его познаваемость, разумность, признаёт его «лучшим из всех возможных миров»³.

В данной работе антиномия «оптимизм/пессимизм» будет пониматься как ценностно-мировоззренческие установки субъекта в рамках отношений «мир-человек». Следует уточнить, что эта проблема будет рассмотрена не в онтологическом, а именно, прежде всего в мировоззренческом контексте. То есть здесь нас интересует не то, что повлияло на философа извне, на какой основе он создал свою концепцию, как он пришёл к тем или иным выводам, а сама концепция философа, его личное отношение к миру. В анализе контекста отношений «мир-человек» нас интересует отношение субъекта к миру, и главной целью анализа этого контекста является, как уже было обозначено выше, показать неоднозначность этого отношения в философии А. Шопенгауэра.

Ключевым концептом философии Шопенгауэра является Мировая Воля, Воля к Жизни. Это – некий всеобщий принцип бытия, существующий и действующий во всей Вселенной, и каждой отдельной живой её части. Если выразиться языком И. Канта, последователем которого считал себя А. Шопенгауэр, Мировая Воля – суть «вещи-в-себе» – нашего мира, непознаваемая и невыразимая, но всё же детерминирующая существование индивида в нём.

¹ Шопенгауэр А. Избранные произведения, М., 1992. С. 74-75.

² Философский энциклопедический словарь./Сост. Е. Ф. Губский, Г. В. Коралева, В. А. Лутченко. – М., 2005. С. 339 – 340.

³ См.: Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х томах. – М., 1983. – Т.1.

Мировая Воля, Воля к Жизни, закабальет жизнь человека, подчиняет его себе, это подчинение выражается в человеческих *инстинктах*, которые толкают человека к ежедневному удовлетворению разнообразных потребностей, призванных поддерживать его жизнедеятельность (еда, питьё, сон, защита, продолжение рода и т.д.). В конечном итоге продуктом такой неосознаваемой, нерелексируемой жизнедеятельности субъекта становятся страдания (здесь видно влияние восточной философии, в частности, философии буддизма на А. Шопенгауэра).

Мировая Воля объективируется в «мире как Представлении» – в первую очередь этот процесс объективации происходит в рамках априорных кантовских принципов: пространства и времени. Таким образом, человек изначально, а *prigori* находится под влиянием Воли к Жизни, а значит, предопределён к страданиям. Полноты счастья, полного освобождения от страданий в рамках действия этих принципов, а значит, в своей жизни, человек достичь не может.

Тем не менее, Шопенгауэр призывает к «подавлению» в себе Воли к Жизни, средством этого является осознание Мировой Воли, её интуитивное «схватывание», а целью – уменьшение, сведение к минимуму человеческих страданий, страха, а также всего, что доставляет человеку негативные эмоции и переживания.¹ И это – первый момент оптимизма в философии А. Шопенгауэра.

Если продолжать развивать линию пессимизма, по которой идёт рассуждение А. Шопенгауэра до этого момента, можно сделать вывод, что человек – ничтожен, слаб, что он – «Ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с ничтожеством»². А значит, он заслужил, он достоин тех страданий, которые выпадают на его долю из-за слепого следования инстинктам, из-за подчинения Мировой Воле.

Стремление Шопенгауэра к преодолению пагубного влияния на субъекта Воли к Жизни имеет своей целью стремление к благу, которого в рамках философии пессимизма нет и не должно быть.

Далее, преодоление Воли к Жизни вовсе не означает добровольный отказ от систем, поддерживающих жизнедеятельность человека, и уж тем более это – не призыв к самоубийству. Это – во-первых, – умение обходиться меньшими средствами для удовлетворения своих потребностей (аскеза), во-вторых – осознание своей независимости от них. В конечном итоге, отказ от Воли к Жизни минимизирует страдания и приводит человека к спокойствию, пускай даже и относительному.

Самоубийство бессмысленно, также как и сам страх перед смертью. Мы боимся смерти не потому, что это плохо, к этому нас толкает Воля к Жизни. Смерть сама по себе не страшна, так как человек бессмертен, что доказывается Шопенгауэром в его трактате «Смерть и её отношение к неразрушимости

¹ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч. в пяти томах. – М., 1992. – Т. 1.

² Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. М., 2003. С. 53.

человеческого существа». «Смерть нисколько на не касается: пока мы есть, её нет, а когда она придёт, не станет нас»¹.

Человеческое тело бессмертно, из-за невозможности уничтожения и исчезновения молекул, из которых оно состоит (также как неуничтожимы монады у Лейбница; ещё один аргумент в пользу оптимизма учения Шопенгауэра). После физической смерти тело распадается на молекулы, они в свою очередь, становятся частью земли, земля даёт жизнь растениям, растения поедают животные и т.д. Вот – вечный и нерасторжимый круговорот жизни, начальным и конечным звеном которого является *живая* материя.

Человеческая душа бессмертна через потомков. В нас сконцентрирован генетический код наших предков (всех, без исключения), и мы обязательно передадим его своим детям: «Все свойства родителей возрождаются в детях: значит, они преодолели смерть»². Даже если у человека нет прямых потомков, его душа всё равно будет бессмертна через представителей человеческого рода как такового. Если бы хоть один человек умер бы по-настоящему, то есть обратился бы в ничто, совершенно прекратил бы существовать, то человеческий род как принцип, как идея в принципе не смог бы больше существовать.

Но, несмотря на такую тесную, «родовую» связь индивидов, каждый человек изначально враждебно относится к другим людям. В мире человеческих отношений правит эгоизм, для человека всегда важнее свои личные интересы, стремление к собственной выгоде, даже если это стремление идёт в ущерб и приносит страдание другим. Таким образом, нормальным естественным состоянием человеческого общества является принцип Т. Гоббса «войны всех против всех»³.

Но Шопенгауэр не элиминирует любовь между людьми, не отвергает её, не признаёт её бессмысленной, как можно было бы предположить, исходя из вышеизложенного контекста изначальной враждебности человеческих отношений. Для него любовь – это ни в коем случае не половое влечение, порожаемое Волей к Жизни и поддерживающее её, но сострадание людей друг другу, а также ко всему живому, ибо все мы претерпеваем страдания и страхи, которые можно только свести к минимуму при определённом усилии, но никогда не преодолеть совсем.

В ходе нашего анализа уже выявились, явно или не явно, некоторые принципы оптимизма и пессимизма в философии А. Шопенгауэра. Таким образом, можно подвести некоторые итоги:

- Основания пессимизма в философии А. Шопенгауэра:

- 1). Полемика с Лейбницем, «наш мир – наихудший из всех миров».
- 2). Отрицание Воли к Жизни, отказ от неё.
- 3). Недостижимость счастья в земной жизни.
- 4). Зло человеческой природы, детерминированной Мировой Волей; враждебность человека по отношению к другим людям.

¹ Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992. С. 86.

² Там же. С. 101.

³ См.: Гоббс Т. Соч. в 2-х томах. М., 1991. – Т.2.

5). Онтологический аргумент: пространство и время как средства объективации Мировой Воли, изначально определяют человека к страданиям.

- Основания оптимизма в философии А. Шопенгауэра:

1). Не стремление к страданиям, а попытка преодолеть их – стремление к благу.

2). Не полный отказ от Воли к Жизни, а осознание и умение обходиться без неё.

3). Бессмертие души и тела человека.

4). Спокойствие как главная цель земного существования.

5). Любовь как сострадание, не отрицание любви как таковой.

В заключение можно сделать вывод о том, что в философии А. Шопенгауэра присутствуют, имеют место быть как пессимизм, так и оптимизм: первый – большей частью в виде выводов, результатов, второй – в виде относительных доказательств, полученных по мере хода размышления философа.

Бугрова Т.И.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Синергетические представления о развитии

Понимание развития в рамках синергетической парадигмы приобретает некоторые неоднозначные черты, заставляющие, в первую очередь, задуматься об историческом восприятии данного понятия. Положительная направленность развития, наряду с понятием прогресса, в новой онтологии, по сути, оказывается скомпрометированной. Развитие любой системы есть лишь определенные перемены, не несущие, в принципе, никакой позитивной смысловой нагрузки. Изменения являются объективно естественным процессом, и качественные характеристики могут приписываться им лишь из определенной субъективной потребности всему происходящему давать какую-то оценку. На деле же все происходящее в силу своей созидающей функции (парадоксально, но разрушение оказывается не менее созидающим) должно быть признано позитивным. Для нормального существования системы, в принципе, необходимы некие, в обыденном понимании негативные, события.

Отсюда следует вывод: перемены, изменения, разрушение и даже гибель являются неотъемлемой и закономерной частью нелинейной системы и не могут рассматриваться как «неблагоприятное стечение обстоятельств». Ниже будет сказано о факторах определяющих развитие системы, которые находят свое отражение в вышеперечисленных изменениях. Таким образом, если все же использовать, пожалуй, не совсем корректные, качественные оценки событий, то следует признать, что происходящее, так или иначе, позитивно.

Итак, развитие в рамках синергетической парадигмы перестает пониматься как положительно направленное. Наиболее важным понятием становится понятие «хаос». Хаос не в обыденном понимании как нечто

принципиально разрозненное, противоположное Космосу, а упорядоченный, детерминированный хаос.

Прежде чем подробнее говорить о синергетическом понимании хаоса, следует прояснить его историческое понимание и, если возможно, хоть в какой-то степени выяснить истинный его смысл. Мифологический Хаос – это всегда предшественник Космоса, нечто означающее перелом, качественное изменение, очищение, путь к новой улучшенной реальности. Хаос – это материал для созидания, множество потенциалов, готовых к реализации.

Сама собой напрашивается параллель между антагонистической парой Хаос-Космос и другой парой Инь-Ян. На примере противостояния темного и светлого начала Инь и Ян легко можно увидеть созидающее и бытийное значение Хаоса, его истинную суть. Инь и Ян – это все полярности существующие в мире (что значит фактически полную характеристику бытия), это есть «мировые принципы», которые содержат в себе каждую пару противоположностей, а каждая пара одновременно содержит в себе эти принципы (это позволяет говорить о понимании мира как фрактальной структуры, что немаловажно и для понимания значения хаоса). Уникальный и абсолютный синтез рассматриваемых противоположностей, а соответственно согласно предложенной выше аналогии, и синтез противоположностей Хаос-Космос, весьма наглядно демонстрирует графически широко известный Тай цзи ту («Чертеж Великого Предела»). Круг, разделенный пополам волнистой чертой, одна половина которого символизирует Инь и окрашена в черный цвет, другая же соответственно Ян и окрашена в белый. На черной половине имеется белая точка, на белой черная. Символика этого знака достаточно проста, но она полностью отражает представления о мироустройстве древних китайцев и также, возможно несколько в поэтической, но, тем не менее, весьма наглядной форме, характер взаимодействия рассматриваемых нами антагонистов Хаос-Космос и ясно показывает значение Хаоса для становления, развития и, по большому счету, бытия в целом. Круг – символ бесконечной цикличности бытия, волнистая линия – динамика перевоплощения Инь и Ян, готовность их превращения друг в друга, своего рода «намек» на вот-вот возможное слияние их в одно целое, а точки – своего рода «зародыши» противоположностей внутри друг друга, символ проникновения, а, по сути, и изначального присутствия одного в другом. Китайская классическая книга перемен («И-Цзин») полностью пропитана этими принципами, она есть текстуальная форма рассмотренного выше графического их выражения, в ней в довольно завуалированной, возможно уже искаженной веками, форме показано «перетекание» Инь в Ян и обратно, их постепенное нарастание друг в друге.

Хаос и Космос есть всего лишь одна из пар противоположностей, которые отражаются в этих мировых принципах. И эти принципы удивительным образом отражают взаимосвязь хаоса и порядка в представлениях синергетики. Развитие нелинейной системы фактически состоит из постоянно сменяющих друг друга полярностей: «смена

упорядоченных и хаотических состояний и определяет развитие системы»¹. Таким образом, нам бы хотелось продемонстрировать древность и историческую ценность новой, казалось бы, оценки Хаоса.

Благодаря достижениям современной науки стало ясно, что для описания очень многих систем, традиционно считающихся достаточно простыми, механики Ньютона недостаточно. Ранее предполагалось, что хаотические движения могут возникать лишь в системах с большим числом степеней свободы, или в средах, или же при возникновении каких-либо посторонних факторов: «хаотические, случайные, непредсказуемые состояния (движения) неизбежно связаны с ростом числа степеней свободы системы, введением случайных начальных условий или действием случайных сил»². Однако выяснилось, что и в системах с небольшим числом степеней свободы вполне возможно возникновение хаоса: «нерегулярные режимы, наблюдаемые в достаточно простых (т.е. с малым числом степеней свободы) детерминированных нелинейных системах при изменении их параметров, и получили название динамического, или детерминированного хаоса»³. Явление динамического хаоса «...заключается в возникновении неупорядоченных движений в совершенно детерминированных системах, т.е. в системах, описываемых динамическими уравнениями, на которые не действуют никакие случайные внешние силы»⁴.

Если мы вспомним позиции классического детерминизма, то увидим, вполне четкую и определенную картину. Причина порождает следствие, которое, в свою очередь, становясь новой причиной, порождает следующее следствие. Понятие случайности как бы отодвигается на задний план как несущественное. Случайность не является объяснимой, закономерной, а значит не стоит уделять ей много внимания. Однако в реальности такая ровная цепь событий скорее исключение, а не правило. Одна причина, как минимум, может породить несколько следствий.

Теоретически можно определить состояние системы в любой момент времени, если знать ее начальное состояние. Однако практически это невозможно сделать с абсолютной точностью. Состояние системы в какой-либо момент времени до конца всегда остается загадкой. Когда речь идет о нелинейности ничего нельзя утверждать с абсолютной точностью. Самая минимальная погрешность в предположениях о начальном состоянии означает фактически весьма существенные расхождения с прогнозом уже через довольно короткий промежуток времени. Эта чувствительная зависимость нелинейных систем от начальных условий (мультистабильность) является одним из основных факторов, характеризующих поведение системы. Система обладает некоторым числом возможных вариантов дальнейшего продолжения своей жизни, и какой из них актуализируется предсказать невозможно, более того эти

¹ Афанасьева В.В. К философскому обоснованию феномена детерминированного хаоса, Саратов, 2002. С.33.

² Там же. С.6.

³ Там же.

⁴ Там же. С.7.

возможности множатся с каждым предполагаемым решением, поэтому теоретически их число приближается к бесконечности.

Таким образом, можно сделать вывод, что нелинейные системы, с которыми имеет дело синергетика, не обладают четким и понятным путем развития, здесь уместнее говорить о, как минимум, нескольких возможных вариантах дальнейшего продолжения развития систем. Уместно говорить даже о поливариантности. Непредсказуемость поведения системы делает поливариантность не просто возможной, а закономерной. «...нелинейная система не жестко следует «предписанным» ей путям, а совершает блуждания по полю возможного, актуализирует, высвечивает, выводит на поверхность (всякий раз случайно) лишь один из этих путей...»¹

В связи с поливариантностью необходимо говорить и о множественности бифуркаций. В принципе, сама поливариантность является следствием многочисленных бифуркаций, и ее присутствие в развитии системы в первую очередь и свидетельствует о них. Бифуркации есть, по сути, те самые точки в пути развития, которые становятся переломными, для дальнейшей жизни системы. Это «отправные точки» новых эволюционных возможностей. «Бифуркации – это точка ветвления путей эволюции открытой нелинейной системы»². Именно физическая сторона понятия бифуркации интересна в данном контексте более всего и важным дополнением к этому определению является то, что «бифуркации – резкие, качественные изменения состояния системы, происходящие при изменении некоторых параметров, характеризующих ее состояние»³. Именно качественные изменения, характеризующие саму систему и являющиеся вполне обоснованными поворотами в ее эволюции. Бифуркации не есть нечто неожиданное и нелогичное, они лишь следствия определенного, возможно не всегда заметного, но, тем не менее, закономерного.

В тесной связи с понятием «бифуркация» находится понятие «кризис». Кризис это, по сути, тоже бифуркация, но не предшествующая хаотическому состоянию, а скорее вытекающая из него. То есть кризис, происходящий в системе, есть неизбежное следствие хаоса, а поскольку хаос абсолютно закономерен, то и кризис нельзя считать «неприятной неожиданностью». Зная о том, что система в данный момент времени находится в хаотическом состоянии, или, предполагая его возможность, нужно быть готовым и к столь же возможному кризису: «кризисы, приводящие к хаотическим режимам, во всех нелинейных системах, в том числе социальных и экономических, – вещь неизбежная, однако вполне предсказуемая средствами современной математики»⁴.

Самые незначительные перемены в состоянии нелинейной системы могут привести к бифуркации. Более того, можно утверждать, что «стремление» нелинейной системы к поливариантности изначально заложено в ней.

¹ Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов Основания синергетики. Синергетическое мировидение, М., 2005. С.53

² Там же, С.89.

³ Афанасьева В.В. К философскому обоснованию феномена детерминированного хаоса, Саратов, 2002. С.29

⁴ Там же, С.45

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что сама «нелинейность» означает, как минимум, неоднозначность. «Нелинейность в математическом смысле означает определенный вид математических уравнений, содержащих искомые величины в степенях, больших единицы, или коэффициенты, зависящие от свойств среды. Нелинейные уравнения могут иметь несколько (более одного) качественно различных решений. Отсюда вытекает физический смысл нелинейности. Множеству решений нелинейного уравнения соответствует множество путей эволюции системы, описываемой этими уравнениями (нелинейной системы)»¹. То есть поливариантность развития системы изначально заложена в ее природе и является неотъемлемой частью, по сути, и новой реальности, создаваемой в рамках синергетических представлений. Неоднозначность происходящего означает и его принципиальную «непредсказанность», возможность лишь приблизительных прогнозов. Даже сознательное воздействие на систему, с четким знанием качества и количества производимых изменений не означает знания о дальнейшем ее поведении. Единственное, что можно утверждать, более или менее уверенно, что изменения все же произойдут.

Голуб Я.М.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Тело: сознание, включенное в мир

Проблема возможности соотношения психического и телесного занимала ученых на протяжении многих лет. В истории науки известны различные попытки ее решения. Еще Рене Декарт разделял мир на две субстанции: дух и материя, сущностными свойствами которых были мышление и протяженность. Научное осмысление соотношения последних в рамках проблемы телесного и психического требует их содержательного соединения. Философы и психологи XX века предложили свои варианты ответов на данный вопрос.

В работе «Бытие и ничто» Сартр обращается к проблеме тела. Для решения этой задачи он вводит две основные категории: тело как бытие-для-себя и тело как бытие-для-другого.

«Тело есть случайная форма, которую принимает необходимость моей случайности»² – это не в-себе, а для-себя, иначе оно бы полностью застыло. Для-себя существует среди таких же случайно существующих, и сам факт тела свидетельствует о том, что оно (для-себя) не есть свое основание. Но, это положение не есть исчерпывающая характеристика тела. Ибо, с одной стороны оно – ситуация для-себя, с другой – между телом и миром можно поставить знак равенства, т.к. мир уже есть целостная ситуация для себя. Более того, ситуация – не чистая случайность, она открывается в той степени, в какой для-себя переводит ее к себе. Это говорит о том, что я не могу познавать свое тело

¹ Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов Основания синергетики. Синергетическое мировидение, М., 2005. С.43.

² Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии/ Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2004. С. 348.

как выхваченный и затверделый объект исследования в силу его незаастывшести.

Мое тело можно назвать «представителем» моей индивидуальной включенности в мир. Оно как и остальные «представители» имеет ряд основных характеристик:

- тело – «центр целостного отношения, на который указывают вещи»;
- тело – «местопребывание пяти органов чувств»;
- тело – «инструмент и цель наших действий».¹

Но тело не ограничивается простой телесностью: «мое тело простирается всегда через орудие, которое оно использует; оно находится на конце трости, на которую я опираюсь, на конце астрономических оптических приборов, которые мне показывают звезды, на стуле, во всем доме, так как оно есть моя адаптация к этим орудиям».² Тело не является тем, благодаря чему мы раскрываем вещи-орудия, наоборот, вещи указывают нам на наше тело. В этом смысле тело является вторичным. «Тело не является и экраном между вещами и нами; оно только обнаруживает индивидуальность и случайность нашего первоначального отношения к вещам-орудиям». Из того, что сказано выше можно заключить следующие: «тело как чувственный центр отношения есть то, за пределами чего я нахожусь»³, что уточняет природу-для-нас нашего тела. Поскольку я непосредственно являюсь присутствующим по отношению к стакану, ступенькам или удаленно воспринимаемому мною оленю, а восприятие может быть только с учетом «потери» или «преодоления» расстояния, но при этом именно восприятие является условием «нахождения» или развертывания расстояния и то, по отношению к чему объект начинает указывать свое расстояние как единственно абсолютное, то в этом смысле тело может быть только превзойденным. Мое тело – моя точка зрения, отправная точка, точка, которой я являюсь, но которую при этом перевожу к тому, что имею в бытии: стакан, ступеньки или олень.

Превращают ли эти рассуждения тело в объект исследования? Превращается ли мое тело в объект? Так как я не могу познать тело, оно не становится объектом мира, который я знаю и использую. С другой стороны, тело дано моему сознанию и это отношение – экзистенциальное. «Сознание тела сравнимо с сознанием знака... но знак есть нечто, что возвышается к значению, то, чем пренебрегают в пользу смысла, что никогда не постигается для самого себя, за пределы чего постоянно направляется взгляд. Сознание тела (о теле) является боковым и ретроспективным сознанием того, чем оно является...».⁴

Для Сартра тело также существует как бытие-для-другого, но эта структура уже вторичная. Я понимаю другого как того, для которого я существую уже в качестве объекта, «другой вначале указывается вещами как инструмент. На меня также вещи указывают как на инструмент, и я есть тело

¹ Там же. С. 340.

² Там же. С. 345.

³ Там же. С. 345.

⁴ Там же. С. 349-350.

как раз потому, что я себя делаю указываемым вещами. Следовательно, именно на другого как на тело указывают вещи своими боковыми и вторичными расположениями».¹ Таким образом, Сартр сначала смотрит на другого с точки зрения меня, но потом на меня с точки зрения другого и в этот момент я сам становлюсь другим.

Очевидно, что я не являюсь другим, «его тело появляется для меня первоначально как точка зрения, на которую я могу иметь точку зрения»,² напротив, тело как бытие – для-себя – точка зрения, на которую я не могу иметь точку зрения. Более того, тело другого есть орудие, которым я не являюсь и которое могу использовать.

Каким образом другой объясняет себя для нас, обнаруживает собственное здесь-бытие? «Тело другого присутствует повсюду в самом указании, которое дают вещи-орудия, поскольку они раскрываются как используемые и познаваемые им. Эта гостиная, где я ожидаю хозяина дома, открывает мне в своей целостности тело его собственника», например, «это кресло является креслом-на-которое-он-садится».³ Но самого хозяина этой гостиной может и не быть. К примеру, в данный момент он отсутствует. В этом случае сам факт отсутствия свидетельствует о присутствии человека в-другом-месте-в-моем-мире, а значит, человек уже дан для меня. Фактичность отсутствия неявно дана этими вещами-орудиями, указывающими на него. Сартр говорит, что тело другого и есть его фактичность как орудия и как синтеза органов чувств, поскольку она открывается в моей фактичности. Даже если человек внезапно появляется в дверях собственной гостиной, то это ничего не меняет, так как единственное, что я смогу постигнуть в таком случае, это случайность в настоящем и только ее. «Это тело другого дается мне как чистое в-себе его бытия; в-себе среда многих в-себе, которое я перевожу к своим возможностям. Тело другого находится здесь и могло бы быть в другом месте, расстояния от стула до него могли бы быть другими, тело другого есть как это и могло бы быть другим. Но в действительности эти два свойства представляют одно. Второе будет только представлять объяснять для меня первое».⁴

Итак: «1) я никогда не смогу постигнуть тело другого, кроме как исходя из всей ситуации, на которую оно указывает; и 2) я не смогу изолированно воспринять какой-либо орган тела другого и всегда указываю на каждый единичный орган, исходя из целостности плоти или жизни»⁵ (которая всегда является телом-фоном в противоположность телу-форме). Для того чтобы воспринять тело другого нужно всегда отталкиваться от того, что находится вне его в пространстве и времени, так как оно неразрывно связано с этими вещами.

В работе «Феноменология восприятия» Мерло-Понти дифференцирует (если воспользоваться терминологией Сартра) бытие-для-себя на «в себе» и «для себя» или на физиологическое и психическое. Главный вопрос, который

¹ Там же. С. 358.

² Там же. С. 359.

³ Там же. С. 360.

⁴ Там же. С. 361.

⁵ Там же. С. 363-364.

ставит Мерло-Понти, это вопрос о взаимодействии физиологического и психического. Как вообще возможно их взаимодействие, если в себе – осязаемое, пространственное, находящееся где-то, а для-себя есть психическое, находящееся нигде, но присутствующее всегда?

Один из основных примеров Мерло-Понти – фантомный орган. Больной, потерявший руку или ногу ощущает ее будто она есть и продолжает с ней считаться, будто с ней ничего не произошло, таким образом сохраняя ее в горизонте своей жизни. Это – не просто представление о руке / ноге, не просто, что я думаю, что у меня есть рука, хотя ее нет и мне все равно, так как она есть, и я буду писать этой рукой письма и махать прохожим. Сохраняя таким образом руку, мы сохраняем изначальное поле деятельности.

«Тело – это то, что сообщает миру бытие, и обладать телом означает для живущего срачиваться с определенной средой, сливаться воедино с определенными проектами и непрерывно в них углубляться».¹ Человек скрывает от мира свой дефект, но при этом мир все равно обнаруживает это сокрытие и говорит об этом: объекты будут обращены к руке/ноге, которой нет. Но именно момент игнорирования дефекта как раз и говорит о его осознании. Эта парадоксальность и говорит о парадоксе всего бытия в мире.

Таким образом, нельзя говорить о том, что я живу целиком и полностью независимо от окружающего мира. Хочу я этого или нет, мир врывается в мое существование и напоминает о себе. «Моя жизнь предполагает некие ритмы, которые существуют не потому, что я выбрал себе в качестве бытия, а потому, что они обусловлены обыкновенной окружающей средой. Таким образом, вокруг нашего личного существования лежит окраина существования почти безличного, так сказать, само собой разумеющегося, которому я препоручаю заботы по удержанию меня в жизни, а вокруг людского мира, который каждый из нас создал для себя, – мир вообще, к которому надо принадлежать, чтобы иметь возможность замкнуть себя в частной сфере...».²

Именно сейчас мы подошли к вопросу о связи физиологического и психического. В человеке тесно переплетаются эти два уровня, они оба включены в пределы существования. А существование в свою очередь плотно контактирует с естественным миром и миром людей. Разделение на «в себе» и «для себя» искусственны, нам никогда не встречается отдельно психика или отдельно физиология. Отдельный человек – это не психика + физиология, это – существование между телесностью и поступками, которые нас связывают с внешним миром. «Психологические мотивы и телесные причины зачастую переплетаются, ибо в живом теле нет такого движения, которое было бы совершенной случайностью с точки зрения психических интенций, и нет такого психического акта, зерно или общая схема которого не содержалась бы в физиологических механизмах... В незаметном повороте органический процесс переходит в человеческое поведение, инстинктивное действие переливается в

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия (1945) / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. — СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 118.

² Там же. С. 121.

чувство, или, наоборот, человеческий поступок проникается дремой и продолжает жить рассеянной жизнью в рефлексе».¹

Так что же такое тело? Что именно мы имеем ввиду, говоря, что мое тело всегда при мне или что я при теле? Если мы говорим, что тело при мне, это значит, что оно со мной, следовательно, оно никогда не бывает передо мной. На первый взгляд, тело – это объект, который меня не покидает. Но остается ли тело объектом при более внимательном рассмотрении? Если объект – неизменная структура, то он является таковым и в изменении перспектив, и точек зрения на него. «Новые перспективы для него – не просто повод обнаружить свое постоянство, а один из возможных способов явиться нам. Он – объект, то есть – перед нами, потому только, что доступен наблюдению, то есть расположен в пределах досягаемости наших пальцев или взглядов, потрясаемый и обретаемый их движениями. В противном случае он был бы истинным в идее, а не присутствовал бы как вещь», но «постоянство собственного тела совершенно другого типа: оно не находится в пределах бесконечного обследования, оно отвергает обследование и является мне всегда под одним и тем же углом. Его постоянство не есть постоянство в мире, это постоянство с моей стороны. Сказать, что оно всегда при мне, всегда тут для меня, – значит сказать, что оно никогда не бывает по-настоящему передо мной»². Я могу наблюдать внешние объекты с помощью тела, но «свое тело я сам не наблюдаю: чтобы этого достичь, мне потребовалось бы второе тело, которое само не было бы доступно наблюдению».³ Конечно, я вижу свое отражение в зеркале или в воде, но это – отражение наблюдателя, а не наблюдаемого. Телу мешает быть объектом то, что объекты существуют как раз благодаря нему. «Когда мое тело видит или затрагивает мир, само оно не может быть ни увиденным, ни затронутым. Ему мешает быть объектом...то, что объекты существуют как раз благодаря ему».⁴

Сознание или психическое не может существовать само по себе или само для себя. Для того, чтобы оно существовало, должно быть что-то, сознанием чего оно является. Сознание обращено к интенциональному объекту в меру своего впадения постольку, «поскольку оно все исчерпывается этой отсылкой к... чему-то, является чистым актом означения».⁵ Тело и сознание не ограничивают друг друга, они могут быть только соотносены.

Каждый мой жест, каждое действие, восприятие соотносятся со множеством внешних по отношению ко мне координат. Когда я выхожу из дома, я поворачиваю ключ в дверном замке без рассуждения о том, как выглядит именно моя дверь и что нужно сделать, чтобы ее закрыть. Мое тело устремляет ко всем внешним «помощникам» множество интенциональных нитей. Похожий процесс происходит и с моими мыслями: «существует "мир наших мыслей", то есть некий запас ментальных операций, позволяющий нам

¹ Там же. С. 126.

² Там же. С. 128.

³ Там же. С. 129.

⁴ Там же. С. 130.

⁵ Там же. С. 165.

опираться на усвоенные понятия и суждения как на некие вещи перед нами, которые даются в совокупности, так что не нужно ежемгновенно вновь осуществлять их синтез».¹

Мое тело и мир не соотносятся друг с другом как объекты, как ложка и вилка. «Я воспринимаю положение объектов через положение моего тела или, наоборот, положение моего тела через положение объектов, ...в реальной взаимосвязанности и поскольку мое тело есть движение в сторону мира, а мир – точка опоры моего тела».²

Рассматривая соотношение сознания и тела стоит вернуться к мысли Мерло-Понти, что «Объект...определяется тем, что он существует *partes extra partes* и что, следовательно, между его частями или между ним самим и другими объектами имеют место лишь внешние и механические отношения».³ В этом смысле, сознание и телесное не являются объектами и их соотношение не может быть объяснено и понято через взаимодействие частей и элементов.

Еще Аристотель указывал на то, что вещи, которые не могут быть объяснены через это взаимодействие обладают рядом характеристик:

- они являются причиной самих себя;
- они всегда сообщают нам только о себе и ничего не говорят о другом;
- они не являются предикатом чего-либо;
- они относятся к числу актуалий;
- они предстают перед нами как далее не разложимый лик, как

индивидуальность.

Понимание индивидуального возможно только если оно рассматривается как целостность, которая всё в себе содержит и не нуждается в каких либо добавлениях. Здесь нет становления поскольку всё уже стало, а значит здесь нет взаимодействия как и нет частей, элементов, и нет оснований вводить представления об энергии.

Одно индивидуальное мгновение не может быть как либо связано с другим индивидуальным мгновением, т. к. у целостности нет дополнений, иначе нельзя говорить о целостности, но без целостности не может быть индивидуального. Есть нечто неизменное, обладающее качеством целостности и индивидуальности, что не может быть описано через взаимодействие частей и представление об энергии, и это нечто ускользает от сложившегося в науке способа причинного объяснения рассматриваемых явлений⁴.

Эту проблему со своей оригинальной точки зрения рассматривает К.Г. Юнг. В работе «Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип» он разрабатывает такое понятие как «синхронистичность» или «... мысль о смысловом совпадении, то есть о связи иного, не причинно-следственного свойства».⁵ Юнг пишет: «Это вопрос совместного вхождения во время, вопрос некоего вида одновременности. Поэтому этому качеству одновременности я

¹ Там же. С. 175-176.

² Там же. С. 447.

³ Там же. С. 108.

⁴ Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – М.: «Аграф». 1997. С. 190-191.

⁵ Юнг К.Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип // К. Г. Юнг Синхронистичность. М., 1997. С. 203.

подобрал в качестве принципа объяснения термин «синхронистичность» как обозначение гипотетического факта, того же ранга, что и причинность. В своем эссе «О природе психе» я рассматриваю «синхронистичность», как психически обусловленную относительность пространства и времени».¹

С помощью этого термина Юнг объясняет возникновение во времени событий связанных не причинно, а по смыслу. На первый взгляд, «синхронистичность» похожа на синхронность, но при «синхронности» события просто проходят одновременно. «Синхронистичность означает одновременное протекание определенного психического состояния с одним или несколькими внешними событиями, которые выглядят смысловыми аналогами моментального субъективного состояния – и, в определенных случаях, наоборот».²

Гипотеза «смысловых совпадений» может существовать только при условии единства первопричины. По Шопенгауэру "у великого сна жизни... есть только один субъект", трансцендентальная Воля, *prīma causa* (первопричина-лат.), из которой все причинные цепочки расходятся, как линии меридианов из полюсов, и, благодаря кругам параллелей, находятся друг с другом в смысловых отношениях одновременности». Конечно, саму концепцию Шопенгауэра не сложно подвергнуть сомнению, но она имеет ценность, как мысль возникшая в момент «победы» принципа причинности, как способа что-либо объяснить.

За идеей «передачи энергии» стоит взгляд на мир, состоящий из отдельных частей, вещей, элементов. Это несложно увидеть в демокритовском атомизме, который пытался объяснить явления мира из сочетания частиц или атомов, из которых состоит наше тело или какой-либо предмет. «Взаимодействие элементов, на которые раскладывается тело или явление, объясняет видимые нам явления».³ Это особое видение мира: изначально расколото и объединенного на втором шаге посредством взаимодействия, передачи энергии, а потому подчиненного принципу «причины и следствия». Мысль о смысловом совпадении базируется на представлении о изначальной целостности мира, мира, который может быть расколот лишь впоследствии.

Мерло-Понти описывает физиологическое («в себе»), наделяя его такими фундаментальными характеристиками как пространство, время и энергия, эти же характеристики Сартр обнаруживает в ситуации «бытия-для-другого». Сознание описывается Сартром через понятие «бытие-для-себя». В каком пространстве могут быть соотнесены телесное (физиологическое) и сознание (психическое)? На наш взгляд, принцип синхронистичности создает такое смысловое поле, где телесное («в себе») и сознание («бытие-для-себя») могут быть описаны и соотнесены на основе единого языка концепции «смысловых совпадений».

Гришечкина Н.В.
Саратовский государственный медицинский университет

¹ Там же. С. 212.

² Там же. С. 218.

³ Юнг К.Г. О синхронистичности // Там же. С. 190.

Здоровье и болезнь в контексте жизненного пути

В западной науке область исследования жизненного пути человека в настоящее время представляет одну из ведущих парадигм междисциплинарного социального знания. В.Н. Ярская¹ выделяет несколько концептуальных направлений в исследовании жизненного пути.

Во-первых, биографическое направление, связанное с исследованием проблем жизненного пути личности в биографическом масштабе. По мнению Ш.Бюлер, в основе человеческой природы лежит намерение (интенция), которая проявляется в совершаемых на протяжении жизни выборах для достижения целей, причем последние могут и не осознаваться.

Во-вторых, в исследованиях жизненного пути используется психосоциальный подход, в рамках которого основной акцент ставится на изучение жизненных кризисов. Одной из базовых теорий данного подхода является теория жизненных кризисов Эрика Эриксона. То, как человек проходит данные этапы и справляется с характерными для них проблемами, определяет специфику последующих стадий жизненного пути.

И, наконец, третье направление связано с изучением биографий и использованием биографического метода в социологии. К данному направлению относятся работы У. Хили, Э. Крейгера, знаменитое исследование У. Томаса и Ф. Знанецкого "Польский крестьянин в Европе и Америке" (1919), а также некоторые подходы Чикагской школы, связанные с изучением «закрытых» социальных групп.

Использование категории жизненный путь в различных областях социального знания позволяет выявлять взаимосвязи в траекториях жизни человека на институциональном, организационном и индивидуальном уровнях. Как отмечает Е.Ю. Мещеркина, жизненный путь как социальный институт означает, с одной стороны, регулирование жизни секвенциональным (последовательным) ее течением, с другой, — это структурирование горизонта жизненного мира, на который ориентируются и в рамках которого планируют свои действия индивиды².

Проблематика жизненного пути опирается не только на достижения зарубежной науки, но и на отечественную традицию в терминах событий, развитую Б.Ананьевым. Жизненная история связана с идеей С.Рубинштейна о субъекте жизни, с работами К.А.Абульхановой-Славской. Жизненный путь как научная категория широко разработана в отечественной психологии.

Как определяет Б.Г. Ананьев «жизненный путь человека — это история формирования и развития личности в определенном обществе, современника определенной эпохи и сверстника определенного поколения»³. Так как жизненный путь каждого человека является результатом взаимодействия

¹ Пространство и время социальных изменений. Саратов, 2003. С.213.

² Мещеркина Е.Ю. Жизненный путь и биография: преемственность социологических категорий // Социс. 2002. № 7. С. 61.

³ Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания // Избр. психол. труды: В 2 т. — М., 1980. Т. 1. С. 67.

общих оснований, характерных для всех условий реализации человека и частных, индивидуальных, то он может выступать объектом научного и философского исследования.

Жизненный путь человека является целостной системой, в которой каждый этап связан с предыдущим и последующим. Каждый последующий этап формируется на основе предыдущего и является его следствием, в то же время каждый предыдущий этап жизни зависит от образов желаемого будущего, то есть тех целей, которые сознательный индивид ставит перед собой. Человеческая жизнь в процессе ее институционализации выступает как жизненный путь, берущий свое начало от уровня процессов индивидуального развития и оканчивающийся на уровне общества и истории. В рамках парадигмы жизненного пути формируется системная и многоуровневая модель изучения человеческой жизни в контексте времени и пространства.

Индивидуальный жизненный путь, будучи в своем роде единственным и неповторимым результатом взаимодействия законов развития самой личности и современной ей культурно-исторической эпохи, в конечном итоге неизбежно оказывается схож в ряде существенных моментов с жизненными дорогами других людей. Процессы, происходящие в обществе, определяют общую схему движения личности по жизненному пути. Таким образом, качественная специфика жизненного пути личности, избираемых ею жизненных целей в значительной мере определяются конкретно-историческим своеобразием взаимосвязи объективных и субъективных социальных факторов. Обусловленность жизненного пути объективными и субъективными факторами позволяет конструировать его модели и выявлять закономерности развития.

Несмотря на многомерность жизненного пути в границах одной биографии, его траектории взаимосвязаны. Точкой их пересечения являются конкретные жизненные события. Mayer трактует индивидуальный жизненный путь как последовательность действий и событий в различных сферах жизни и в институционализированных полях деятельности¹. При этом в каждой конкретной ситуации человек стремится реализовать оптимальный по его субъективным меркам вариант жизнеустройства, используя имеющиеся в его распоряжении ресурсы и руководствуясь индивидуальными целями и предпочтениями².

Здоровье и болезнь относятся к факторам, которые обуславливают возможность, характер и содержание жизненных событий. А на пространственном уровне эти факторы могут задавать траектории жизненного пути. Поддержание здоровья является важной задачей для всех этапов жизненного пути. В частности, исследованиями американских социологов обнаружено, что с возрастом удовлетворенность жизнью все в большей степени отрицательно коррелирует с плохим состоянием здоровья³. Также обнаружена

¹ Mayer K. U. Lebensverlauf // Schafers B., Zapf W. (Hrsg.) Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. 2. Auflage. Opladen: Leske + Budrich, 2001. S. 446.

² Huinink J. Bildung und Familienentwicklung im Lebensverlauf // Zeitschrift für Erziehungswissenschaft. 2000. Jg. 2. S. 209.

³ Doyle D., Forehand M. J. Life satisfaction and old age. – Research on aging. – 1984. – V.6. – P. 432.

тесная связь между самооценкой здоровья стареющих людей и их жизненной удовлетворенностью¹.

Здоровье, согласно определению Всемирной организации здравоохранения, – это состояние полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней. В.П. Казначеев определяет сущность здоровья как «процесс сохранения и развития биологических, физиологических, психологических функций, оптимальной трудоспособности и социальной активности при максимальной продолжительности активной жизни»².

Здоровье таким образом выступает важным ресурсом полноценной самореализации человека. Болезнь ограничивает человека в его самореализации. Противоречие между здоровьем и болезнью задает индивидуальные формы траекторий жизненного пути.

Гертсман К.³ рассматривает три группы воздействий, которые оказываются на здоровье в процессе жизни человека. Во-первых, это скрытые воздействия, биологические детерминанты или события раннего возраста, которые проявляются в процессе жизни. Например, низкий вес при рождении является фактором риска для развития в будущем диабета и сердечно-сосудистых заболеваний. Недостаток полноценного питания в раннем детском возрасте также имеет свои последствия для более поздних этапов жизненного пути.

Во-вторых, социокультурные факторы, которые задают траектории развитию здоровья в процессе жизненного пути. Так, например, уровень образования человека коррелирует с состоянием его здоровья. Также эта корреляция прослеживается в связи с социоэкономическими условиями жизни: бедность, например, является фактором риска здоровью.

И, наконец, совокупные воздействия, накопленные в процессе жизни и проявляющиеся в низком уровне здоровья. Они представляют собой различные комбинации скрытых воздействий (биологических детерминант) и социокультурных факторов.

Таким образом в рамках парадигмы жизненного пути появляется возможность изучения действия социальных детерминант здоровья на каждом этапе жизненного пути, а также последствий их действий в будущем.

Не менее важным является восприятие человеком своего здоровья и болезни. В связи с этим важными представляются понятия «внутренняя картина здоровья»⁴ и «внутренняя картина болезни», которые являются своего рода регуляторами развития здоровья и болезни на разных этапах жизненного пути через формирование отношения к ним. При этом отношение к болезни определяется в целом отношением к здоровью.

Поэтому в модели обусловленного жизненного пути здоровье и болезнь выступают не только как объективные факторы, но и как субъективные.

¹ Жизненный путь личности. Киев: Наукова думка, 1987. – С. 237.

² Казначеев В.П. Феномен человека: космические и земные истоки. Новосибирск, 1991. С. 85.

³ Hertzman, C. The case for an early childhood development strategy. Isuma, Autumn, 2000. P.12.

⁴ Каган В.Е. Внутренняя картина здоровья – термин или концепция? // Вопросы психологии. 1993. №1. С. 86.

Болезнь практически никогда не выступает самостоятельным событием жизни, она всегда воспринимается и переживается в контексте жизненного пути личности, в соотношении с жизненными перспективами, состоянием здоровья, как оно дано в прошлом и видится в будущем опыте личности.

Болезнь ограничивает свободу человека и ставит его перед необходимостью поиска оптимального варианта развития социальной ситуации. Поэтому ситуация заболевания активизирует смысловую сферу личности, требует формирования новых алгоритмов поведения и деятельности, иногда в условиях разрушения социальных связей, деформации личностной идентичности. Болезнь можно рассматривать как ситуацию кризиса, которая требует формирования смысловой сферы личности в контексте жизненного пути.

Таким образом исследование здоровья и болезни в контексте жизненного пути позволяет связать в единое целое особенности их формирования на различных этапах и закономерности развития в процессе жизни, раскрыть диалектику объективных и субъективных факторов риска здоровью.

Комаров А.О.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Об использовании диалектического метода при оценке судом доказательств

Метод – это путь, (способ исследования, обучения, изложения), совокупность приемов и операций познания и практического преобразования действительности; способ достижения определенных результатов в познании и практике¹. В другом определении говорилось о том, что метод есть внутренне присущая (имманентная) *закономерность движения научного мышления* (курсив мой.- А.К.), взятая в качестве сознательно используемой нами для более верного, более быстрого и более полного достижения истины². «Применение того или иного метода, – как сказано в словаре Логике,- детерминируется целью познавательной или практической деятельности, предметом изучения или действия и условиями, в которых осуществляется деятельность³».

Диалектика или диалектический метод – это действие объективных, универсальных, всеобъемлющих законов. Эти законы объективно существуют и определяют существование мира и духовной жизни⁴.

Справедливости ради отметим, что диалектика неразрывно связана с логикой. Так, в процессе мыслительной деятельности познающий субъект прибегает к законам как самой диалектики, так и логики. Кроме того, доказывание в суде основывается на методах познания, приемы логического мышления (анализ, синтез, дедукция, аналогия). Представляется абсолютно

¹ Словарь логики // <http://www.edudic.ru/log/180/>

² Павлов Т. Теория на отражения. София, 1949. С. 432.

³ Словарь логики // <http://www.edudic.ru/log/180/>

⁴ Диалектика и вопросы уголовного процесса // <http://www.alldocs.ru/zakons/index.php?from=15573>

оправданным рассматривать диалектику и логику в единстве. Неслучайно крупнейший философ, представитель идеалистической школы диалектики – Г.В.Ф. Гегель, называл диалектику – «диалектической логикой¹». Точно так, вслед за Гегелем считал замечательный русский философ – А.Ф. Лосев: «настоящая логика требует диалектики, а настоящая диалектика невозможна без логики²». Однако, в связи логики с диалектикой коренится одно очень важное различие: если для логики как философской дисциплины, доказательства представляют собой обоснование истины, т.е. само доказывание, как действие, то в юриспруденции доказательство выступает в роли результата, а не самого действия³. Получается, что для логики грани между *доказательством* и *доказыванием* нет либо она попросту неразличима.

Таким образом, логика и диалектика являются во многих отношениях сходными, поскольку и та и другая преследует одну важную цель- достижение истины.

Вопрос об истине в уголовном процессе, как справедливо отмечает В.А. Лазарева, скорее является философским, чем юридическим⁴. Истину как философское и юридическое понятие принято делить на две группы: объективную и абсолютную. Как отмечают многие авторы⁵, в суде возможно достичь лишь объективную истину, поскольку «абсолютной достоверности знания не существует», «вероятность ошибки в оценке доказанности обвинения, в соответствии знания действительности довольно высока⁶».

Еще раз следует обратиться к вопросу о доказывании и доказательствах в судебном процессе. Так, *доказательствами в уголовном законе* являются любые сведения, на основе которых устанавливается наличие или отсутствие обстоятельств, подлежащих доказыванию при производстве по уголовному делу. Доказыванием является деятельность, направленная на получение доказательств в целях установления истины. Оно состоит в *сборе, проверке и оценке* доказательств.

Оценка доказательств как составной элемент доказывания представляет логико-мыслительную деятельность, результатом которой является знание об обстоятельствах, подлежащих доказыванию. Оценка доказательств должна строиться на следующих принципах: принципе *относимости, допустимости, достоверности*, а все собранные доказательства в совокупности – *достаточности* для разрешения уголовного дела. Так указано в ст. 88 УПК РФ⁷. Важно также заметить, что оценка доказательств, по мнению многих процессуалистов⁸ – самая сложная часть процесса доказывания, потому, что

¹ Стретерн П. Гегель. М.: АСТ, 2004. С. 30

² Лосев А.Ф. Держание духа. М., 1988. С. 99.

³ См.: Шейфер С.А. Доказательства и доказывание по уголовным делам: проблемы теории и правового регулирования. – М.: Норма, 2009. – С. 16

⁴ Лазарева В.А. Доказывание в уголовном процессе. М.: Юрайт, 2010. С. 27

⁵ См. например: Строгович М.С. Материальная истина и судебные доказательства // Избранные труды в 3 т. Т.3. Теория судебных доказательств.- М.: Наука, 1991; Фойницкий И.Я. Курс уголовного судопроизводства. Т. 1. СПб.: Альфа, 1996.

⁶ Лазарева В.А. Указ. соч. С. 40

⁷ Уголовно-процессуальный кодекс. М.: «Омега-Л», 2009.

⁸ См. например: Белкин Р.С. Собираение, исследование и оценка доказательств. М.: Наука, 1966. С. 48.

именно в ней находит свое отражение человеческий фактор. В ст. 17 УПК закреплено положение, согласно которому суд оценивает доказательства по своему внутреннему убеждению, основываясь на совокупности имеющихся по делу доказательств, руководствуясь при этом законом и совестью. Положение уголовно-процессуального закона очень важно, потому, что от того, как будет оцениваться судом то или иное доказательство, зависит судьба конкретного человека (подозреваемого или обвиняемого).

Применение диалектики в суде осуществляется следующим образом: один из важнейших законов диалектики, который звучит, как: «закон перехода количественных изменений в качественные» прослеживается в том, что в результате применяются только допустимые доказательства, которые были признаны судом допустимыми с учетом критериев допустимости, относимости и достоверности., которые формируются из достоверных сведений (фактов), а также показания свидетеля, потерпевшего, подозреваемого и других лиц. Как видно, в ходе судебного разбирательства суд приходит к выводу о допустимости или недопустимости их, доказательств, многие доказательства, которыми УПК называет сведения, в ходе собирания, проверки и оценки могут быть исключены из числа доказательств, «отсеяны», но только в том случае если искомые доказательства не отвечают требованиям уголовно-процессуального закона. Например, стороны могут заявить ходатайство об исключении из перечня доказательств, предъявленных в судебном разбирательстве, любого доказательства.

Совершенно естественно, что субъект или субъекты (судья или судьи) в действительности не задумывается над тем, каким образом ему применить законы диалектики, чтобы это было наиболее эффективно; это абсурдно; мыслительная деятельность судьи будет осуществляться автоматически, но с применением диалектики, логики. Теория доказательств советского периода, как утверждала В.А. Лазарева, опиралась на материалистическое учение о познаваемости мира и разновидностей познавательной деятельности¹. В науке доминировал взгляд, что суд должен основываться на сопоставлении действительности с вынесенным по делу решением². В настоящее время кардинально нового подхода не сложилось; исключение из этих правил, к сожалению, нередко сейчас, были нередко тогда.

Таким образом, все те доказательства, на которых основывалась сторона защиты или обвинения подлежат тщательной проверке с учетом закона диалектики. В результате обвинительное заключение или обвинительный акт основывается только на *допустимые доказательства, проверенные и исследованные* судом в соответствии с действующим законодательством.

Другой закон, который также находит свое фактическое применения в ходе судебного заседания, является «единство и борьба противоположностей». В теории этот закон трактуется так: противоречие есть корень всякого движения и жизненности, лишь поскольку оно имеет в самом себе

¹ Лазарева В.А. Указ. соч. С. 39

² Там же.

противоречие». В суде, в уголовном, арбитражном или гражданском процессе, встречаются стороны с абсолютно противоположными интересами, но в результате заслушивания реплик каждой из сторон, суд приход к собственному убеждению, который очень часто именуется объективной истиной.

Наконец свое отражение находит и третий закон диалектики – «отрицание отрицания», которое выражается в отношении каждого участника уголовного процесса- обвинителя, защитника, в отсутствии последнего – самого подсудимого, выраженное в словесных оценках, например: «это верно» или «это неверно». Третий закон диалектики по Энгельсу, отражает общий результат и направленность процесса развития. Кроме того отрицание означает отрицание старого качества новым, переход из одного качественного состояния в другое. Именно поэтому действие данного закона так характерно для любого процесса человеческой жизнедеятельности; оно определяет очень многое в построении человеческих отношений.

Таким образом, можно прийти к выводу о том, что диалектика как гносеологическое и синергетическое явление играет чрезвычайно важную роль при оценке судом доказательств, помогая суду осуществлять правосудие намного эффективнее, чем без использования диалектического метода познания.

Ласицкая Э.В.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Конституирование реальности как полагание мира

Проблема соотношения знания и мира всегда интересовала человека, и он осуществлял попытки её толкования, которые с течением времени менялись. В рамках классической рациональности складывается теория познания как отражения действительности, где знание и мир соответствуют, а познание происходит с позиции «абсолютного наблюдателя», лишённого субъективных черт. Степин отмечает, что через все классическое естествознание проходит идея, согласно которой объективность и предметность научного знания достигаются только тогда, когда из описания и объяснения исключается все, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности.¹ Знание понимается, в таком случае, как копия объекта, объективное отражение действительности, истинное для всех, рафинированное от субъективного.

В неклассике подход к пониманию знания существенно меняется. Ярким воплощением новых тенденций понимания знания становится И.Кант, который в центр исследований ставит не истину как отражение действительности, а трансцендентальные формы, в которые укладывается поток чувственных впечатлений. В фокус внимания помещается субъект и те предметы, которые им произведены. Опыт понимается как конструкция, организованная самим субъектом. Таким образом, И.Кант условно дает начало идеям философского

¹ Степин В.С. Теоретическое знание. М.: «Прогресс-традиция», — С.620.

конструктивизма. Неклассическая рациональность провозглашает невозможность исключения субъекта, а так же средств наблюдения из процесса познания. Знание описывает уже не действительность как таковую, а картину, которая сконструирована с учетом характеристик познающего субъекта.

В постнеклассической парадигме проблема соотношения знания и мира исследуется с точки зрения эволюционно-синергетического подхода. В рамках постнеклассической рациональности субъект вмешивается в процесс познания уже своими социокультурными установками. Здесь учитываются ценности, как значимости, которые определяют взгляд субъекта на мир.

Проблема соотношения знания и мира, процесс познания исследуется в постнеклассике в рамках эволюционной эпистемологии. И.В. Черникова определяет эволюционную эпистемологию как теорию познания, которая исходит из трактовки человека как продукта биологической и социальной эволюции, а механизм роста знания понимается как функция развития, функция жизни.¹ Эволюционная эпистемология исследует проблему познания с точки зрения его биологических предпосылок, на основе современных эволюционных представлений.

Знание в постнеклассике уже не рассматривается как отражение объекта, а обретает конструктивный характер, в результате мы имеем дело не с непосредственной реальностью, а с конструкцией созданной самим субъектом с учетом его жизнедеятельности. Например, Г. Фоллмер исследуя эту проблему в развиваемой им эволюционной теории познания, подчеркивал несоответствие знания и мира. В процессе познания сигналы внешнего мира многократно кодируются, при этом внешняя информация существенно изменяется, даже частично утрачивается. И то, что осознается человеком например как световая вспышка, на самом деле является лишь определенным сигналом, который воспринимается как вспышка. Поэтому Фоллмер говорит о том, что то что мы воспринимаем является лишь гипотетической реконструкцией реального мира.² Таким образом, мы имеем дело с гипотезами объектов. Гипотетический характер распространяется так же и на донаучное и на научное познание. Так как Фоллмер стоит на позиции глобального эволюционизма, основание для построения гипотетических реконструкций, а так же формирования познавательных способностей он ищет в эволюционных механизмах. Он делает вывод, что познавательный аппарат формируется в ходе приспособления к миру, и субъективные познавательные структуры в связи с этим соответствуют ему. Это согласование субъективных структур и реальных делает возможным выживание.³ В случае неадекватности информации этих структур живому существу выжить было бы невозможно. В результате гипотезы вещей (как чувственный образ, так и когнитивное знание) обладают некоторой константностью, фиксирующей существенные стороны предмета, отвлекаясь от случайных и незначительных. И надо заметить, что существенность, в рамках эволюционной теории познания, рассматривается с позиции выживания.

¹ Черникова И.В. Постнеклассическая наука и философия процесса — Томск: Изд-во НТЛ, 2007. — С.42.

² Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивные науки: от познания к действию. — М.: КомКнига, 2005. —С.26.

³ Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. — М., 1998.— С.131.

Реальность, в которой пребывает субъект, зависит от его биологических особенностей. Диапазон восприятия мира зависит и ограничен возможностями органов чувств. Например, мир инфузории не имеет пространственных, временных характеристик, собака видит мир черно-белым, зато улавливает и различает тысячи запахов. А для кашалота не существует цветов, запахов и звуков, он издает особые ультразвуковые колебания, которые распространяются на большие расстояния, отталкиваются от объектов и возвращаются обратно, на основе чего кашалот получает информацию об их форме и местонахождении. Поэтому из фундаментальной онтологической реальности каждый субъект извлекает тот набор сигналов, образуя некие константы, которые соответствуют его физиологии. Остальное многообразие окружающей среды остается недоступными, так как оно не играет существенной роли для выживания этого организма. Современный нейрофизиолог Г.Рот, исследуя эту тему, подчеркивал, что в соответствии с потребностями организма формируются и его органы чувств, те характеристики окружающей среды, которые не способны возбудить чувствительные клетки органов чувств данного организма в виду своих физических свойств, в систему восприятия не попадают.¹

Исследуя этот вопрос представители Сантьягской теории познания Ф.Варела и У.Матурана используют деятельностный подход. Выживание они понимают как жизнедеятельность направленную на самоподдержание, самовоспроизведение и сохранение автономии живого организма (оригинальное название этого процесса автопоэзис). В процессе жизнедеятельности возникает мир организма, который составляет и область познания. Здесь необходимо отметить, что появление сознания и когнитивных способностей является результатом эволюционного развития, и направлено на применение в целях выживания. Поэтому можно сделать вывод, что познание и знание является той ценной информацией, которая необходима для жизнедеятельности или, в терминологии Сантьягской школы, для автопоэзиса. А значит и область познания совпадающая с областью жизнедеятельности конструируется как слой реальности пригодный для выживания данного субъекта.

Можно сказать, что субъект имеет дело лишь с реальностью, которая обуславливается в широком смысле его особенностями, фрагментируется принципиально значимыми для его выживания объектами, а остальной мир, который не воспринимается теряет для субъекта статус реального. Т.е. некоторые сигналы внешнего мира не вызывают никакого эффекта у субъекта и он не может сконструировать знание о них, он не нуждается в них как в бесполезных с точки зрения его жизнедеятельности.

Таким образом получается, что фундаментальный мир недоступен, с одной стороны, потому что сигналы внешнего мира многократно кодируются и декодируются в мозге, в результате чего субъект имеет дело

¹ Рот .Г. Мозг и его действительность. — М., 1997. — С.203.

лишь с эффектом произведенным этим сигналом. С другой стороны, многие сигналы и вовсе не замечаются, так как не входят в область жизнедеятельности субъекта. В этом направлении интересные исследования проводит сторонник радикального конструктивизма Х. Фон Ферстер. Он приводит пример со «слепым пятном», когда глаз, концентрируясь на одном изображении, не замечает рядом другого, причем не просто игнорирует в силу увлеченности, а для него «физически» отсутствует этот объект. Поэтому человек не видит того факта, что он не видит.¹

Необходимо подчеркнуть, что выживание, а следовательно и инстинкт самосохранения, с точки зрения эволюционного подхода рассматривается не столь узко, как кажется на первый взгляд. Во-первых необходимо сказать, что принцип эволюции является универсальным, поэтому хоть биологическая, социальная, культурная эволюции весьма различны, но биологические законы не отвергаются ни на одном из этапов.

Приспособление, адаптация к среде существования во имя самосохранения как фундаментальный эволюционный принцип актуален всегда. Однако инстинкт самосохранения в различных средах существования претерпевает существенные трансформации. И.П. Меркулов отмечал, что эволюция культуры и крупномасштабные социальные изменения не могли отменить действие механизмов естественного отбора. Но благодаря достижениям в социальном и культурном развитии человеческих популяций возникает новая окружающая среда (социокультурная). Любой значимый прогресс в культурной и социальной эволюции ставит людей перед необходимостью адаптации к новой социокультурной среде.²

Поэтому если средой существования является социокультурная среда, то инстинкт самосохранения будет решать задачи социального выживания и адаптироваться к этой среде. В социокультурной среде речь будет идти не о биологическом выживании, а о сохранении качества жизни, выживании как социальная единица. Поэтому появляются такие формы инстинкта самосохранения проявляющиеся как стремление достичь и сохранить свой престиж, богатство, определенный социальный статус, уважение и т.д.

Поэтому можно сделать вывод, что механизмы свойственные организации физической природной реальности так же свойственны и организации социокультурной реальности, так как принцип эволюции универсален. А именно выше рассмотренный принцип, что живой организм вырезает тот слой реальности из фундаментального мира, который соответствует его характеристикам, которые напрямую зависят от способа выживания этого существа и необходимости некоторых фрагментов, с точки зрения жизнедеятельности.

В этой связи можно предположить, что социокультурные установки, возникшие в результате развития человека в определенной среде, так же

¹ Ферстер Х. О конструировании реальности. // Цоколов С.Д. Дискурс радикального конструктивизма.— Мюнхен. 2000.— С.169.

²Меркулов И. П.Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход). Т. 2.— СПб.: Изд-во РХГА, 2006. — С.117-119.

являются характеристиками, влияющими на отбор значимых для жизнедеятельности и выживания фрагментов среды существования. Это положение находится в рамках постнеклассической рациональности и оказывается тесно связано с феноменологией.

Э.Гуссерль стоит на позиции совпадения реальности и своего видения. Субъект изучает лишь горизонт своего собственного видения, мир как он дан человеку. Трансцендентные вещи полностью постичь нельзя, поэтому человек познает их в форме синтезов внутри своего сознания, и этим синтетическим единствам свойственна неадекватность. Но Гуссерль и не настаивает на полном совпадении трансцендентной вещи и синтеза этой вещи в сознании, потому что синтетическое единство сторон предмета предстает для человека как смысл и значимость для него самого, главное как относится человек к этому предмету. Поэтому на формирование горизонта видения человека влияет его личный опыт, воспитание, социокультурная среда. Процесс формирования горизонта своего видения назван у Гуссерля конституированием.

Здесь необходимо ввести еще один концепт для исследования проблемы формирования (или конституирования) реальности, как «вырезания» определенного слоя действительности. Что лежит в основании конституирования реальности? Оставаясь в рамках эволюционного рассмотрения этого процесса с точки зрения его биологических детерминант нужно обратиться к термину, введенному русским ученым А.А. Ухтомским. Доминанта — принцип работы мозга, проявление инстинкта самосохранения.¹ Это некая точка активности мозга, направляющая всю энергию на решающую для выживания реакцию текущего момента, все остальное игнорируется, а другие будь то физиологические, психологические, мыслительные процессы тормозятся. Ухтомский объясняет, что каждую минуту нашей деятельности огромные области живой и неповторимой реальности проскакивают мимо нас только лишь потому, что доминанты направлены в другую сторону. Общий колорит, под которым рисуется наш мир и люди, в чрезвычайной степени определяется тем, каковы наши доминанты и каковы мы сами.²

Таким образом, доминанта извлекает из среды существования то, что значимо, имеет смысл и необходимо с точки зрения выживания и жизнедеятельности субъекта. И опять же надо учитывать, что выживание в социокультурной среде имеет свои особенности, но механизм выживания в существенных чертах от этого не меняется. Однако доминанты, а следовательно и основные потребности у людей различны, а значит и слои реальности конституируются разные в соответствии с характеристиками людей, а именно с тем, что необходимо им для выживания как социокультурным единицам (для успешной жизнедеятельности, ориентации).

Таким образом, человек рассматривает реальность, которая ему доступна благодаря его биологическим характеристикам, а так же слой социокультурной среды в ракурсе удовлетворения своих социокультурных доминант. Фрагменты

¹ Ухтомский А.А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Избр.труды. Л., 1978.— С.41.

² Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения // Избр.труды. Л., 1978.— С.143.

из фундаментального мира конституируются в реальность человека, с позиции значимости для удовлетворения доминант (или препятствующих их удовлетворению, так сказать негативная значимость). Доминанты как окна в мир позволяют видеть усеченную и искаженную реальность, зато полностью приспособленную для выживания биологического и социокультурного существа, реализовывать основные потребности. Социокультурные доминанты формируются в процессе воспитания и социализации человека, и зависят от социокультурной среды, где проходило развитие человека. Для успешного выживания как социальная единица человек перенимает этот способ выживания вместе с основными доминантами. Поэтому в процессе конституирования реальности происходит не отражение, а полагание мира, с усмотрением в нем специфичного для каждого человека смысла.

Пронина Н.Ю.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Феномен плагиата: постмодернизм и традиция

Традиционное понимание плагиата предполагает механизм заимствования фрагмента какого-либо текста без указания на настоящего автора произведения. Как правило, речь здесь идет о формальном сходстве текста, подразумевающее не только подобие содержания, но и формы выражения. Плагиат, таким образом, представляет собой определенную форму работы с текстами, в основе которой лежит механизм копирования.

В традиционной культуре плагиат состоит в оппозиции к инновации. По мнению Ю.М.Лотмана, в культуре можно выделить два типа коммуникативных ситуаций, одна из которых направлена на сохранение при передаче константной информации, где текстуальная система ориентирована на максимальное понимание, совпадение смысла в исходном и конечном пункте. Текст в данном случае выступает как пассивный носитель вложенного смысла. Второй тип коммуникативной ситуации ставит своей целью выработку новой информации, где ценность передающей системы определяется тем сдвигом значения, который трансформирует исходный текст.¹ Здесь имеет место случай инновационного преобразования на основе заложенных в культурной памяти текстов.

В первом случае плагиат становится шумом, помехой, нарушающими правильность передачи культурной памяти и традиции. Копируемый фрагмент текста извлекается из своего контекста, нарушая механизм восприятия, деформируя адекватность понимания. Механизмы искажения смысла различны в зависимости от выбранного герменевтического подхода. Так, в теории Ф.Шлеермахера, основное направление толкования составляет внимание к личности автора, задаче понять его лучше, чем он понимал себя — плагиат

¹ Лотман Ю.М. Семиотика культуры. // Статьи по семиотике и топологии культуры. Избранные статьи в 3-х томах. Т.1. С.25

отменяет данный принцип в силу подлога авторства. Полагание смысла в теоретической системе М.Хайдеггера осуществляется в широте просвета *Da-sein* между мыслящими и мыслителями, соприсутствующими в акте мысли: плагиат как феномен нивелирует участников мысли, как настоящего автора произведения, так и заимствующего автора из пространства возможного смысла.¹ Повторение в понимании Хайдеггера подразумевает «не однообразное накатывание одного и того же, но: извлечение, приближение, соби́рание того, что таится в древнем».² Так, в плагиате происходит однообразный повтор, препятствующий дальнейшему разворачиванию текста.

Во-втором варианте коммуникативной ситуации, плагиат не может считаться одним из способов творчества и инновации: в традиционной культуре плагиат подменяет новое старым, истинное ложным, собственное произведение чужим результатом. По мнению М.Мамардашвили новое означает реализацию себя, или путь к себе – путь индивидуальной метафизики и путь свободы.³ У Хайдеггера человек должен отвлечься от сиюминутности, обратиться к онтологическому основанию мира, путь к которому проложен языком. Язык выходит на свет через про-из-несение, т.е. вынесение из бытия, соотносимое с внутренним, находящимся в душе. Феномен плагиата не отвечает данным требованиям: попытка создания текста в форме плагиата означает самоустранение автора как личности, экзистенциально направленного в сторону события мысли.

Именно по этим причинам складывается негативное отношение к плагиату в традиционной культуре: плагиат преследуется по закону, «авторы», уличенные в плагиате, преданы порицанию, осуждению за их посягательство в нарушении «заветов отцов», которые тщательно оберегаются и хранятся в непрекасаемости. Отсутствие инновации поиска провоцирует неуважение, связанное с авторской некомпетентностью и лицемерием.

Одним из первых случаев заявленного плагиата в литературе, вдохновившим представителей постмодернизма следует отметить творчество графа де Лотреамона (настоящее имя Л.Дюкасс). Два небольших произведения, вышедших в конце XIX века, но так и оставшихся непрочитанными широкой публикой, получили известность в 1920-е годы после их переиздания. Его тексты представляют собой различные формы использования и трансформации предшествующих текстов и дискурсов: от плагиата, до тончайших пастиширований и пародийных стилизаций. Они целиком сложены из кирпичиков предшествующей культуры, звучащие различными стилистическими, точнее полистилистическими голосами различных популярных литературных жанров. Автор задает девиз данного явления:

¹ Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим. // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 289

² Там же. С. 292

³ См.: Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.Пруст «В поисках утраченного времени». Спб., 1997.

«Плагиат необходим. Он неотступно следует за фразой автора, пользуется его выражениями, стирает ложную мысль и заменяет ее верной».¹

Появление данного произведения можно считать следствием кризиса литературы в середине XIX века, когда универсальность классического языка диктовала необходимость произведения, и лишь мышление отдельного писателя задавало минимум различия. Писатели становятся ремесленниками формы: искусство письма приравнивается к количеству затраченных на него усилий. Натуралистическая школа, представленная Мопассаном, Золя, Доде, произвела на свет механическое искусство, выставляющее на показ условный характер литературы, в которой существует лишь одна оптимальная форма, способная выразить инертную действительность, создаваемая благодаря мастерству писателя подгонять друг к другу в оптимальной последовательности различные знаки. Так, искусство Флобера шествует, по выражению Р.Барта, указывая пальцем на свою собственную маску.

Ощущение бессилия, невозможности выбраться из-под власти стиля, неспособности создать свободное письмо оказалось фактом сознания. Писатели, предпринявшие попытки разрушения литературного языка, его подрыва изнутри, ликвидируя штампы, привычки, формальности, так и не пришли к новому языку, но лишь создали собственные штампы, схемы и законы. В тот самый момент, когда писатель вступает в борьбу с всесильными знаками, доставшимися ему от истории, навязывающих ему письмо, его прорыв является лишь новым источником силы для письма, все больше укрепляющем его полномочия. Барт отмечает, что «письмо – это не что иное, как компромисс между свободой и воспоминанием, это припоминающая себя свобода, остающаяся свободой лишь в момент выбора, но не после того, как он свершился».² Но осуществленный выбор превращает свободного автора в пленника своих слов. Так, представители модерна, предприняв многочисленные и разнообразные подходы к разрушению слова, оказались перед новыми застывшими формами.

Плагиат, как это не парадоксально, наглядно демонстрирует литературную условность как ее неистребимую сущность. Творчество Лотреамона пронзает ощущение сделанности, литературности литературы, рассчитанности, усложненности, выверенности синтаксических и лексических приемов. Учитывая молодой возраст автора и его раннюю гибель, недостаток друзей и общения, можно говорить о недостатке жизненного опыта: источником его вдохновения стало несметное множество прочитанных книг, служащих предметом подражания. Таким образом, «Песни Мальдорора» — самозабвенная имитация всевозможных образцов, событий, персонажей, впечатлений, а также приемов, стилей, топики письма. Так, плагиат предстает в качестве одной из попыток избавиться от навязанной формы: если свободное письмо невозможно, то есть возможность уличить ее, выявить ее скрытые

¹ Косиков Г.К. Два пути французского постромантизма: символисты и Лотреамон // Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора. М., 1993. С. 49.

² Барт Р. Нулевая степень письма // Французская семиотика. От структурализма к постструктурализму. М., 2000. С. 57

механизмы, закономерности, стратегии. Плагиат представляет собой попытку манипулирования готовой формой, приведения ее в замешательство.

Однако, потенциал языка, замкнутый в пространство формы, находит также другие способы распространения в системе, связанные с особенностями ключевых звеньев структуры. Если классическая культура выстроена как здание, сложенное из кирпичиков, где каждый индивидуален, фундаментален, основополагающ, но уже с эпохи Возрождения в этой системе появляются элементы подделки, связанные с тем, что подобие преобразуется в сходство, представляющие лишь частичные тождества, способные распространяться в таблице познания, формируя и накапливая потенциал.¹ Промышленная эпоха, по мнению Ж.Бодрийера, нацелена уже на производство ложных сходств, что способствует количественному приросту значения знака.

Конфигурация данной системы изменяется в структурализме, где она сформирована как сеть, звеньями которой являются знаки, но их значимость определяется отношениями в этой сети: означающее обладает протяженностью и эта протяженность имеет одно измерение – это линия.² Таким образом, уже в этой системе кроется обоснование для взаимодействия текста, признанного плагиатом и его включенности в новый порядок: так, данный текст в новом включении может иметь непосредственный денотат данного контекста, но также и дополнительные связи, составляющие его коннотативный аспект. Именно в связях реализуется компонент значения, предполагающий определенное расположение знака в системе других знаков и его оппозициональные характеристики. Так, по мнению Ф.де Соссюра, формируется понятие произвольности языка, основанный на противопоставлении его конкретных единиц по принципу тождества и различия, «причем эти последние являются лишь оборотной стороной первых».³ Связь означающего и означаемого, носящая хоть и произвольный, но, тем не менее, весьма определенный характер нарушается введением различия, следа, интерпретатора, серии, что ведет к смещению смысла и его подвижности. По мнению Якобсона, более не существует того неперемещающегося топоса, где означающее всегда находит свое означаемое: отсыл означающего к означаемому, по мнению Якобсона, локален, топологичен, феноменален.⁴ Проблема их связи становится вопросом движения, процесса, действия, в котором происходит постоянное обновление смысла. Но если Соссюр ограничивает оппозициональные характеристики знака рамками предложения или одного произведения, то дальнейшее развитие его теория получает уже в русле интертекстуальных стратегий, т.е. оппозиция между несколькими текстами, или в итоге внутри культуры как единой совокупности текстов.

Феномен плагиата, таким образом, получает новое рассмотрение в результате его топографии в тексте: его использование предполагает

¹ Фуко М. Слова и вещи. Спб., 1994. С.102

² Соссюр Ф.де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. С.103.

³ Там же. С.141

⁴ Якобсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика: Антология. М., 2001. С.111-126.

расширение исходного значения посредством различия двух систем текста и структурой нового текста. На данном этапе можно отметить усложнение значимости плагиата и тенденцию к порождению смысла. Текст начинает восприниматься как имеющий связь с другим текстом, в результате совокупность текстуальных отношений представляет собой интертекст с бесконечным множеством взаимных отсылок, цитат, переносов, перекличек. Текстовая структура, по мнению Ю.Кристева, не наличествует, но вырабатывается по отношению к другой структуре.¹ Слова рассматриваются не как некая точка с устойчивым смыслом, но как место пересечения текстовых плоскостей, как диалог различных видов письма: значение возникает за счет совмещения различий. Слово, по мнению Ж.Делеза, существует в тексте здесь и сейчас, объем которого восполняется в дисперсии, дискретности под знаком повторения. Если подобие предполагало символ равенства между плагиатом и исходным текстом, то «корреляция самого верного и точного повторения – максимум различия».²

Далее можно отметить стратегию дифференциализации знаковой системы, где линии сети становятся подвижны, лабильны, имеют переменный характер, и сменяются сериями, трансценденталями, ризомой. Толкование текста превращается в настоящий каламбур, дешифровку метафор, где представление об источнике не всегда доступно, и не всегда необходимо, т.к. значение формируется из игры, из действия, из процесса. Ж. Деррида отмечает, что «динамика значения всегда предполагает некое увеличение, прирост, восполнение», т.к. «эта область есть не что иное, как область игры – область бесконечных субституций, совершающихся в замкнутом пространстве некоего конечного множества».³ Интертекстуальность приобретает динамичный характер: плагиат предполагает смещения, ускорения, замедления, варианты, различия, уводящие текст от источника и формирующие отличие.

В этом контексте плагиат уже не может рассматриваться как текст всегда себе подобный: каждое новое его воспроизведение и использование предполагает иное прочтение. Так, У.Эко утверждая отсутствие константной структуры, предполагает наличие лишь некоей зияющей воронки, порождающей различные системы, взаимоотношения, последовательности знаков. Язык находит точку, топос, исходя из которого он начинает кружить и порождать новое там, где его прежде не могло быть. Здесь совпадают преемственность и инновация, плагиат и творчество. Плагиат, попадая в оборот языка, закручивается по его же механизмам, в чистом повторении предаваясь бесконечным самопреломлениям.

Рокитянская О.А.
СГУ имени Н.Г.Чернышевского

¹ Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика. От структурализма к постструктурализму. М., 2000.

² Делез Ж. Различие и повторение. Спб., 1998. С.11.

³ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук// Французская семиотика. От структурализма к постструктурализму. М., 2000. С. 421.

Ценность университета и современный мир

Говоря о ценности, которую несёт в себе университет сегодня, правомерно было бы начать с того, когда и для каких целей создавалось это учреждение, а также в чем, собственно, заключается его предназначение.

«В Средние века совокупность людей, объединенных общей целью, называли словом "университас" (universitas), от латинских слов unum – один и vertere – поворачивать, что дословно можно перевести как "свернутые воедино" или "повернутые в одном направлении". В более общем смысле это слово стало означать целость, объединение¹. Universus – все в совокупности. Двойственность названия отражает две цели: объединение знаний различного рода в единую, целостную систему и совместное получение группой людей этих знаний. Предполагалось, что эффективность обоих пунктов вырастет благодаря другому – синергетический эффект. Университет был местом обучения, но это была и своеобразная атмосфера, особый род взаимодействия включенных в него людей. «В то же время слово это стало использоваться и в более узком смысле. В раннее Средневековье, например, школы повышенного типа назывались по-латыни "студиум" (studium), что значило "старание, усердие, стремление". Отсюда и ведет свое происхождение слово студент, от "студиозус" (studiosus) – старательный, прилежный, усердный или ученый. Студии возникли впервые в Италии в эпоху Возрождения, когда эта страна стала европейским центром изящных искусств. Студенты в таких школах представляли собой нечто вроде союза под названием universitas magistrorum et scoliarium – объединение учителей и школяров. Такая группа была объединена общей целью – учиться. И постепенно название "университас" перешло с группы студентов на сами школы, которые к началу XIII в. стали известны как **университеты**²».

В настоящее время слово **университет** имеет несколько смысловых значений, которые можно свести к следующему:

Университет – это высшее учебно-научное заведение, объединяющее в своем составе несколько факультетов, на которых представлена совокупность различных дисциплин, составляющих основы научного знания, а также здание, занимаемое таким учреждением.

Однако если вернуться к историческим фактам, повествующим нам о том, что представляли собой университеты и для каких целей они предназначались в то время, когда создавались, мы увидим, что поменялась не только субординация между преподавателями и студентами, взаимоотношения между ними, но и представление об университете, его ценности для человека вообще. Это вполне закономерный процесс, поскольку человечество не стоит на месте, оно развивается и вследствие того меняется: меняются представления, отношения, по-новому расставляются приоритеты и человек иначе смотрит на

¹ Азимов А. Язык науки / Пер. с англ. И.Лалаянца. – СПб: Амфора, 2002. С. 14.-15.

² Там же.

мир. Контекстуальность имеет место быть, и своё влияние она оказывает, в том числе, на научно-образовательное пространство университета.

Но вернемся к вопросу о том, в чем заключается ценность университета и что сегодня вкладывают люди в понятие о его ценности. Под ценностью подразумевается соответствие чего-либо тому, для чего это нечто создавалось (речь идёт о выполнении заданных функций), дабы приносить человеку пользу, а также значимость чего-либо для человека в зависимости от удовлетворения потребностей последнего. Учитывая тот исторический факт, что университеты изначально представляли собой группы преподавателей и студентов, цель которых состояла в совместном научении, то есть получении знаний, можно сделать вывод о том, что ценность университета состоит именно в научении, в коем состоит и практическая польза данного учреждения.

Не смотря на это, в веке XXI заметны тенденции к ликвидации понятия ценности университета в его первоначальном смысле. Многие стремятся поступить на обучение не ради самого обучения, не для того, чтобы научиться, но видят ценность его в ином. Примером тому можно считать псевдообучение студентов, усматривающих ценность таких учреждений, как университет, в получении по окончании их документов, подтверждающих, что студент получил необходимый багаж знаний для дальнейшего применения этих знаний на практике. Таким образом, они видят ценность университета в том, что он даёт им возможность в будущем трудоустроиться или, попросту, зарабатывать деньги. И это притом, что изначально университеты предполагали факультеты не технические и непосредственного отношения к практике и экономике не имели. Обучение ради научения – вот в чем заключалась их ценность, а практическое применение или не применение людьми полученных знаний в жизни, по сути, вторично и не отражает замысла создания университетов.

Такое отношение к назначению университета, имеющее целью только получение некой бумаги по окончании его, обусловлено, в первую очередь, тем, что данная бумага является необходимым условием достойного материального обеспечения дальнейшей жизни людей в современном мире, но это уже вопрос иного характера. Тем не менее, на наш взгляд, цель эта не оправдывает себя, поскольку не следует забывать, что именно обладание теоретическими знаниями является условием дальнейшего правильного действия на практике. Здесь можно говорить о трансформации университетских ценностей как универсальных в прикладные. Сам характер обучения таков, что акцент делается на так называемом «актуальном», то есть скоро применимом. Но это скоропортящийся продукт. «Актуализированное» знание не может сравниться с классическим, поскольку последнее дает не только и не столько навыки применения, сколько способность к свободному освоению любого материала и его анализу. Негативное влияние выше изложенного отношения наблюдается сегодня в снижении образованности людей, утрате их интереса к обучению и просвещению, замене духовных ценностей материальными, что происходит вследствие утраты подлинной ценности университетов. Это может привести к вырождению университета и высшего образования до уровней ПТУ, где навыки – изначальная цель.

Мы видим необходимость переоценки ценности университета, дабы сохранить университеты в их первоначальном статусе, ценном для общества.

Серейчикас Д.В.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Гносеологическая концепция Джорджа Беркли: между субъективизмом и объективизмом

За всю историю философии было предложено множество различных гносеологических концепций, но одной из самых интересных представляется концепция английского философа Джорджа Беркли. Смолоду он вступает в борьбу с материализмом, затрагивая не отдельные его проявления, а непосредственно понятие материи. Уже в своей ранней работе «Опыт новой теории зрения» (1709г.), он затрагивает эти аспекты. Философ выдвигает мысль об абсурдности абстракции пространства, утверждая, что так же обстоит дело и с материей. Он продолжает развивать свою мысль в «Трактате о принципах человеческого знания» (1710г.), и диалоге «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713г.)

Именно трактат «О принципах человеческого знания» мне бы хотелось подробно рассмотреть. В нем Джордж Беркли раскрывает основные причины заблуждений в науках, говоря о некоторых ложных принципах, на которых настаивает человек. Он считает, что они выступают в роли ошибочных положений, образующих препятствия, преграждающие путь к познанию. Ложные принципы уже содержатся в нашей речи, мы пользуемся ими, не задумываясь и не пытаясь поставить их под сомнение. Одним из таких ложных представлений является вера человека в абстрактные идеи. Ученый отрицает существование таких идей, обосновывая это тем, что чувственное восприятие не может охватывать то, чего нет. Ведь если разобраться, мы не можем мыслить то, что никогда не видели, не слышали, не осязали, одним словом не воспринимали. Для того, чтобы попытаться представить абстрактную идею, нам нужно отказаться от состояния вещи и представить лишь её качество, что, определенно невозможно¹, потому что помыслить цвет, предполагая его неокрашенность исключено. Ведь цвет, является объектом чувственного познания и мы воспринимаем его с учетом его окрашенности, которая в данном случае является основополагающей. И, как следовало ожидать, цвет, без своей главной характеристики уже не будет являться цветом, он будет бессмыслен. Таким образом, мы можем говорить о том, что абстрактность не является возможной. Однако, как утверждает Беркли, в основе понятия материи лежит как раз отвлеченная от частных свойств вещей, абстрактная идея общего для них субстрата. Что, как уже говорил ученый, невозможно, ведь для восприятия такого субстрата у нас просто не может быть чувств. Мы можем воспринимать

¹ Беркли Дж. Сочинения // Трактат о принципах человеческого знания. М., Мысль, 1978. С. 5-7. Так как в данном тексте мы опираемся исключительно на этот трактат, то ссылки на тезисы будут даваться непосредственно в тексте.

сумму отдельных ощущений, потому что можем воспринимать эти ощущения по отдельности. Абстрактное же понятие, просто не может быть нами воспринято, т.к. «быть воспринятой», значит «быть в восприятии», буквально там находиться в качестве идеи. Что же касается понятия общей идеи, то от нее, безусловно, отказываться нельзя, ведь она вполне восприимаема. Таковой будет являться идея, ранее частного характера, представляющая или заменяющая все другие частные идеи того же рода (часть I, § 12, § 126).

Продолжая размышлять о ложных принципах, Беркли приходит к выводу, что сам язык является их источником (введение, § 18- § 21). На этом основании философ решает в своем исследовании сделать их употребление гораздо меньшим, путем ограничения своих мыслей своими же, освобожденными от слов, идеями (введение, § 21, § 22).

Что касается самих идей, то ученый дает достаточно точное обоснование им, под идеями он понимает объекты человеческого познания (часть I, § 1). А так как человеческое познание философ видит исключительно в сенсуализме, то и познаются эти идеи, естественно, так же. Все эти идеи, или ощущения находятся в духе. «Под словом «дух» мы разумеем лишь то, что мыслит, хочет и воспринимает» (часть I, § 138). Дух-это я, как душа, духовная субстанция (часть I, § 139). Соответственно, по Беркли, все вещи не имеют существования вне духа (часть I, § 6). Однако под этим существованием понимается непосредственное восприятие вещи (§ 45-§ 47), т.е. качества находятся в духе лишь постольку, поскольку они воспринимаются им (часть I, § 49). Из этого следует, что реальность вещей не отрицается (часть I, § 91). Потому что вещи, воспринимаемые в ощущениях, являются внешними по отношению к происхождению, поскольку они порождаются не изнутри самим духом, а запечатлеваются в нем духом, отличным от того, который их воспринимает (часть I, § 90). Но можно оговориться, «человеческий дух не воспринимается в ощущениях, т.к. он не есть идея...»¹

После вышеизложенного, возвращаясь к понятию материи, можно сказать о том, что некоторые обосновывают существование материи, как немыслящей субстанции, за счет разделения качеств на первичные и вторичные, где вторичные не являются существующими вне духа, а первичные же наоборот, могут существовать лишь вне него (часть I, § 9). Беркли же не согласен с разделением качеств, подразумевая под первичными протяжение, форму, движение, покой, вещественность или непроницаемость, а также число, он не может согласиться с тем, что все эти качества могут быть познаны иначе как через чувственное восприятие. Из этого следует, что они также являются идеями, а идея, в свою очередь, может существовать лишь в мыслящей субстанции, т.е. в духе. Именно поэтому философ считает разделение качеств на вторичные и первичные ошибочным. Так же можно сказать о том, что понятие материи употребляется для обозначения немыслящего субстрата качеств и акциденций, в котором, якобы, эти последние существуют вне духа

¹ Там же. Ч. I, § 148: «...каждая вещь, которую мы видим, слышим, осязаем или каким-либо путем воспринимаем в ощущении, есть знак или действие божественного всемогущества, подобно тому как и в наших восприятиях тех движений, которые производятся людьми»

(часть I, § 73). «Сами материалисты соглашаются, что материя была придумана лишь для того, чтобы быть носителем акциденций, и что с полным прекращением этого основания можно ожидать, что ум естественно и без всякого сопротивления откажется от веры в то, что было построено исключительно на указанном основании, тем не менее этот предрассудок так глубоко вкоренился в наши мысли, что мы едва в состоянии разделаться с ним...» (часть I, § 74). Философ настаивает на том, что ошибочные положения, образующие препятствия перед ученым есть ни что иное как некое злоупотребление речи, что и является причиной «трудного умозрения и бесчисленного заблуждения» (введение, § 6).

Мы вполне подробно рассмотрели основные положения концепции Джорджа Беркли, теперь же хотелось бы взглянуть на них, с другой стороны. Ни для кого не является секретом, что его теории представляются науке в рамках субъективного идеализма. Действительно ли человека, посвятившего свою жизнь служению богу и яростно отстаивающего идеализм можно практически обвинить в солипсизме? Ведь по сути Беркли не входит в крайности, он действительно говорит о чувственном познании как об отражении мира, мира объективного. Существование бытия объектов для него есть лишь в той мере, в которой субъект их познает. Но разве можно сделать из этого вывод, что он говорит об этом восприятии как об исключительно индивидуальном сознании? Или же полностью отрицает объективную реальность? Напротив, он не отвергает реальность существования вещей (часть I, § 90), и не заставляет своего читателя буквально заикливаться на личном чувственном восприятии. Ученый всего лишь называет наши ощущения и то, что они нам дают идеями, находящимися в нас. Да, он не признает существование материи, как неизвестного носителя, но делает предположение о том, что она может являться для нас невосприимчивой, как цвета для слепорожденного (часть I, § 77). При этом философ говорит о реальности духовных субстанций, о реальности бога, как о высшей духовной субстанции. Так же Беркли признает, что душа является непознаваемой, ибо она не есть идея, но оговаривается, что воспринимая различные движения, изменения, сочетания идей, показывающие существование других деятелей, в совокупности дают некие знаки того, что существуют и другие духовные субстанции (часть I, § 145-§ 146). О которых философ в своем трактате упоминает не один раз, говоря прежде о связи этих других мыслящих субстанций с вещами. «Так, когда я закрываю глаза, то вещи, которые я видел, могут продолжать существовать, но только в другом духе» (часть I, § 90). Всё это дает нам право полагать, что концепцию Джорджа Беркли можно рассматривать в рамках не только субъективного, но объективного идеализма.

Суровягин Д.П.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

От текста к дискурсу: прагматизация теории или формализация практики?

Со времён возникновения *лингвистики текста* и *дискурс-анализа*¹ проблема точного определения понятий «текст» и «дискурс» актуальна как в указанных научных подходах, так и в области философии, «лингвистический поворот» которой исторически предопределил семантико-синтаксические и прагматические исследования языка. Поначалу лингвистика текста и дискурс-анализ преследовали различные цели: первый подход предназначался для работы с отдельными текстами, а второй – с текстами в контексте. Впоследствии эти две дисциплины сблизились настолько, что в эмпирическом анализе их перестали различать. Однако на теоретико-методологическом уровне необходимо проводить разграничения данных исследовательских областей, чтобы эффективно и безошибочно использовать соответствующие методы анализа текстов и дискурсов. Попыткой такой дистинкции является эта статья.

1. Текст

Обычно тексты понимаются как длинные цепочки символов в письменной форме (газеты, письма, книги и т.п.). В лингвистике принят другой концепт текста, согласно которому текст – это любой тип коммуникативного высказывания. Поэтому текст и дискурс можно разграничить на основе чётких лингвистических критериев, относящихся к синтаксическим и семантическим внутритекстовым связям. В соответствии с этими критериями, текстом можно считать разговор, заметку в газете или надпись на стене. Широкое определение коммуникации как формы действия восходит к концепции «языковых игр» *Л. Витгенштейна*², которая обусловила возникновение критической теории и оригинального понятия коммуникации у *Ю. Хабермаса*. Также можно сослаться на теорию речевой активности *А.Н. Леонтьева*³, где к аспекту действия добавляется аспект знания. Эти два подхода имеют разные истоки: западный берёт начало в философии, советский – в психологии. Однако в обоих подходах подчёркивается фундаментальность функции речевого действия и говорения как некой формы деятельности или способа жизни.

Одно из самых распространённых определений текста принадлежит австрийским лингвистам *Рудольфу де Богранду* и *Вольфгангу Дресслеру*⁴. Согласно их подходу, текст – это *коммуникативное событие*, удовлетворяющее следующим семи критериям:

1. *Связность* характеризует компоненты внешней формы текста (т.н. поверхности текста), поэтому о ней принято говорить как о *синтаксической текстовой связности*. Под связностью понимаются те функции, которые отвечают за создание связей между синтаксическими элементами текста. Средствами, обеспечивающими связность, являются: а) *повторение* лексических элементов, которое формирует структуру текста; б) *анафора*,

¹ См.: Renkema, Jan. *Discourse Studies. An Introductory Textbook*. Amsterdam: Benjamins, 1993. – P. 30–36.

² Wittgenstein, Ludwig. *Werkausgabe*, Bd. 1: *Tractatus logico-philosophicus*, *Tagebücher 1914 – 1916*, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984. – S. 250.

³ См.: Леонтьев А.Н. Категория деятельности в современной психологии // *Вопросы психологии*, 1979, № 3.

⁴ См.: Beaugrande, Robert de & Dressler, Wolfgang U. *Einführung in die Textlinguistik*. Tübingen: Niemeyer, 1981. – S. 10.

подчеркивающая то, что было сказано раньше, и *катафора*, указывающая на то, что последует дальше в тексте; в) *эллипсис*, благодаря которому элементы структуры вписываются в коммуникативную ситуацию; г) *конъюнкции*, которые показывают наличие отношений и связей между ситуациями; д) и др.

2. *Целостность* (семантика текста) определяет значение текста. Зачастую она оформляется такими элементами, которые не требуют лингвистической реализации (в случае, когда невыраженные в тексте когнитивные структуры подразумеваются и влияют на восприятие). По мнению де Богранда и Дресселера, известные «концепты» (значения) связаны посредством «отношений» и реализованы во внешней форме текста (например, *причинность* – это одно из таких отношений, позволяющее какому-то событию или ситуации влиять на другие события или ситуации).

3. *Интенциональность* задаётся целью автора текста, т.е. тем, что он намеревается сделать с помощью текста.

4. *Приемлемость* означает, что в данной ситуации реципиент должен распознать текст как таковой; этот критерий определяет степень, до которой слушатель или читатель ожидает полезность и релевантность текста.

5. *Информативность* определяется количеством новой или ожидаемой информации в тексте, в связи с чем возникают вопросы о качестве этой информации и ее структуре.

6. *Ситуационность* понимается как особая важность структуры разговора и общей речевой ситуации в создании текста, поскольку только определённые типы коммуникации и разговорные стили воспринимаются как ситуативно и культурно приемлемые.

7. *Интертекстуальность* как критерий текста имеет два значения: во-первых, она предполагает, что текст связан с предшествующим или параллельным дискурсом; во-вторых, она означает, что существуют формальные критерии, связывающие тексты между собой в определённых жанровых рамках.

Таким образом, мы видим, что только первые два критерия (связность и целостность) действительно по отношению к самому тексту и могут быть названы *внутритекстовыми* критериями. Остальные пять критериев суть *внешнетекстовые* критерии, отсылающие нас к понятиям контекста, дискурса, субъекта. Здесь мы можем выделить первое отличие традиционной лингвистики текста от дискурс-анализа, а именно: в лингвистическом подходе преобладает исследование связности и целостности (т.е. синтаксиса и семантики) текста, тогда как внешнетекстовые факторы остаются за пределами рассмотрения. В дискурс-анализе считается, что, наоборот, внешние по отношению к тексту факторы наиболее важны, а феномены связности и целостности – это всего лишь результат определённой комбинации внешних факторов.

2. Дискурс

Понятие «дискурс» как в общепринятом, так и в философском употреблении, включает в себе большое разнообразие значений, которые часто могут быть истолкованы как противоречивые. Эту ситуацию подчёркивал М.

Фуко: «Итак, наконец-то удалось не сузить очень изменчивое значение понятия “дискурс”, а дополнить его. Иногда я трактую его как общую область для всех высказываний, иногда – как некую отдельную группу утверждений, а иногда – как регулируемую практику, которая объясняет определённое количество утверждений»¹. Заметим, что этимологически слово «дискурс» происходит от латинского «discurrere» – «бегать туда-сюда, в разные стороны, бывать повсюду»². Средневековое латинское «discursus», помимо разговора, означало также «споры» и «разговорчивость», а позднее – «орбиту» и «движение»³. По видимому, Фома Аквинский впервые начал использовать этот термин в философии, подразумевая под ним нечто вроде интеллектуального рассуждения. «Дискурсивный» путь, т.е. «путь рассуждения», он противопоставлял «simplici intuitii» – «просто интуитивному». «Дискурсивный» значит «обнаруженный посредством понятий и мышления в понятиях». Аналогичное противопоставление мы находим у Т. Гоббса, Г. Лейбница и И. Канта, которые считали человеческую мысль чисто дискурсивной. Современный исследователь из венского университета Э. Васс⁴ выделяет следующие значения понятия «дискурс»:

1. Речь, разговор, дискуссия;
2. Дискурсивная презентация мыслей путём ряда утверждений;
3. Высказывания или утверждения, последовательность высказываний;
4. Последовательность мыслей и способ её получения (поэтический, научный, религиозный дискурсы);
5. Регулируемое правилами поведение, приводящее к последовательности или системе утверждений (М. Фуко);
6. Практикуемый разговорный язык (П. Рикёр);
7. Языковой универсум;
8. Дискуссия и оспаривание критерия валидности с целью добиться соглашения между участниками дискурса (Ю. Хабермас).

Эти значения мы привели только для ознакомления с «многоплановостью» дискурса, но для нашей задачи методического разграничения текста и дискурса, целесообразно выбрать одно, наиболее специфическое и широко используемое в науке и философии значение. В качестве такового мы выбрали определение нидерландского лингвиста Тёна ван Дейка, который представил дискурс как *текст в контексте* и как *событие, которое необходимо описывать эмпирически*⁵. Важно, что *дискурс* понимается ван Дейком как *действие*. Главным для дискурса является его самодостаточность и акт коммуникации. Такое определение приводит к сложному вопросу – как выделить *единицу дискурса*? По причине интертекстуальности, т.е. неразрывной связности множества дискурсов,

¹ Фуко, Мишель. Археология знания. – К.: Ника-Центр, 1996. – С. 40.

² Петрученко О. Латинско-русский словарь. Репринт IX-го издания. М., 1914. – С. 196.

³ Vogt, Rudolf. Zwei Modelle zur Analyse von Diskursen // Rudolf Vogt (ed.), Über die Schwierigkeit des Verständigem beim Reden: Beiträge zur einer Linguistik des Diskurses. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987. – S. 16.

⁴ Vass, Elisa. Diskursanalyse als interdisziplinäres Forschungsgebiet. Universität Wien: Diplomarbeit, 1992. – S. 9.

⁵ См.: Van Dijk, Teun A. Text and Context. Exploration in the Semantics and Pragmatics of Discourse. London: Longman, 1977.

решение о выделении единицы дискурса принимается исследователем субъективно, в соответствии с проблемой, которую он перед собой ставит. Удобное для наших целей понятие дискурса используется в критическом дискурс-анализе. Так, Рут Водак, профессор прикладной лингвистики и дискурс-анализа в Венском университете, пишет: «Критический дискурс-анализ рассматривает дискурс – язык, используемый в речи или письме – как форму “социальной практики”. Дискурс как социальная практика предполагает диалектическую взаимосвязь между определённым дискурсивным событием и ситуацией(ями), институтом(ми), и социальной структурой(ами), которые задают его структуру – они формируют дискурсивное событие, но также дискурсивное событие формирует их. То есть, дискурс социально конституирующ, так же как и социально конституирован – он конституирует ситуации, объекты знания, социальные идентичности людей, групп и их взаимоотношения. Он конституирует – в смысле помогает поддерживать и воспроизводить социальный статус-кво и, в то же время, способствует его трансформации»¹.

Таким образом, дискурс представляется как то, что конституирует (формирует) реальность. Здесь становится очевидной непосредственное отношение дискурса к вопросам власти и идеологии, поскольку дискурсивные практики могут иметь существенные идеологические результаты.

3. Текст и/или дискурс

Во всём вышесказанном не будет существенного момента научной новизны, если мы не рискнём выразить некоторые соображения по поводу традиций понимания искомых понятий и перспектив философско-методологического исследования в данной междисциплинарной области. Принимаясь рассматривать названные подходы спекулятивно и с компаративистской целью, мы вынуждены обратить внимание на две примечательные особенности: *во-первых, отсутствует универсальный критерий*, с помощью которого можно было бы чётко разделить понятия «текст» и «дискурс», вследствие чего нужно признать эти понятия *контекстуальными и конвенциональными*. *Во-вторых*, в лингвистических подходах наблюдается тенденция *теоретизировать* понятие «дискурс», т.е. определять его на основе верифицируемых критериев и выделять область исследования дискурса как область отличную от текстологических исследований; напротив, в социальных науках и философии стремятся либо *редуцировать* текст к дискурсу, либо определить дискурс как родовое по отношению к тексту понятие, каковая стратегия неизбежно связана с обнаружением *прагматических* следствий и аспектов традиционных лингвистических теорий.

Поясним на примерах. Богранд и Дресслер утверждают, что в каждом случае определения конкретного текста необходимо применять все семь критериев, если мы вообще хотим говорить о тексте. Это вызвало множество

¹ Wodak, Ruth. Disorders of Discourse. London: Longman, 1996. – P. 15.

споров, поскольку – как отмечает Ян Ренкема¹ – третий, четвёртый и пятый критерии субъективны и зависят от отдельных наблюдателей. Эти критерии не выявляют предсказуемых и объективируемых различий между текстами, которые подлежат точному определению. Как следствие, любое высказывание может быть текстом в каком-то контексте. Ван Дейк определял текст подобно де Богранду и Дресслеру, руководствуясь идеей, что «только те последовательности предложений, которые имеют макро-структуру, ... можно считать текстами»². Под «макро-структурой» у него понимается лежащая в основе тематическая и пропозициональная структура, позволяющая тексту быть единым целым. Далее Ван Дейк предлагает множество ограничивающих факторов, которые позволяют любую последовательность предложений в отдельном случае вновь считать текстом. Эти проблемы преодолеваются в чисто функциональном определении текста у М. Холлидея³, который полагает, что главной единицей исследования должна стать социальная интеракция, и акцентирует внимание на текстах, лингвистической системе и речевой ситуации. С точки зрения Холлидея, не может быть «не-текстов», как это думают Богранд и Дресслер, поскольку «понятие “текст” не предопределено по своей сути». Всё, что имеет значение в определённой ситуации, можно назвать текстом: «Так, под текстом мы понимаем непрерывный процесс семантического выбора»⁴.

Наиболее ярким примером теоретической разработки прагматических аспектов текста является функциональная прагматика *Конрада Элиха* и *Йохена Ребайна*. На наш взгляд, функциональная прагматика является развитием предложенной *Р. Карнапом* идеи лингвистической прагматики⁵. Но как метод анализа текста функциональная прагматика оформилась в 1970-х гг. в исследовательской группе действие-центрированной прагматики *Дитера Вундерлиха*⁶. Понятие «прагматика» здесь базируется на комбинации логических и семиотических идей, критической точки зрения на теорию речевого акта и анализ дейксиса. Важно заметить, что прагматические аспекты здесь не просто добавляются к не-прагматическому пониманию лингвистических форм, а указывают на действенное основание использования лингвистической системы⁷. Поэтому функциональная прагматика зачастую рассматривается как реакция на процесс «компенсации потери» в лингвистике, проявляющийся в создании таких новшеств, как прагмалингвистика, психолингвистика и т.п. В отличие от этих направлений, функциональная прагматика не добавляет что-то новое к лингвистической теории, а обращается к перформативной теории языка и способам её использования. Это подход,

¹ Renkema, Jan. *Discourse Studies. An Introductory Textbook*. Amsterdam: Benjamins, 1993. – P. 36.

² Van Dijk, Teun A. *Text and Context. Exploration in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. London: Longman, 1977. – P. 48.

³ См.: Halliday, Michael A.K. *Language and Social Semiotic*. London: Arnold, 1978. P. 23 – 25.

⁴ Там же: С. 23.

⁵ См.: Карнап Р. О некоторых понятиях прагматики // Карнап Р. *Значение и необходимость*. М.: Издательство иностранной литературы, 1959. С. 353 – 356.

⁶ См.: Wunderlich D. (ed.) *Linguistische Pragmatik*. Frankfurt: Adienaeum. 1972.

⁷ Ehlich K., Rehbein J. *Muster und Institution. Untersuchungen zur schulischen Kommunikation*. Tübingen: Narr. S. 46.

основанный на специфической теории действия, с собственными аналитическими инструментами.

Подводя итоги, скажем, что тенденция теоретизировать дискурс, т.е. описать с помощью искусственно сконструированного метаязыка и соответствующих инструментов анализа все поддающиеся описанию прагматические аспекты языковой структуры, берёт своё начало в континентальной традиции аналитической философии и лингвистики. Этот подход не может быть отброшен на основании ходячих представлений о том, что «всё», якобы, «усложнилось» в «условиях постмодернизма», стало сугубо «неопределённым» и т.п. Теория текста является основой для всех эффективных методов изучения дискурса и социальных практик. Среди таковых можно выделить функциональную прагматику, метод анализа текста SYMLOG, нарративную семиотику, конверсационный анализ, контент-анализ, обоснованную теорию, теорию различий и, собственно, критический дискурс-анализ. Если попытка описать текст во всей его сложности привела исследователей к необходимости рассмотрения дискурса как социальной практики, то это не значит, что аналитические методы «изжили себя». Напротив, существующее разнообразие подходов к описанию дискурсов – это прямое следствие критической работы в области теории текста, следствие, доказывающее необходимость и эффективность такой работы.

Сычев В.Б.

СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Истина в уголовном судопроизводстве и ее философская характеристика

Проблема истины имеет важное значение в уголовном процессе, так как с ней связаны его цели, задачи, принципы и назначение.

Одной из таких проблем является место истины в уголовном процессе. Данная проблема заключается в отнесении истины к целям или принципам уголовного процесса.

Ю.К. Орлов отмечает, что никакое положение не может быть одновременно и целью уголовного процесса, и его принципом, поскольку цель – это желаемый результат деятельности, а принцип определяет средства или условия его получения¹.

По мнению Ю.К. Орлова, установление истины является промежуточной целью и необходимым условием достижения любой общей цели уголовного процесса. Без получения какого-либо знания невозможно принятие никакого решения по уголовному делу. Если же истина не будет установлена, то в лучшем случае останется недостигнутой конечная цель уголовного процесса и не будет получено никакого положительного результата, в худшем будет получен отрицательный результат, прямо противоположный желаемому.

¹ См.: Орлов Ю.К. Проблемы истины в уголовном процессе // Государство и право. 2007. № 3. С. 50.

Поэтому истина, хотя и является промежуточной целью, определяет достижение всех остальных и в конечном счете решает исход производства по уголовному делу¹.

З.З. Зинатуллин отмечает, что «являясь разновидностью человеческого познания, уголовно-процессуальное доказывание стремится к достижению объективной истины, установление которой является его целью»²

В.И. Зажицкий также считает, что истина является целью доказывания³, а «судопроизводство и правосудие существуют для того, чтобы оберегать истину. Отступление от нее приводит к серьезным ошибкам в правовой сфере, которые порой невозможно исправить. Поэтому в судебно-следственной практике делается все для того, чтобы путем установления истины по уголовным делам избежать ошибок»⁴.

По мнению В.С. Овсянского и И.В. Овсянского, установление судом истины следует рассматривать не как самоцель, а как обстоятельство, повышающее эффективность уголовного судопроизводства⁵.

Таким образом, истина является целью познавательной деятельности в уголовном процессе, к которой должен стремиться суд. Однако эта цель в уголовном процессе является не главной, а промежуточной, только при достижении которой достигаются цели, указанные в статье 6 Уголовно-процессуального кодекса РФ⁶.

Для того, чтобы защитить права и законные интересы лиц и организаций, потерпевших от преступления, необходимо установить, что преступление имело место. Чтобы защитить личность от незаконного и необоснованного обвинения и осуждения, можно установить, что отсутствовало событие преступления, лицо к нему не причастно или невиновно в его совершении. Назначение справедливого наказания невозможно без установления истины. Отказ от уголовного преследования невиновных может осуществляться на основании установления их невиновности.

Однако в силу презумпции невиновности лицо считается невиновным, если имеются неустранимые сомнения в его виновности. Таким образом, отказ от уголовного преследования невиновных и защита личности от незаконного и необоснованного обвинения и осуждения может осуществляться и при недостижении истины. Это не означает, что достижение истины противоречит защите от обвинения. Она может быть осуществлена как при установлении, так и при неустановлении истины, Поэтому установление истины является одним из способов защиты от необоснованного обвинения и осуждения.

Таким образом, можно подразделить цели уголовного судопроизводства

¹ Там же.

² Зинатуллин З.З. Уголовно-процессуальное доказывание. Ижевск, 1993. С. 61.

³ См.: Зажицкий В.И. Истина и средства ее установления в УПК РФ: теоретико-правовой анализ // Государство и право. 2005. № 6. С. 70.

⁴ Там же. С. 71.

⁵ См.: Овсянский В.С., Овсянский И.В. Истина перестала быть критерием, и это хорошо. Проблема цели уголовно-процессуального доказывания на стадии судебного разбирательства. // Закон. 2004. № 4. С. 114.

⁶ Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации от 18.12.2001 N 174-ФЗ. // СЗ РФ. 24.12.2001. N 52 (ч. I). ст. 4921.

на достигаемые только при установлении истины и достигаемые как при ее установлении, так и при неустановлении. В первом случае достижение истины необходимо, во втором возможно.

К первой группе целей относятся защита прав и законных интересов лиц и организаций, потерпевших от преступления и назначение справедливого наказания, а ко второй – защита личности от незаконного и необоснованного обвинения и отказ от уголовного преследования невиновных.

Следует отметить, что принципы уголовного процесса занимают различное положение по отношению к истине, на что обращает внимание Ю.К. Орлов. По мнению автора, они подразделяются на препятствующие достижению истины – тайна переписки, неприкосновенность жилища, нейтральные – право на рассмотрение дела тем судом, к подсудности которого отнесено дело и способствующие установлению истины – свобода оценки доказательств¹.

И.Л. Петрухин отмечает, что процессуальные гарантии затрудняют отыскание истины, поскольку требуют соблюдать права человека при ее отыскании. Но если эти гарантии соблюдены, то выводы следствия и суда гораздо более достоверны, чем при произвольном ведении процесса².

Такое различное положение принципов по отношению к достижению истины обусловлено тем, что истина является не главной, а одной из целей уголовного процесса. Поэтому отступление от ее достижения вполне оправданно ради достижения других целей.

Истина может быть получена не любыми, а лишь соразмерными средствами. В процессе ее достижения не могут страдать другие, более высокие, социальные ценности³.

Еще одной проблемой является характер истины, достигаемой в уголовном процессе – относительной или абсолютной, материальной или формальной, процессуальной.

По мнению Ю.К. Орлова, в уголовном судопроизводстве получается знание, не обладающее признаками исчерпывающей полноты и абсолютной точности. По его мнению истину в уголовном процессе также нельзя считать относительной, так как относительность истины предполагает ее последующее уточнение и дополнение, а в уголовном процессе зафиксированная в приговоре истина представляет собой конечный итог познания. Поэтому характеристики абсолютности и относительности к уголовно-процессуальной истине неприменимы⁴.

И. Л. Петрухин считает, что применение категорий абсолютно-относительной истины в отношении уголовного процесса бессмысленно⁵.

По мнению З.З. Зинатуллина, достигаемая в уголовном процессе истина не может быть охарактеризована только как абсолютная в силу своей

¹ См.: Орлов Ю.К. Проблемы истины в уголовном процессе // Государство и право. 2007. № 3. С.51.

² Петрухин И.Л. Истина, достоверность и вероятность в суде // Юридический мир. 2003. № 8. С. 24.

³ См.: Там же.

⁴ См.: Орлов Ю.К. Проблемы истины в уголовном процессе // Государство и право. 2007. № 3. С.53.

⁵ См.: Петрухин И.Л. Истина, достоверность и вероятность в суде // Юридический мир. 2003. № 8. С. 17.

неполноты, ограниченности предмета. Законодатель не требует выяснения всех фактов, относящихся к преступлению, ограничиваясь лишь теми, которые соответствуют признакам состава преступления. В то же время уголовно-процессуальная истина имеет абсолютный характер, так как точно соответствует правильно познанным обстоятельствам уголовного дела. Таким образом достигаемая в уголовном процессе истина носит и абсолютный, и относительный характер¹.

По мнению Т.С. Балугина, И.Н. Белохортова и П.Г. Воробьева, относительная истина не подходит для фигурирования в уголовном процессе².

Н. П. Кириллова считает, что выводы суда о доказанности события преступления, участия в нем подсудимого и его виновности должны быть абсолютными³.

Объективная истина – это такое содержание человеческих знаний, которое не зависит от воли и желаний субъекта. Истина не конструируется по воле и желанию людей, а определяется содержанием отражаемого объекта, что и обуславливает ее объективность⁴.

Объективность истины обусловлена тем, что объект познания существует вне человеческого сознания, и его свойства не зависят от познающего⁵.

По мнению З.З. Зинатуллина, объективная истина – это соответствие реальной действительности выводов следственных, прокурорских и судебных органов по расследуемому и разрешаемому уголовному делу о наличии или отсутствии искомых (устанавливаемых) фактов, их юридически значимых свойствах и о мере юридической ответственности виновного⁶.

По мнению А.А. Козявина, в отличие от объективной истины, истина, получаемая в деятельности по уголовному делу, может быть признана только юридической, то есть содержащей выводы, соответствующие исследуемым судом доказательствам. Результат же судопроизводства следует именовать именно истиной, ибо познание проводилось согласно общепринятым на данный момент времени социумом методологии и критериям истинности⁷.

Н.П. Кириллова считает, что закон требует установить в ходе судебного разбирательства юридическую (формальную, процессуальную) истину. Когда стороны и суд принимают все установленные законом меры для полноценной реализации своих функций, объективная истина по делу не только может, но и должна быть установлена⁸.

В то же время, как отмечает Д.А. Якупов, когда по делу достигается

¹ Зинатуллин З.З. Уголовно-процессуальное доказывание. Ижевск, 1993. С. 61.

² Балугин Т.С., Белохортов И.Н, Воробьев П.Г. Об «исчезновении» истины в российской правосудии. // Российская юстиция. 2009. № 11. С. 55.

³ Кириллова И.Л. Состязательность судебного разбирательства и установление истины по уголовному делу // Правоведение. 2008. № 1. С. 100.

⁴ Философский словарь / Под ред. М.М. Розенталя. М., 1972.

⁵ Петрухин И.Л. Истина, достоверность и вероятность в суде // Юридический мир. 2003. № 8. С. 17.

⁶ Зинатуллин З.З. Уголовно-процессуальное доказывание. Ижевск, 1993. С. 61.

⁷ Козявин А.А. Социально-правовые проблемы уголовно-процессуального познания. // Государство и право. 2010. № 1. С. 85.

⁸ Кириллова И.Л. Состязательность судебного разбирательства и установление истины по уголовному делу // Правоведение. 2008. № 1. С. 99-100.

только процессуальная истина, это значит, что права кого-либо из участников уголовного судопроизводства нарушены, а значит человек не может ощущать себя высшей ценностью, что порождает недоверие к государству и правовой нигилизм¹.

В. М. Быков и Г. А. Печников считают, что в таком случае права личности могут быть принесены в жертву состязательному противостоянию обвинения и защиты. Действительно неинновного суд может осудить, а виновного – оправдать².

Если основной признак классической истины – ее соответствие объективной реальности – отброшен, то истиной является и заведомо неправильный вывод, например осуждение невиновного, если при этом соблюдена вся процессуальная процедура. При формальной трактовке истины как юридической (процессуальной), может быть сколько угодно противоречивых решений, являющихся истинными, если при их принятии соблюдены все процессуальные правила³.

А.Ф. Кони отмечал, что «Задача уголовного суда состоит в исследовании преступного деяния и в справедливом приложении к человеку, признанному виновным, карательного закона. Но суд не механизм и не отвлечение от жизни, а живой и восприимчивый организм, приходящий в самое непосредственное и богатое разнообразными последствиями соприкосновение с явлениями общежития. ... На различных ступенях уголовного процесса, исследуя преступное дело и связывая с ним личность содеятеля, оценивая его вину и прилагая к ней меру уголовной кары, наблюдая, чтобы эта оценка была совершаема по правилам, установленным для гарантии как общества, так и подсудимого, судья призван прилагать все силы ума и совести, знания и опыта, чтобы постигнуть житейскую и юридическую правду дела. ... Как бы хороши ни были правила деятельности, они могут потерять свою силу и значение в неопытных, грубых или недобросовестных руках»⁴.

На первый взгляд в пользу формальной теории уголовно-процессуальной истины говорит институт недопустимых доказательств, указанный в ч. 2 ст. 50 Конституции РФ и ст. 75 УПК РФ⁵. Однако признание доказательств недопустимыми – это требование принципа законности, ограничивающего познавательные возможности в уголовном процессе, а не указание на особую природу истины в уголовном процессе. В данном случае не формулируется особая концепция истины, а допускается отступление от нее в пользу ценностей более высокого порядка – прав человека и верховенства права. Недопустимость доказательств приводит к юридической фикции, когда виновность может быть

¹ Якупов Д.А. К вопросу об истине в уголовном процессе // Правовая политика и правовая жизнь. 2008. №1. С. 179.

² Быков В.М., Печников Г.А. Об установлении истины в уголовном судопроизводстве // Журнал российского права. 2004. № 4. С. 53.

³ См.: Орлов Ю.К. Проблемы истины в уголовном процессе // Государство и право. 2007. № 3. С.54-55.

⁴ Кони А.Ф. Нравственные начала в уголовном процессе. // Кони А.Ф. Избранные труды и речи. Тула. 2000. С. 79.

⁵ Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации от 18.12.2001 N 174-ФЗ. // СЗ РФ. 24.12.2001. N 52 (ч. I). ст. 4921.

истинной, но не доказанной в установленном законом порядке. Тогда происходит не установление истины, а отступление от нее во имя других ценностей, более значимых с точки зрения конституционного и уголовно-процессуального права.

Важным является вопрос о концепции истины, применяемой в уголовном процессе. Утилитарная концепция истины вряд ли применима к уголовному судопроизводству, так как непонятно, какой результат в уголовном процессе считать положительным и как такую положительность устанавливать. Когерентная теория истины также трудноприменима к уголовно-процессуальной деятельности, поскольку согласованными и непротиворечивыми могут быть версии обвинения и защиты.

Наиболее применимыми в сфере уголовного судопроизводства являются корреспондентная и герменевтическая теории истины. Корреспондентная – при установлении судом обстоятельств, имеющих значения для дела и квалификации преступления, то есть при фактической и юридической оценке события преступления, как соответствие выводов суда существовавшим в реальности фактам и их правовой природе. Герменевтическая – при познании судом фактов прошлого из показаний очевидцев – свидетелей, потерпевших, подозреваемых, обвиняемых, как соответствие представлений суда о данных показаниях тому, что лица, их дававшие, стремились в них заложить.

Спорным является вопрос о конвенциональной природе истины в уголовном процессе. На первый взгляд, в ее пользу говорит презумпция невиновности. Суд, установив, что имеются неустранимые сомнения в виновности лица, трактует это обстоятельство в пользу обвиняемого и считает его невиновным. Однако в данном случае происходит не установление истины, а констатация невозможности ее установления в процессуальном порядке. А поскольку истину установить не удастся, вступает в действие презумпция невиновности. Таким образом, презумпция невиновности существует за рамками установления истины. Поэтому следует обратить внимание на то, что обвиняемый считается, а не является невиновным, пока его вина не установлена вступившим в законную силу решением суда. Суд, придя к выводу о сомнительности обвинения, объявляет обвиняемого невиновным руководствуясь такими целями судопроизводства, как защита прав человека и защита личности от необоснованного обвинения и осуждения.

При этом, как отмечает А.Ф. Кони, «С сомнением надо бороться – и победить его или быть им побежденным, так, чтобы в конце концов, не колеблясь и не смущаясь, сказать решительное слово "виновен" или "нет"...»¹.

Как отмечают А.А. Большаков и М.А. Днепровская, общественная опасность, противоправность, а равно другие юридические признаки деяния, являются свойственными ему чертами независимо от данной судом оценки. Деяние или является преступлением, или нет, обвиняемый виновен или невиновен независимо от признания судом деяния преступным, а обвиняемого

¹ Кони А.Ф. Нравственные начала в уголовном процессе. // Кони А.Ф. Избранные труды и речи. Тула. 2000. С. 84.

виновным. Если законные действия суд ошибочно признал преступными, они от этого не станут преступлениями, а если суд не нашел состава преступления в деянии, то от этого деяние не утратит характер преступного, а лицо не станет невиновным¹.

В уголовном процессе существует институт особого порядка судебного разбирательства при согласии обвиняемого с предъявленным ему обвинением. При таком порядке обвиняемый вправе с согласия прокурора и потерпевшего заявить о согласии с предъявленным ему обвинением и ходатайствовать о постановлении приговора без судебного разбирательства.

Такой порядок, на наш взгляд, не способствует установлению истины в уголовном процессе. В таком случае приговором суда может быть осужден невиновный, лишь бы он признал обвинение и заявил ходатайство об особом порядке судебного разбирательства, и не привлечено к ответственности лицо, которое совершило преступление. Представляется, что такая ситуация недопустима.

Как отмечает А.А. Акимчев, введение институтов, не требующих даже малейшего намека на истину по делу и разрушающих сложившуюся систему правосудия, аморально и юридически ущербно².

Как указывалось ранее, отступление от цели установления истины в уголовном процессе может быть допустимо, если оно обусловлено стремлением защитить ценности более высокого, с точки зрения права, порядка. Однако в данном случае ни защита прав человека, ни защита личности от необоснованного обвинения, ни права потерпевших, ни верховенство права, ни какие-либо другие более значимые цели не достигаются. Ни оперативность судебного разбирательства, ни экономия государством материальных средств на судопроизводство, на наш взгляд, не являются более значимыми, чем достижение истины в уголовном процессе, а тем более, чем более значимые цели уголовного процесса.

В заключение следует отметить, что истина является именно целью уголовного процесса, результатом, к которому необходимо стремиться. Недостижимость истины в отдельных случаях не препятствует стремлению ее достичь. Суд в каждом деле должен стремиться к достижению истины, а удостоверившись в ее недостижимости – руководствоваться презумпциями, не оставляя стремления к достижению других целей уголовного судопроизводства. Однако достижение истины должно осуществляться с целью, а не вопреки назначению уголовного судопроизводства, в том числе для обеспечения защиты потерпевших, защиты от необоснованного обвинения и утверждения верховенства права, и в соответствии с законом.

Шаркова И. Ю.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

¹ Большаков А.А., Днепровская М.А. К вопросу об истинности приговора, вынесенного в особом порядке судебного разбирательства. // Российская юстиция. 2008. № 8. С. 49.

² Акимчев А.А. Доказывание в уголовном судопроизводстве. Саратов. 2004. С. 112.

Познающий субъект в системе образования

*«Воспитание и только воспитание – цель школы»
Песталоцци¹*

Система образования тесно связана с эволюцией общества. Определенной стадии развития науки, общества, как правило, соответствует и определенная система образования и воспитания. Но не только это является отличительным свойством той или иной системы образования, но и сама гносеологическая ситуация субъекта в познании, то есть в определенной направленности на объект познания. Я бы хотела сравнить средневековую систему образования и современную с гносеологической точки зрения.

Боэций является одним из основоположников схоластического метода, который дал латинские названия категориям греческой философии. Именно Боэций разделил семь свободных искусств. Они состоят из двух циклов: «тривиум» и «квадривиум». «Перекресток трех путей знаний» – это грамматика, риторика, диалектика, а «перекресток четырех путей знания» – музыка, арифметика, геометрия, астрономия. И только после изучения философии студент получал право поступать на старшие факультеты: юридический, медицинский, богословский. Таким образом, именно Боэций стоит у истоков процесса складывания характерной особенности средневекового образования. Такой чертой является созерцательность, оторванность от практических потребностей. Возможно, именно это и вызывает отрицательное отношение к средневековому знанию. Но нельзя говорить об отсутствии развития других наук. Церковные школы игнорировали новые знания как не соответствовавшие главному знанию, полученному из Библии. Поэтому начинают складываться внецерковные союзы ученых. Именно так возникли медицинские и юридические школы.

Большое внимание в средневековом образовании уделялось письменности. Утверждается культ слова. Огромное значение приобретает текст. Дело в том, что в средние века ученики не слушали курс какой-то определенной дисциплины, например, курс философии или математики. Тогда говорили, что такой-то преподаватель читает или такой-то студент слушает такую-то книгу. Роджер Бэкон в XIII веке сформулировал это так: «Если некто знает текст, он знает все, что относится к науке, о которой толкует этот текст»². Возможно, главной целью средневекового человека было постичь Бога, это значило всю жизнь читать и интерпретировать один и тот же текст, то есть Библию. В случае наделения каждого правом полноценного самостоятельного суждения образуется возможность формирования нового знания. Отсюда вытекает новое понимание жизни как вечного ученичества. Человек постоянно должен был интерпретировать текст. Но познание не сводилось к постижению

¹ Философская мысль в афоризмах IV-XVIII вв. Спб., 2008. – С. 201

² Там же. С. 215

одного Бога. Чем больше человек познает, тем больше он может сказать и открыть новое поле для познания или рассмотрения какой-либо проблемы.

В процессе общественного развития меняется и система образования, но это может происходить и не сразу. Школа должна являться главным институтом социализации, поэтому система образования должна отображать все изменения, происходящие в обществе. Дальше я бы хотела рассмотреть образование в современном мире.

Одно из изменений в современном образовании – это непонимание значения определенных предметов в системе образования. Например, часто в школе ученики не знают, зачем им уроки труда или пения, если они точно уверены, что этими навыками они не воспользуются. Сегодня главной целью для большинства школьников является продемонстрировать владение навыками. Знание – это еще не обладание самим знанием. Обладать знанием – способность пользоваться им, то есть применить на практике. Мы можем знать, но не использовать это. Но часто ли в жизни мы цитируем стихи или приводим примеры из истории. «Но обладание – пусть даже теоретическими знаниями – не должно быть единственным способом существования. Дети, ориентированные на обладание, могут слушать урок, воспринимать слова, понимать логическое построение фраз и их смысл и все дословно конспектировать. Потом конспект выучивается, экзамен сдается. Но содержание такого материала не становится частью собственной, личностной системы мышления, не расширяет и не обогащает ее. Старшеклассник просто усваивает факты и чужие высказывания, знание которых потом и проверяется в системе ЕГЭ¹». Никакого человека в принципе ничему научить нельзя, если он того сам не захочет. Можно помогать, можно заставлять познать, но можно ли управлять?

Основными составляющими образовательного процесса сегодня являются: содержание, организация и методы. При этом часто содержание какого-либо предмета усредняется, то есть не учитывается мировоззрение и способности познающего, а само обучение связывается лишь с отдельными дисциплинами, а не с их системой. Но нельзя сказать, что не формируется система знаний. Формирование происходит за счет одной какой-либо дисциплины. Сегодня уже в школах происходит специализация по одному, определенному предмету. Высшее образование даёт человеку более глубокие и узкоспециальные знания, которые помогают ему стать специалистом в той или иной области.

С гносеологической точки зрения субъекту дан сразу один объект для рассмотрения, причем эта заданность определяет все познание: содержание, метод, связь с другими предметами. Узкая направленность в познании может так же привести к потере самого субъекта. Безличности соответствует в некоторых случаях пассивность субъекта, нежеланию брать на себя ответственность за высказывание, нежелание видеть другие предметы познания, нежелание самого познания.

¹ Грекова Е.В. Интеллектуализм и философствование под знаком «Интеллекта будущего»// Интеллект будущего, 2008, № 1. С.43.

Именно поэтому решение проблем образования имеет столь актуальный характер. К таким проблемам относятся: 1) оптимальное взаимодействие личности с социумом как поиск баланса между своей системой знания и другой, которая в силу различия считается не другой, а не правильной; 2) отправной точкой в деле формирования у учеников целостной картины мира является «узкий фундамент», на котором не построишь большого здания; 3) проблема преодоления несводимости и не соответствия результатов обучения, а так же их не систематизация. Предметы не рассматриваются в их связи.

Демидова М.В.
ПАГС им. П.А. Столыпина

Символизм Ф. Ницше: новый гуманизм или переоценка христианства?

В произведениях немецкого филолога и философа конца XIX века, в значительной мере предопределившего новую культурно-философскую ориентацию и основные черты неклассического типа философствования¹, – Ф. Ницше, – в символической форме представлен специфичный синтез философского и религиозного мировоззрения.

Ф. Ницше можно считать самым радикальным переоценщиком ценностей, задавшим тон современному мировоззрению. Сочинения Ф. Ницше – «Так говорил Заратустра», «Переоценка всех ценностей», «Весёлая наука»² и другие – стали предметом дискуссий различного толка, продолжающихся и ныне. Кто-то согласен с философом в его попытке создания новых ценностей и морали, кто-то не разделяет его точку зрения. Мы в нашей работе не будем обвинять или поддерживать Ф. Ницше. Попытаемся разобраться в сути некоторых идей, им высказанных, а также обратимся к идеям мыслителей, чьи размышления имеют непосредственное отношение к рассматриваемой нами тематике.

Известно, что произведения Ф. Ницше символичны и имеют большую смысловую нагруженность. Это произведения художественные – по форме, философские – по сути. Напомним некоторые из основных идей. Один из персонажей Ф. Ницше – человек, который в светлый полдень посреди рынка с зажженным факелом искал Бога, и не найдя его, заявил, что Бог умер. Люди, слышавшие его, не могли понять смысла этих слов, и тогда человек произнёс: «Я пришёл слишком рано... Это событие ещё в пути...»³. Мысль о своей несвоевременности звучит у Ф. Ницше и в других его последующих работах. В предисловии к "Антихристианину" Ф. Ницше пророчески заявил: "Мой день – послезавтрашний, некоторые люди рождаются на свет "посмертно"⁴.

¹ Румянцева Т.Г. Ницше // Новейший философский словарь. 2-е изд., переработ. и дополн. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. С. 692-695.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М: Мысль, 1990. Т. 2. Ницше Ф. Антихрист // Там же. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М: Мысль, 1990. Т.1.

³ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М: Мысль, 1990. Т.1. С. 593.

⁴ Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1989. С. 17.

Ф. Ницше называет главного героя «Так говорил Заратустра», который громко хохоча, восклицает о том, что «Бог умер», – «Заратустра вещей смехом». Смех, часто звучащий у Ф. Ницше в большинстве его работ, видимо, не случаен, он символичен. Мы предполагаем, что всё это сочинение в целом, как и другие его работы, представляют собой не столько одобрение автором своих мыслей, вложенных в уста своих героев, сколько *иносказательную констатацию тенденций культуры и мышления, современных Фридриху Ницше*. В подтверждение нашей идеи мы провели исследование философии Ф. Ницше, которой её большое творческое становление. Если мы обратимся к хронике его жизни и творчества¹, то сможем отметить некоторые интересные обстоятельства.

Ф. Ницше родился в семье христианского священника, в детстве и юношестве мечтал писать музыку для церковного хора, в шестнадцатилетнем возрасте основал музыкально-литературный союз, через два года изучал теологию и филологию в Боннском университете, вступил в городское певческое общество, сочинил большое количество музыкальных композиций и видел своё будущее только в музыке. Но некоторые его доклады получили чрезвычайно высокую филологическую оценку, и в гору пошла карьера филолога. И вот уже через два года он резко критиковал современную ему филологию и увлёкся философией, прежде всего А. Шопенгауэра. Познакомился и стал дружить с теологом и профессором теологии Францем Овербеком. Через три года коллеги Ф. Ницше пришли к мысли о том, что у него есть намерения создать новую религию. Ещё через несколько лет Ф. Ницше увлёкся работами философов Просвещения, а также читал Новый Завет. После чего написал работу «Человеческое, слишком человеческое» и продолжил читать богословскую литературу. Вследствие чего через пять лет и в течение последующих десяти лет одно за другим появились все его основные сочинения. Параллельно с этим Ф. Ницше всё больше продолжал критиковать филологию и христианскую религию.

Где же логика этих событий? Где причина столь радикальной переоценки юношеских музыкально-христианских устремлений? Вопрос, подобный нашим, звучит и у современного исследователя творчества Ф. Ницше – Б.В. Маркова в его работе «Человек, государство и Бог в философии Ницше»: «...Почему Ницше – сын и внук пасторов – восстал против религии?»². Б.В. Марков предполагает: «...Вероятно, его протест против христианства вызван экзистенциальными причинами. Слишком много религии в детстве, слишком сильная вера в Бога как абсолютного защитника по мере взросления проходят через состояние кризиса, а на закате лет снова возвращаются. Аналогом может служить старшее поколение современных россиян, получивших атеистическое воспитание в детстве и вернувшихся к врождённой религиозности...»³. Мы думаем, что причины могут быть и другими.

¹ Свасьян К.А. Хроника жизни Фридриха Ницше // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М: Мысль, 1990. Т. 2.

² Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005. С. 105.

³ Там же.

В первых работах Ф. Ницше наблюдается постановка вопроса о том, что такое человек, выраженная в размышлениях Заратустры. А также попытка ответить на этот вопрос. Вопрос, на который Ф. Ницше пытался ответить на протяжении всего своего творческого пути. В его восклицании "бог умер", "его убили люди"¹ можно усмотреть попытку Ф. Ницше найти божественное высшее начало.

Если посмотрим на хронологию событий жизни Ф. Ницше, то увидим, что переоценка им христианских идеалов произошла тогда, когда он стал профессионально изучать филологию. Наверное, есть взаимосвязь между изучением филологии и увлечением религией? Какие же филологические идеи смогли так радикально изменить его отношение к религии?

В поиске ответов на эти вопросы мы обратились к современным исследованиям о соотношении языка и религии, и в работе «Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий» современного профессора филологии Мечковской Н.Б.² обнаружили интересные сведения. Цитируем: «...Согласно библейскому богословию, "отблеск существа Божия" лежит на всём Писании. Мудрость Писания – "не от людей; она сама является одним из способов Откровения, продолжающим способ пророческий, ибо Премудрость Божия, её направляющая, как и Дух, – трансцендентная реальность"..."³. Основу христианской религии составляют Десять Заповедей Откровения, начертанных перстом Бога. Откровение составляет прямую речь Бога-Отца (Заветы Божии, обращение к Иакову и законы), прямую речь Иисуса Христа, которая дополняет ветхозаветные Десять Заповедей.

Далее в главе VII «Конфессиональные потребности как источник филологии» своей работы Мечковская Н.Б. обращается к вопросу о европейских грамматиках XV – начала XVII вв. в их связи с гуманизмом и Реформацией. Что такое грамматика? Это морфология и синтаксис, т.е. системы форм и конструкций, которые выражают обобщённые значения, с помощью которых строится предложение. До XV в. Европа знала только грамматики латинского и греческого языков, восходящих к трудам античных грамматистов. В период с XV до начала XVII веков в разных странах появились первые грамматики новых народных языков – в Италии, Испании, России, Франции, Чехии, Венгрии, Польше, Германии, Хорватии, Словении. От протестантов стала исходить инициатива переводов Писания на народные языки, что было встречено неоднозначно. Однако переводы были сделаны. И дальнейшие грамматические изменения в тексте Библии сопровождалось серьёзными обсуждениями о возможности каких-либо текстовых изменений. Например, в России предметом одного из таких споров было добавление *филюкве (и от Сына)* в русский Символ веры из западного, где присутствует иное понимание истины о Святой Троице. Или в «Книге о писменах» Константин связывает «уклонение» в ересь с неверным написанием слов.

¹ Ницше Ф. Весёлая наука // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М: Мысль, 1990. Т. 1. С. 662-663.

² Мечковская Н.Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий. М.: Агентство «ФАИР», 1998.

³ Там же.

Так вот, возможно, эти историко-филологические события привели Ф. Ницше к размышлениям о том, *как могли повлиять грамматические нормы тех или иных языков на Библейский текст*. Возможно, он решил, что грамматика могла изменить структуру предложений, а, следовательно, мог измениться и смысл! Может быть, Ф. Ницше решил, что грамматические нормы, придуманные человеком и, возможно, где-то изменившие Библейский текст, нужно расценивать как вмешательство человека в Божий промысел? А кто есть человек, чтобы исправлять, а тем самым превосходить Бога? Сверхчеловек? Возможно, поэтому Ф. Ницше говорит о том, что человек стремится занять место Бога. Возможно, поэтому Ф. Ницше считает, что современное христианство не вполне соответствует тому христианству, каким хотел его видеть Создатель. Возможно, поэтому в работе «Так говорил Заратустра» в главе «О чтении и письме» Ф. Ницше пишет: «...Некогда дух был Богом, потом стал человеком...». Возможно, поэтому восклицание «Бог умер» сопровождается смехом. А что такое смех? Смех – это высокомерие. Как известно, христианство традиционно негативно относится к смеху, понимаемому как "грех", "зло". Высокомерие, гордыня – это грех. «Убивают не гневом, а смехом», – говорит Ф. Ницше. Возможно, поэтому сочинение Ф. Ницше, в котором впервые прозвучала фраза о смерти Бога, названо «Весёлая наука», то есть наука высокомерная, под которой он подразумевал, скорее всего, филологию, где теперь человек, придумавший грамматику, «становится господином»¹!

Возможно, на идеи Ф. Ницше также оказала влияние философия А. Шопенгауэра, которой он очень увлекался. Напомним, А. Шопенгауэр, считал, что человеческие представления ложны. На границе истины и лжи, реальности и представлений о ней, материальной действительности и сознания рождается смех. Он связан с моментом перехода одной «истины» в «ложь», с одновременным этому моментом рождения другой «истины», которая есть открытие лжи первой².

Но не один Ф. Ницше ощутил тенденции сверхчеловеческого и высокомерного в нарождающемся мировоззрении. В России М. Булгаков в романе «Мастер и Маргарита», также символическом и иносказательном, как мы считаем, обращался к подобным вопросам, но несколько в ином ключе. Этот роман – размышление М. Булгакова о ценностях христианства. И самой главной его ценности – любви. М. Булгаков говорит о любви Бога, олицетворённого в Иешуа, распятого на кресте. И о любви человека – Маргариты, к Мастеру. Это две разных любви. Любовь Иешуа – всепрощающая. Любовь Маргариты... А какая эта любовь? Ведь Маргарита вошла в сговор с Воландом. Ради любви. Бог – есть любовь. Возможно, М. Булгаков задаётся здесь вопросом о том, *а можно ли ради любви – главной*

¹ «...На развращённость нравов сетуют приверженцы старой религии и религиозности – ведь именно они до сих пор диктовали нормы словоупотребления и, возводя напраслину на суеверия, настолько извратили смысл слова, что даже умам свободомыслящим уже не под силу разобраться в этом...» Цит. по: Ницше Ф. Весёлая наука. СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. С. 61.

² Рюмина М.Т. Тайна смеха или эстетика комического. М. 1998. С. 80.

характеристике Бога, – нарушить его заповеди? Ведь Маргарита их нарушила. И что тогда есть любовь? И, скорее всего, не случайно в конце романа неожиданно перевоплощается свита Воланда: Коровьев-Фагот, самозванный переводчик, оказался рыцарем. На вопрос Маргариты о причинах такого изменения она услышала ответ: «Рыцарь этот когда-то неудачно пошутил, ...его каламбур, который он сочинил, разговаривая о свете и тьме, был не совсем хорош. И рыцарю пришлось после этого пошутить немного больше и дольше, нежели он предполагал. Но сегодня такая ночь, когда сводятся счёты. Рыцарь свой счёт оплатил и закрыл!»¹. Возможно, М. Булгаков также как и Ф. Ницше задаётся вопросом о том, а кто есть человек? Может ли человек в лице Маргариты вмешиваться в Промысел Божий, нарушая Его заповеди, даже ради любви?

В Европе Ф. Ницше задал ироничный тон в отношении к ценностям. Ж. Делёз вслед за Ф. Ницше говорит, о том, что на место божественных ценностей встают ценности, созданные человеком – пользы и прогресса. Что привело, по мнению современных исследователей, к смене вектора самоидентификации, «...стала ненужной фиксация, сохранение индивидуальности. Ценностными параметрами объявлены пластичность, ...смысл всё время удаляется при попытке сближения. И тут важно не спугнуть Бога окончательно... Да, в постмодернизме преобладает форма получения смысла из абсурда, а не из протосмысла»².

В логике взаимодействия реального и возможного проявляется ироничное отношение к миру. Наверное, поэтому субъективизм XX века характеризуется, прежде всего, ироничностью. Но если ирония помогает человеку уйти от ложного, то что же может привести его к истинному? Скорее всего, только вера. Вера в истину. Вера в любовь. В добро, красоту. В доказуемость чего-либо. В отсутствие доказуемости. Вера в существование одних ценностей. Вера в существование других ценностей.

XX век характеризуется изменением отношения к знанию. Например, в философии оно редко понимается как абсолютное, а больше как относительное. В религии, в частности христианстве, Бог и Истина всегда отождествляются.

С.Л. Франк считал, что Ф. Ницше, пытаясь отвергать моральные ценности, проводит всю свою жизнь в моральном поучении людей, в установлении «новых скрижалей»³. Не знаем. Но в последней части «Так говорил Заратустра», написанной Ф. Ницше уже в самом конце его жизни, звучит следующее: «...сострадание высшему человеку». К кому обращены эти слова? Думаем, к тому единственному, в чём Ф. Ницше уже не сомневался. К абсолютному бытию, к тому, что сохраняет свою значимость всегда – к Истине или к Богу. Скорее всего, для Ф. Ницше Бог всё же остался живым.

Здесь можно было бы вспомнить отечественного историка А.С. Ахизера, который говорил о том, что одна историческая эпоха, смеясь, сменяет другую

¹ Булгаков М. Мастер и Маргарита. М., 1998. С. 223.

² Буряк А.А. Абсурдоидея // Неклассическое общество: векторы развития. Владимир, 2008. С. 247, 249.

³ Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.

эпоху¹. Всё же думаем, что время – всегда одно, люди – те же. А вот ценности могут меняться. А могут и оставаться. Но лишь для того, чтобы попытаться понять, что такое Истина.

Основная тематика современных Фридриху Ницше тенденций мышления и культуры находит своё продолжение у представителей модернизма и постмодернизма и так или иначе пересекается с основными положениями его философии. Ф. Ницше, пришёл к сомнению в возможности объективного познания мира и выявления объективной истины. Согласно Ф. Ницше, сознание носит фиктивный характер. Постмодернисты подвергают критике идею о предзаданности смысла и утверждают множественность и субъективность истины. Тем самым объективность подменяется субъективностью. На наш взгляд, данная тенденция является следствием развития идеалов эпохи Просвещения, где человек истолковывался как активный самостоятельный созидатель – «человек-творец»². Подобное истолкование субъективности, но уже в гипертрофированной форме и нашло своё выражение в идее Ф. Ницше о «сверхчеловеке». Ж. Делёз вслед за Ф. Ницше провозгласил, что человек сам хочет стать Богом, встать на его место. Поэтому, согласно Ж. Делёзу, польза и прогресс встают на место божественных ценностей.

Многие противоречия, присутствующие в постмодернистских учениях, могут быть лучше осмыслены с помощью обращения к идейному наследию Ф. Ницше, которое, на наш взгляд, несмотря на большое количество исследований его философии, для многих продолжает оставаться по большей части непонятым, так как в большой степени символично, аллегорично и метафорично. Возможно, наше новое прочтение и интерпретация идей Ф. Ницше поможет более правильному пониманию его идей. Особенно важны для понимания постмодернистских идей взгляды Ф. Ницше на нигилизм. Постмодернизм принято понимать как одну из наиболее радикальных форм проявления нигилизма. Если все предшествующие нигилистические теории отвергают одни высшие ценности и возводят на их место другие, то постмодернизм отказывается вообще от каких бы то ни было высших ценностей. В постмодернизме речь идёт о новом подходе к ценностям и новом способе осмысления реальности. Здесь постмодернисты мало что добавили к идеям Ф. Ницше. Он связывал переоценку ценностей с необходимостью прохождения через состояние нигилизма, вызванного, на наш взгляд, перетолкованием, возможно, к тому же – неправильным, опор, сообщавших смысл человеческому существованию. Такими опорами для человека очень долгое время были, а для очень многих современников продолжают оставаться Библейские истины.

Исследуя природу нигилизма, Ф. Ницше утверждает, что европейская культура с давних пор движется к некоторому концу, подобно "потoku

¹ Ахизер А.С. Россия. Критика исторического опыта. Т. 2. М., 1997. С. 449-452.

² Демидова М.В. Религиозные ценности современного человека // Церковь и образование: значение православных духовно-нравственных ценностей в современной России. Саратов: Издательство Саратовской епархии, 2008. С. 65-69.

стремящемуся к своему исходу"¹. Чтобы преодолеть это негативное состояние, Ф. Ницше предлагает задуматься над ценностью новых идеалов, ставших причиной нигилизма. Но Ф. Ницше – не только первый европейский нигилист, он – также и первый, кто попытался найти пути выхода из него. Его философия – итог переосмысления итогов западной цивилизации, построенной на гуманистических принципах эпохи Возрождения. Эта философия является попыткой переосмысления современного ему христианства, грамматической корректировкой Библейских текстов вмешавшегося в промысел Божий, что недопустимо, согласно ортодоксальному пониманию Ф. Ницше христианства.

Философия Ф. Ницше не имморальна, а символически и иносказательно отражает констатацию современных ему гуманистических тенденций мышления и культуры. Философия Ф. Ницше – это, скорее, не новый гуманизм, а богоискательство, приведшее его в итоге к ортодоксальному христианству.

Попова О.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Место любви в структуре бытия

Человека во все времена интересовал вопрос не только о его собственном происхождении, но и о причине существования мира в целом. Мифологические концепции, так или иначе, объясняли происхождение мира, но античные мыслители, так же как и мыслители Востока задались вопросом не просто о происхождении мира, а о его начале, что дало толчок для философских размышлений на протяжении многих веков. Начало сущего понималось мыслителями Востока и Европы как единство, «неразличимое Единое». Дионисий также понимает начало бытия как «Единое, всеобщую причину, ...начало любого единства и множества»²; Ксенофан считает начало «разлитым» в бытии (бог Ксенофана – вечное (безначальное) единое бытие). Мысль о единстве как источнике бытия рождается у самых разных философов от древности до наших дней: «вместе все вещи были»³ считает Анаксагор; «Все есть единое»⁴ – пишет Платон. Приняв облик единого, замкнутого в себе, начало (причина) сущего оказывается непостижимой тайной для существа (сущего), постигающего свое подлинное и абсолютное начало. При этом мыслители пытались определить, что это за начало, организующее и объединяющее все сущее.

Свой вариант организации мира, предлагает Э. Фромм, считая началом любовь. Он приводит высказывание А. Швейцера: «Переживание единства с человеком, или ... с Богом... [есть] самый фундаментальный и самый отважный вывод из рационализма. В основе его лежит ... знание о том, что нам никогда не

¹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 33.

² Кузанский Н. Компендий. Сочинения. В 2-х тт. Т.2. - М.: Мысль, 1980. - С. 367.

³ Рожанский И.Д. Анаксагор. У источников античной науки. - М.: Наука, 1972. - С. 26

⁴ Платон. Парменид / Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. - М.: ЭКСМО, 1999. - С. 422.

постижь тайны человека и Вселенной, но что мы, тем не менее, можем познавать в действенной любви»¹.

Для этих мыслителей любовь является проявлением бытия, через любовь человек обретает самого себя, что является доказательством существования самого мира, который пронизан любовью. Ведь понятие и смысл любви биологическим ее значением не исчерпывается, хотя конкретная жизнь предваряется и движется любовью. Любовь по своему значению и по характеру наиндивидуальна. В.С.Соловьев записал: «Закипающая в индивидуальном существе полнота жизненных сил не есть его собственная жизнь, это жизнь чужая, жизнь равнодушного и беспощадного к нему рода, которая для него есть смерть»². Но именно в подлинной любви, являющейся в кипении жизненных сил, человек познает себя - как личность, Другого - как равного себе, и обоих - как изначально единое. Э. Фромм пишет о любви как разрешении проблемы человеческого существования³.

Любовь как эмоция или чувство – не более чем конкретизация, осуществление, одно из воплощений любви. Единое же любви (полнота и синтез значений любви) шире.

Мы рассматриваем любовь как принцип соединения противоположностей, как организующее начало бытия.

Идея Любви как деятельного начала сущего пронизывает раннюю европейскую философию и теософию («Бог есть Любовь»). Эмпедокл любовь называет причиной возникновения всего сущего. Подобные модели возникновения бытия являются продолжением гендерной схемы возникновения бытия, прослеживающейся в мифах большинства культур, например дуализм «женского-мужского» как источник бытия мы находим в классическом китайском мифе II в. до н.э. (духи инь и ян); в египетских космогониях (Небо-противонебо, изначально соединенные, но разделенные помимо своей воли); в африканских, малоазийских, индейских мифах о сотворении, космогониях аборигенов Австралии и др.

Действительно, антропоморфные корни этих моделей очевидны, однако вопрос о причине (начале) сущего как форме любви (или любви как форме начала) не беспредметен.

В каком бы направлении философы ни обобщали понятие любви в поисках ее сущности и смысла, любовь в своем проявлении конкретна, олицетворена. В.С.Соловьев пишет: «Любить можно только живое, конкретное, а любя его действительно, нельзя примиряться с уверенностью в его разрушении. Но если неизбежность смерти несовместима с истинной любовью, то бессмертие совершенно несовместимо с пустотой нашей жизни»⁴.

Любовь абсолютно противоположна понятию смерти, подлинная любовь есть всегда любовь к жизни. Любовь и красота – антитезы смерти страдания, но первые и вторые парадоксальным образом связаны.

¹ Фромм Э. Искусство любить / Душа человека. - М.: Республика, 1992. - С 126.

² Соловьев В.С. Смысл любви. Избр. произведения. - М.: Современник, 1991. С. 154.

³ Фромм Э. Искусство любить / Душа человека. - М.: Республика, 1992.

⁴ Соловьев В.С. Смысл любви. Избр. произведения. - М.: Современник, 1991. С. 153.

Связь любви и смерти интуитивно постигаются, тем не менее, они не настолько очевидны, как соотношения любви и жизни.

Всепоглощающая власть любви все же не позволяет нам совсем не упоминать о существовании противоположного полюса - смерти. Вот почему тень смерти всегда лежит на восторгах любви... «Замечательно написал об этом Абрахам Маслоу: «...смерть и вечно присутствующая ее возможность делают любовь, страстную любовь возможной. Мы не могли бы страстно любить, испытывать экстаз, если бы не знали, что умрем»¹. Неизбежность смерти вызывает готовность любить, любовь обостряет предчувствие смерти.

Любовь не только самое яркое чувство, переживаемое человеком, оно является таковым по той причине, что, прежде всего, является фундаментальным свойством самого бытия, которое находит свое отражение и в жизни человека. Если понимать любовь как космическую потенцию, как пишет о ней Лукьянов А.В., то она должна пронизывать весь универсум².

Только благодаря любви мир есть целое, которому подчинено и которым проникнуто все единичное. Эта подчиненность есть всеобщая централизация, а проникнутость – всеобщее одушевление. Нельзя не согласиться, что любовь – не только душа мира, но и сила, взрывающая мир. «Наш дух стремится к любви, храня в себе свои сокровища до встречи с ней, но затем он становится чудовищной жаждой быть всем, которая яростно рвется наружу из его тайников. Так рождается смерть. Но есть нечто, что выше любви и смерти, что движет сам дух, что не позволяет вести счет дням нашей жизни, что не дает скользить по поверхности, а наоборот, глубоко воздействует то на одну, то на другую сторону нашего «Я», что заставляет подбирать каждую соломинку былого, что, наконец, охватывает нас мгновенно и всеобъемлюще; это нечто есть творческий эрос, позволяющий разыскивать гениальное и совершенное среди праха, среди колючих терний»³. Существует легенда о птице, поющей лишь один единственный раз за всю свою жизнь, но зато и прекрасней всего на свете. Она долго ищет куст терновника, не успокаиваясь, пока не найдет. Затем, бросаясь грудью на самый острый шип и возвышаясь над несказанной мукой, она поет, умирая, так, что сам Бог улыбается в небесах⁴.

В этом контексте важен еще один аспект рассмотрения любви. Ее можно также рассматривать и как творчество, величайшую тайну жизни. «Такая любовь как бы свободно парит между бытием и небытием; не пытаясь «зацепиться за чужое бытие», она наивысшее удовлетворение получает в жертвенности»⁵. Вместе с тем, истинная любовь не оказывается предоставленной исключительно самой себе, поскольку в этом случае она превратилась бы в ничто. С помощью любви как творческой энергии, как

¹ Цит. по: Афанасьева В.А. // <http://www.proza.ru/2009/12/23/1162>

² Лукьянов А.В. Идея метафизики "чистой" любви (Философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики). - Уфа, 2001, С. 89

³ Там же.

⁴ Там же. С. 186.

⁵ Там же.

пишет Вышеславцев, в работе Этика преображенного Эроса¹ создается совершенно новая, ранее не бывшая ступень бытия.

Любовь, понимаемая как творчество, не только создает новую ступень бытия, она состоит в создании новой реальности, новой ценности или нового смысла. Любовь неповторима и уникальна; в то же время она отличается и непредсказуемостью, независимостью от нас, которая есть следствие весьма сложной и скрытой от нас логики чувств².

Мы не случайно рассматриваем любовь как творчество, ведь такой анализ методологически плодотворен и может оказаться полезным в том плане, что здесь мы выходим на самые фундаментальные проблемы онтологии. Ведь само бытие тесно связано с творчеством, с творением, а если любовь мы понимаем как важнейшее свойство бытия, значит, и саму любовь можно понимать как творчество, как свободное создание новой реальности, которая создается силой любви.

Часто говорят «о муках, вдохновении, одержимости в творчестве, о создании чего-то такого, что не только как бы превосходит возможности человека, но и в определенном отношении в своей реальности и ценности действительно превосходит человека»³. Однако это и есть чудо или способность трансцендирования за пределы возможного, за границы наличного бытия индивида, но только не за пределы нравственного. Смысл истинного «творчества состоит в достижении невозможного, в реализации идеала, в прорыве за данное и уже достигнутое»⁴. Именно это так связывает любовь и творчество, любовь, которая творит не только личность, но и принципиально новую картину мира.

К раскрытию сущности любви ближе всего, на наш взгляд, подошел Л.П.Карсавин. По его убеждению, идеал любви является «двуединством духа и тела, наслаждения и разумного ограничения, разума и чувства, мужественности и женственности - в их живой диалектике рождается творческая сила бытия»⁵. Нельзя не согласиться, что любовь является соединением противоположностей, именно с помощью силы любви мир становится единым, любовь является тем началом, способным создавать новые структуры бытия.

Ким М.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Индифферентность человеческого сознания в обществе потребления

В современном мире желание вдумываться в окружающую человека действительность сводится к минимуму или вовсе отсутствует. Осмысление изменяющейся реальности становится уделом меньшинства, которое пытается

¹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М.: Республика, 1994. - С. 112.

² Кузьмина Т.А. Любовь как моральный принцип // Философия любви. Ч.1. М.: Политиздат, 1990. - С. 261.

³ Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). - СПб.: "Алетейя", М.: "Логос", 1998. - С. 327.

⁴ Там же. С. 328

⁵ Шестаков В.П. Эрос и культура: Философия любви и европейское искусство. С. 141.

найти определенные смыслы в жизни, где огромное значение приобретают компьютерные технологии и широкое распространение масс-медиа. И теперь, когда развитие техники стало определяющим фактором развития современного человека, главной характеристикой существования индивида стало отрицание ценностей. А если выразиться точнее, то это можно назвать новым отношением к ценностям. Человеческие ценности растворяются в симулякрах, то есть подделках, символических объектах—вещах. Жан Бодрийяр пытается выяснить, как эти подделки возникли и по какому принципу они существуют.

Симулякры как символы реальных вещей несут в себе иную функциональную нагрузку, нежели сами вещи. Они формируют искусственные потребности, которые программируют не только мотивацию человеческих действий, но и новую шкалу ценностей. Искусственные потребности в свою очередь имеют символическую природу, которая проявляется в потреблении знаков, а не вещей как таковых. И если еще недавно мы говорили об обществе потребления с некоторой опаской для человеческого существования, то теперь необходимо бить тревогу из-за появления и широкого распространения общества символического потребления.

Общество символического потребления возникло как общество индустриально развитых стран, и характеризуется:

1. Массовым потреблением товаров и услуг
2. Формированием соответствующей системы ценностей.

Так как общество символического потребления осуществляет манипулирование культурными кодами, инициирующие массовое потребление, оно тем самым становится основным содержанием культурных ценностей современного человека. Символическое потребление не возникло внезапно, оно было трансформировано из потребления в собственном смысле. Здесь, отсылая к Ж. Бодрийяру, можно говорить «об обмене реальными вещами»¹. Говоря применительно к концепции «трех порядков», можно соотнести теорию «эволюции симулякров» с трансформацией потребления из реального в символическое потребление. «Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка — на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка — на основе структурного закона ценности»².

Потребление, по мысли Бодрийяра, - это современный феномен, определяющий признак так называемого общества изобилия. В таком обществе использование вещей не исчерпывается их простым практическим применением (какое имело место всегда и всюду) или даже их семиотическим применением как знаков отличия, богатства, престижа и т.д. (что тоже встречается во всех человеческих обществах). Потребление — это интенсивный процесс выбора, организации и регулярного обновления бытовых вещей, в котором неизбежно участвует каждый член общества. Приобретая вещи, человек стремится к вечно ускользающему идеалу - модному образцу-модели,

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С.85.

² Там же. С.48.

опережает время благодаря покупке в кредит, пытается зафиксировать и присвоить себе время, собирая старинные, коллекционные вещи.

Потребности человека как таковые становятся второстепенными по отношению к своей статусной составляющей. На первый план выходят не функциональные качества товара, а престижность обладания данным товаром. Так, сознание человека, как потребителя символов—вещей постоянно занято выбором товара, приобретя который, он может быстро охладеть к нему. В современном понимании объект потребности открывается и как инструмент деятельности, и как измеритель человеческих возможностей, и как центр становления различных социальных связей в целом. Объекты, удовлетворяющие потребности человека, необходимы ему не только как материальные вещи, но как некая идея, которая создает социальные значения и смыслы в соприкосновении с общественной деятельностью человека. Суть потребности не исчерпывается лишь естественно-природным качеством или свойством предмета. «Объект потребления – вещь – раскрывается в своей искусственности и символической наполненности, будучи включённой в систему социальных отношений»¹.

Идеология «общества потребления» утверждает наступление новой эры: героическая эра лишений и производства сменяется эйфорической эрой изобилия и потребления. Но, вопреки прекраснотушным иллюзиям, «общество потребления» — это жесткая система социальной дрессировки, натаскивания на потребление, то есть новый способ социализации индивидов в связи с возникновением новых производительных сил — системы потребностей.

В перспективе критического анализа потребление раскрывается как еще одно измерение принуждения; «общество потребления» представляет собой не реализованную утопию, оно определяется фундаментальными процессами производства; новизна здесь заключается в создании новой сферы производительных сил и в возникновении новой общественной морали (морали потребления), выполняющей идеологические функции. Это значит, озадачивает сам себя Бодрийяр, что «потребление представляет собой грандиозное политическое поле, анализ которого, следующий за анализом производства и дополняющий его, еще предстоит осуществить»².

«Общество потребления» по Бодрийяру — это общество тотальной симуляции, воцаряющейся вследствие замыкания перспективного пространства социального на самом себе. В подобном обществе социальное («социальные отношения», «социальная жизнь») обладает реальностью лишь в определенном перспективном пространстве, а социально-теоретическая установка образуется перспективным связыванием реального и воображаемого.

«Соблазн» потребления становится знаком современного общества и способен «увлечь каждого, что становится определяющим вектором не только в успешности конструирования идентичности, но и актуализации человеческой

¹ Сарайкина Г.С. Глобализация в современном мире.//Аспекты: Сб. ст. по филос. Проблемам истории и современности: Вып. 3 – М.:, 2005. С.167.

²Автономова Н.С. Возвращаясь к азам // Вопросы философии. М., 1993. №3. С. 17-23.

самости, как ощущения возможности своей инобытийности»¹. В качестве доминирующей социальной технологии, потребление выступает сферой социальной интеграции индивида.

После того, как началась «экспансия информационными технологиями с приходом информационной революции и революции в сфере управления и знания»², человеческое сознание все более индифферентно относится к самому себе и собственным ценностям. Это констатирует не только общественное сознание, но и конкретный человек, которому приходится существовать в обществе символического потребления с его правилами и иерархией ценностей.

Индифферентность, как таковая, понимается как нейтральность, безразличие. Обычно её трактуют как особенность характера, состоящая в отсутствии интереса к окружающему, равнодушии, безразличии, пассивности. Современное понимание этого термина немного изменилось. Это в большей степени не особенность характера, а свойство времени. Несмотря на необратимость глобализации и интеграции всех социальных процессов, на уровне сознания в человеке остается индифферентность по отношению друг к другу. Единственное различие состоит в том, что эта индифферентность прикрывается особыми знаками «заботы о другом». Это выражается в зрительном эффекте включения в совместную творческую деятельность, но в результате получается, что деятельность мнимая.

На сегодняшний день многие пытаются поднимать эту проблему до уровня глобальной, потому что это действительно проблема. Безразличие людей становится визитной карточкой нашего времени, и мы не можем с ним бороться простыми методами – обсуждением его и элементарной констатацией. По признанию современного публициста и телеведущего Андрея Максимова, тот слой населения, который по призванию своему должен заниматься осмыслением актуальных проблем нашего времени – интеллигенция, занимается не Просвещением большинства, а обсуждением этих самых проблем на заседаниях и закрытых встречах. В то время, как масс-медиа не пренебрегает вниманием массового общества. С экранов телевизоров и мониторов ежедневно и в огромном количестве нас преследуют безумные потоки информации, воспринимать которую невозможно без оглядки на потребности материального порядка. В обществе потребления постоянно репрезентируется «соблазн символического потребления». Ведь повсеместно транслируется легкость достижения человеческого счастья, простота разбогатеть, и достичь все удовольствия, о которых Эпикуру даже не снилось.

Современный человек настолько обольщен своими возможностями, что верит даже в самые невероятные свойства собственной персоны. Но, по мнению Ж. Бодрийяра, «быть обольщенным — значит быть совращенным от своей истины, а обольщать — значит совращать другого от его истины»³. Эта

¹ Самарская Е.А. Жан Бодрийяр и его вселенная знаков. В кн.: Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 253.

² Сарайкина Г.С. Глобализация в современном мире.//Аспекты: Сб. ст. по филос. Проблемам истории и современности: Вып. 3 – М., 2005. С.170.

³ Бодрийяр Ж. Мерцающая прерывистость обольщения. // Инсталляция страсти: сборник произведений западных философов 20-21 веков. М.,2009. С.39.

истина в преодолении индифферентности, безразличия по отношению к другому. Она, возможно, превозносится в определенных кругах на всевозможных философских конгрессах и круглых столах, но, тем не менее, остается сугубо элитарной для обычного человека. а в это время символическое потребление в виде бесконечного ряда технологических новшеств заполняет сознание человека безразличием к осмыслению смысле жизни и ставит на первый план возможности. И здесь А. Максимов правдиво заявляет: «Человек хочет сегодня жить легко, не обременяя себя всякими возвышенными глупостями, ставить понятные цели и идти к ним»¹.

В обществе потребления нет границ для мышления, но эта безграничность пугает, потому что на самом деле свобода эта достаточно сомнительного качества. Мы потребляем в виде символов качества необходимых нам предметов не в их первоначальной значимости для нас, а в некоей возможности эти качества получить вместе с определенными знаками безграничного символического потребления. Новая идеология общества потребления заключается в представлении человека, как «животное потребляющее»². Технологическое упрощение жизни людей не привело к решению проблем, а увеличило их число. Только теперь эти проблемы касаются человека как такового. Безудержный рост жизненных вожделений, в конце концов, привел к безразличию качества потребляемых вещей и идей. Нейтральность заключается во всем, где человеку слишком много навязывается.

Бесконечный поток символов, заключенных в СМИ, оказывает необратимое влияние на человеческое сознание. И делает сначала его подверженным к символическому потреблению, и одновременно индифферентным ко всему остальному: искусству, культуре, этике, а самое главное к смыслу жизни. Эта одностороннее развитие человека открывает новые горизонты в понимании, как символического потребления, так и современных процессов в глобальном мире мультиинформационного пространства. Сегодняшний человек не задумывается над главными вопросами: «зачем я живу?». Он просто существует в пространстве текстов и символов, которые транслируют массовое безразличие.

Причина такого безразличия к самому себе лежит в источнике возникновения общества символического потребления. И здесь нельзя ссылаться исключительно на материальную составляющую, то есть желание обладать предметом для удовлетворения потребностей. Наряду с этим существует и психологическая мотивация, которая выражается в одержимости вещами за счет преподнесения потребления как идеальной формы существования. Имеется ввиду, что психологически человек готов к символическому потреблению только тогда, когда он не удовлетворен собственной жизнью. А потребление помогает ему абстрагироваться от этого дискомфорта. Современное общество выбирает карьеру и комфортные условия

¹ Максимов А.М. Интеллигенция и гламур. М.,2010. С. 47.

² Дьяков А.В. Бодрийяр и Россия: несвоевременные мысли. // Homo esperans. 2007 №3. С. 100.

существования, оно безразлично ко всему, что заставляет искать смыслы и истинные ценности человеческой жизни. Духовное начало человека подавляется прогрессирующей установкой на потребление. И та индифферентность человеческого сознания, которую формирует общество символического потребления, порождает чувство бессмысленности и абсурдности человеческой жизни.

Таким образом, общество символического потребления является на сегодняшний день доминирующей системой организации совместной жизни людей, которая определяет и мотивирует всю деятельность человека, а также является ориентиром в поиске ценностей и культурных кодов.

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ УНИВЕРСИТЕТА

Артамонова А.О.
СГУ им. Н.Г.Чернышевского

Мифологическая и научная картины мира

Картиной мира называется сложившаяся на конкретном этапе развития человечества совокупность представлений о структуре действительности, способах ее функционирования и изменения, сформировавшаяся на основе исходных мировоззренческих принципов и интегрирующая знания и опыт, накопленный человечеством.¹

Мифологическая и научная картины мира всегда были противоборствующими, но по сути это просто разное отражение одних реалистических событий, выраженных разными средствами.

Научная картина мира – это система наиболее обобщенных представлений о той или иной области (или о том или ином аспекте) действительности, формирующаяся как результат неограниченной экстраполяции достоверных знаний (т.е. установленных и подтвержденных опытом и наблюдением, в пределах доступной точности), на область, еще не доступную такой проверке.

Научная картина мира возникает в процессе познания действительности, благодаря стремлению к целостному восприятию окружающего мира, независимо от объема и «прочности» имеющегося набора достоверных сведений о нем. Более того, чем уже и слабее фундамент, тем более всеохватной оказывается Научная картина мира, испытывающая меньше запретов при своем формировании.²

Мифологическая картина мира – первая картина мира, сложившаяся в человеческом уме.

Первой попыткой обобщить и объяснить явления природы и общества в те исторические эпохи, когда человек только начинал изучать окружающий мир, не выделяя себя из него (древний человек ощущал себя частью мира, т.е. границы Я и не – Я были размыты) является миф. Мифологическая картина мира представляет собой единую, универсальную форму сознания, соединяющую в себе религиозные верования, политические убеждения и знания и содержит в себе несколько особенностей.

Во-первых, она носит объяснительный характер, строится на основе аналогий и ассоциаций. Во-вторых, антропоморфизм – перенесение человеческих свойств на мифические существа и явления природы. Антропоморфизм основан на всеобщей упорядоченности, гармонии и мере. Элементы антропоморфизма присущи всякому человеческому сознанию, они

¹ Андрейченко Г., Грачева В. Философия. Учебник. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2001.

² Астрономия и современная картина мира / Под ред. В.В. Казютинского. М., 1996. С. 1.

необходимы для художественного восприятия мира и ощущения связи с природой. В-третьих, ее образность, мифологическое мировоззрение отражает действительность в форме конкретных, чувственно воспринимаемых образов. В-четвертых, мифологическая картина мира обладает особой нелогичностью, не отражает истинную суть мира и процессов. Объяснение мира происходит через образы, Вселенная представляется как живое существо, предметы и явления связаны некими особыми связями, проведенными как через основополагающие, так и через второстепенные признаки предмета.

Мифологическая картина проявляется в ритуалах, которые так напоминают магические обряды древних племен. Они не являются точным повторением друг друга, даже вообще могут быть не похожими, но несут в себе сходный смысл. В повседневности (в быту), на работе (особенно в крупных фирмах) человек использует различные ритуалы, так как после проведения данного действия ситуация должна улучшиться или по крайней мере нормализоваться. Сохраняются такие обряды как переход и инициация, состязание, породнение, жертвоприношение, только они выходят на новый уровень и приобретают новые формы. В большинстве случаев обряды совершаются среди членов трудового коллектива.

Примерно до XVII века в Европе господствовала мифологическая картина мира, основанная на религиозном описании устройства мира.

В этот период была принята геоцентрическая модель мира, сложившаяся еще в античности. Клавдий Птолемей, основываясь на положениях философии Аристотеля, разработал математическую модель равномерного движения планет по окружностям малого радиуса – эпицикла. Астрономические наблюдения, накопившиеся к этому времени, ясно указывали на несоответствие в движении планет геоцентрической теории. Лишь в XIV веке Жан Буридан высказал серьезные сомнения о том, что Земля находится прямо в центре Вселенной. А позже польский астроном Николай Коперник сформулировал принцип относительности движения и показал, что видимое движение солнца, Луны и звезд связано с вращением Земли вокруг своей оси. Развитие естественных наук и математики, механики, приведшее к открытию в конце XVII века Ньютоном закона всемирного тяготения, оказало огромное влияние на дальнейшее развитие восприятие картины мира. На основе механических законов динамики возникла классическая космология.

Научная картина мира обычно берется как объективный взгляд на мироустройство, поскольку основывается на данные естественных наук. Но они содержат в себе множество противоречий и на самом деле все же являются субъективной точкой зрения.

Мифологическая картина мира, с одной стороны, уступила место научной, являющейся центром современной картины мира, а с другой стороны, она просто ушла в оппозицию и является в своей новой форме серьезным конкурентом.

Гордеев П.А.
СГУ имени Н.Г. Чернышевского

Стратегия манипулирования массовым сознанием

В докладе рассматривается такое явление, как манипулирование массовым сознанием. Манипулятивные воздействия направлены на трансформацию мировоззренческих и поведенческих установок. Здесь такие направленные воздействия рассматриваются через изменение состояний сознания. И, именно проблемы, связанные с трансформацией сознания, выступают здесь ключевыми, без рассмотрения которых невозможно выявить рабочие механизмы манипуляций и их эффективность.

Чтобы оценить эффективность манипулятивных методов, можно обратиться к опыту таких групп, как секты. Самооскопление, массовые самоубийства, мазохизм в извращенных формах – все это процветает и практикуется разнообразными культами. Люди, совершающие все это, представляются сразу сумасшедшими. Но самое интересное, что «большинство тех, кто присоединяется к культам, являются выходцами из среднего класса, довольно хорошо образованны и до вступления в культ не испытывали серьезных тревог или нарушений душевного равновесия»¹. Это говорит о радикальной трансформации сознания людей как следствии использования эффективных видов тактики убеждения лидерами культов.

Важно отметить, что эти тактики не являются «узкими» и могут использоваться (и используются) лидерами не только культов, но и государств, а также, более широко, менеджерами и др. Поэтому рассмотренная ниже модель методов манипуляции имеет статус универсальной.

Итак, можно с уверенностью сказать, что успешное манипулирование сознанием членов определенной группы является ключом к формированию любой желаемой системы взаимоотношений и социально-мировоззренческой установки.

Модель предложена Э. Аронсоном и Э.Р. Пратканисом и включает в себя семь тактик, органично складывающихся в эффективную стратегию манипулирования сознанием членов культа². Первая тактика – создание собственной социальной реальности. Включает в себя: изолирование людей от источников «ненужной» информации; контроль над СМИ; контроль и подчинение сферы искусства; создание определенной доктрины, способной определить людей, объяснить им их «назначение» и место в окружающем мире и социальной реальности и сформировать у людей такие фильтры восприятия, которые ограничивали бы вектор мышления до пределов данной доктрины. Вторая тактика – создание гранфаллуна. Гранфаллун есть объединение людей на основе общего свойства. Чтобы подчеркнуть общность, используются разнообразные ритуалы и специфические методы, ведущие к созданию социальной идентичности группы. К ним можно отнести обряды инициации и посвящения, принятие нового имени, создание особого стиля в одежде,

¹ Аронсон Э., Пратканис Э.Р. Эпоха пропаганды: Механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. Перераб. изд. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. С. 327.

² Там же. С. 329-338.

соблюдение особой диеты и т.п. Использование техники гранфаллуна позволяет человеку чувствовать себя «избранным» посредством резкого разделения на групповое «мы» и внегрупповое «они». Эта техника является также очень мощным инструментом для изменения сознания индивидуального и трансформации его в сознание коллективное, с целью упрощения контроля и управления членами группы. Третья тактика – связывание человека обязательством с помощью «западной рационализации». Цель данного метода заключается в возрастании преданности членов группы. Суть этой техники заключается в том, что «член культа сначала соглашается на простые требования, которые становятся все более и более серьезными»¹. Объектами манипуляций в данном случае являются две сферы человеческой сущности: эмоциональная и рациональная. Первая предполагает игру на чувствах, которые можно сузить до чувства гордости от выполненных требований и чувства стыда и вины от неподчинения. Второе предполагает уход от «неправильных» мыслей путем объяснения человеку необходимости и «правильности» того, чего от него требуют. Основным принцип этой тактики – последовательность. Каждый новый шаг должен быть ненамного большим и абсурдным в сравнении с предыдущим. Четвертая тактика – обеспечение способности лидера внушать доверие и быть привлекательным. Основа этой тактики – культивирование личности лидера. Это требует создания мифа о его жизни и деятельности. Данная техника направлена на эмоциональное восприятие, и эффективность ее проявляется в создании у членов группы чувства восхищения и доверия лидеру. Пятая тактика – посылание членов группы обращать в свою веру неспасенных грешников и собирать средства для культа. Данная тактика преследует две цели. Первая – приобретение новых членов. Вторая примечательна тем, что «отыскивая аргументы для убеждения других, члены культа убеждают самих себя»². Шестая тактика – отвлечение членов группы от обдумывания «нежелательных» мыслей. Значимость этой тактики состоит в том, что ее применение снижает риски, связанные с сомнением членов группы в культовой доктрине. Здесь может применяться два подхода. Один из них – грубый и прямой, нацеленный на подавление и наказание. Другой подход – более гибкий и изощренный. Он нацелен на работу с членами группы в измененных состояниях сознания (ИСС). Здесь часто применяется лишение еды, питья и сна, а также постоянное «втирание» своей доктрины. Все вместе это утомляет и угнетает сознание, и тогда пропаганда просачивается в подсознание в обход критического мышления. В рамках данного подхода используется также ряд других способов изменения сознания. Например, монотонное скандирование и пение, вводящие человека в трансподобные состояния, медитация, наркотики и т.д. Многие эти способы трансформации сознания известны исследователям ИСС и были описаны, например, Олдосом Хаксли³. Седьмая тактика – фиксирование воображения членов культа на фантоме. Цель данной тактики –

¹ Там же. С. 333.

² Там же. С. 336.

³ Хаксли О. Рай и ад // Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия. – СПб: Питер, 2009. С. 136-139.

формирование у членов группы убеждения, что своим служением и преданностью культовой доктрине они добьются желаемого. Фантомом может служить все, что угодно. «Фантомы способны создавать надежду – мощный мотиватор человеческого поведения, порождая ощущение цели и предназначения»¹.

Проанализировав приведенную модель, в заключение следует сказать о двух вещах. Во-первых, «Культы применяют те же тактики убеждения, которыми нередко пользуются другие пропагандисты; культы просто используют их старательнее и тотальнее»². И при внимательном рассмотрении становится ясно, что такие социальные группы, как страна, церковь и даже семья, так или иначе, являются культовыми по своему характеру в большей или меньшей степени. И, проанализировав динамику и характер взаимоотношений внутри этих групп, можно выявить использование приведенных выше тактик убеждения. Во-вторых, используя данную модель и входящие в нее тактики как метод манипулирования массовым сознанием, можно успешно переориентировать любое общество в соответствии с требованиями и целями лидера.

Дьяков А.А.
СГУ им. Н.Г.Чернышевского

Дискурс о практике в марксистско-ленинской философии: pro et contra

В заголовке статьи мы употребили выражение «дискурс о практике», хотя могли бы сказать: «дискурс практики» или же «дискурсивность практики». Данное терминологическое употребление неслучайно³. *Дискурс*, по мысли М.Фуко, представляет собой продолжение интенции модерного типа рациональности на логоцентризацию интеллектуального пространства. Дискурс есть воплощение «воли к истине»⁴. Хотя в пространстве дискурса вполне допустима множественность (мыслей, теорий, аргументаций), но это множественность отнюдь не является выражением различных точек зрения. Дискурс гомогенен, все речевые акты внутри него имеют одинаковый шаблон: проще говоря – все разными словами говорят про одно и то же. Дискурс имеет своего основателя (*fondateur*) — держателя и охранителя истины данного дискурса. Дискурс это всегда «дискурс о». Дискурс возвышает говорящего над объектом говорения. Это значит, что человек в дискурсе ничем не связан с тем, о чем он говорит. Истина в дискурсе выполняет скорее регулятивную, чем сущностную функцию: истина структурирует дискурс. Следовательно, мы можем заключить, что современная приверженность к метанарративным

¹ Аронсон Э., Пратканис Э.Р. Эпоха пропаганды: Механизмы убеждения, повседневное использование и злоупотребление. Перераб. изд. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. С. 338.

² Там же. С. 339.

³ Как собственно и упоминание-заострение на (о) данной терминологии во введении к статье.

⁴ См.: Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: 1996.

«дискурсам о» превращает объект дискурсивного повествования в пустую абстракцию, в образ того предмета, о котором идет речь. Противостоит такому воплощению современной линейности и логоцентричности *дискурсивность*. В самом синтаксисе термина содержится указание на некую процессуальность. Дискурсивность, в отличие от дискурса, предполагает сущностную вовлеченность говорящего в процесс говорения, который становится частью говорящего. Если *дискурс* – это «дискурс о», то *дискурсивность* – это «дискурсивность чего-то». В современной интеллектуальной среде модно говорить о дискурсивности как об «опыте практикования себя», что, в принципе, верно, так как схватывает основную черту и функциональную особенность дискурсивности. А именно, изменение позиций, взглядов, ценностных ориентаций дискутирующего в процессе дискуссии. Именно эту особенность дискурсивности М.Фуко называет «заботой об истине» — что значит постоянное напряженное внимание исследователя к действительности, стремление видеть и находить вокруг себя нечто новое, неизведанное, умение проблематизировать повседневность¹. Дискурсивность в отличие от дискурса не имеет основателя, но адресуется к некоторому учредителю-установителю (*instaurateur*). Учредитель формирует дискурсивное поле, которое принципиально открыто любому инаковому толкованию, то есть такое интеллектуальное поле, которое подстегивает исследователя мыслить «в русле», в заданном направлении, но по-своему — не так как другие. Фуко упоминает в качестве учредителей дискурсивности Маркса и Фрейда². Дискурсивность является ядром (а точнее, отсутствием ядра) постмодерного способа философствования. На наш взгляд, дискурсивность является философским способом постмодерна («хитростью», «уловкой») избежать излишней нормативности дискурса, которая неминуемо приводит к чрезмерной абстрагированности и метафизации основных понятийных единиц дискурса, то есть к формализму.

Перейдем к предмету непосредственного рассмотрения. Рассматривая марксистско-ленинский дискурс о практике следует выделять, как минимум, три следующих основных направления-контекста: *гносеологическое* (А.Я.Климов, В.Д.Белодед, Ю.Г.Гайдуков и др.) – исследование соотношений категорий практики и познания; *социально-историческое* (Г.С.Арефьева, В.С.Барулин, М.Я.Ковальзон и др.) – изучение категории общественно-исторической практики как одной из основных категорий исторического материализма; *диалектико-материалистическое (онто-методологическое)* (Э.В.Безчеревных, И.С.Нарский, П.К.Гречко и др.) – изучение категории практики как онтологической категории, включенной в процесс объективной материалистической диалектики. Также особое внимание следует уделить *инструменталистскому* направлению (А.А.Богданов, Т.Котарбинский, Е.Е.Слуцкий), в рамках которого исследовалась рационально организованная

¹ Там же. С. 35-40.

² М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: 1996. С. 32.

производственная деятельность, структура практического действия, механизмы максимизации и оптимизации трудового процесса.

Многообразие определений практики в марксизме-ленинизме огромно. Каждый исследователь стремится дать такое определение практики, которое согласовывалось бы с проблемным полем его поисков. А.Я.Климов справедливо отмечает: «Категория практики, как и всякая другая категория, в зависимости от смыслового употребления может приобретать самые различные значения»¹. Наиболее полную и основательную разработку категории «практика» в марксистско-ленинской философии, на наш взгляд, предлагает П.К.Гречко. Свое концептуальное построение он начинает со следующей констатации: «вне общества ни о какой практике и реальных пределах ее соотношения с деятельностью не может быть и речи»². Таким образом, практика определяется как сугубо социальный феномен. Далее, П.К.Гречко переходит к перечислению основных компонентов практики, к числу которых исследователь относит: *материальность*, *предметность* и *чувственность*. *Материальность* как компонент практики складывается из двух следующих элементов: 1) «двуединство субстанциальности и независимости от сознания [...] можно считать адекватной формой выражения материальности практики – сущностной определенности ее социально-онтологического бытия»³ и 2) «отличие практически реализованной цели от цели, рационально поставленной»⁴. Как мы видим, подобное «раскрытие» *материальности* практики имеет большее значение применительно к результату практики, а не к самой практике как процессуальности. *Предметность* практики «оказывается процессом превращения материальных объектов действительности [...] в непосредственные объекты приложения практических усилий человека, в материал для созидания его социокультурного мира»⁵. Здесь, как явствует из определения, *предметность* как компонент практики раскрывается через «практические усилия человека», что запутывает ситуацию: так как до четкого представления о том, что есть практика, невозможно *рационально* уловить суть выражения «практические усилия человека». Третьим компонентом марксистско-ленинского понятия практики является *чувственность*. П.К.Гречко замечает, что у К.Маркса понятие чувственности имеет, по крайней мере, два смысла. «Первый смысл связан с характеристикой специфической материи общественного организма»⁶ и относится «к чувственно данному многообразию объективного мира»⁷. Второй смысл понятия «сводится к содержанию собственно субъективного отношения человека к действительности в процессе практического развития общества»⁸. Данное

¹ Климов А.Я. Диалектика практики и познания: Моногр. М.: Высш. Шк., 1991. С.89.

² Гречко П.К. Практика человека: Опыт философско-методологического анализа. Монография. М.: Изд-во УДН, 1988. С. 48.

³ Там же. С. 52.

⁴ Там же. С.53.

⁵ Там же. С.54.

⁶ Безчеревных Э.В. Проблема практики в процессе формирования философии марксизма. М.:1972. С.107.

⁷ Там же.

⁸ Гречко П.К. Практика человека: Опыт философско-методологического анализа. Монография. М.: Изд-во УДН, 1988. С. 57.

затруднение, связанное с двояким пониманием чувственности, П.К.Гречко разрешает следующим образом: выделяемые аспекты чувственности – субъективные («в системе сознания») и социально-объективные («в системе практики») – диалектически взаимосвязаны как внутренние элементы-противоположности человеческой чувственности.

Практика в каждом из основных контекстов ортодоксального марксистского дискурса имеет свои специфические черты. *Гносеологическое* направление исследований практики отталкивается от практики как «критерия истины», от представлений о диалектической взаимосвязи и единстве теории и практики, познания и практики, от концепции «отражения» практики в сознании.¹ *Социально-историческое* направление рассматривает практику как «активную деятельность конкретно-исторического субъекта, в ходе которой он осуществляет материальное преобразование объекта в соответствии со своими целями, идеальной моделью действительности и знаниями о свойствах этого объекта, а также развивается и изменяется сам благодаря постоянному чередованию и связи процессов опредмечивания и распредмечивания»². Причем социально-историческая практика рассматривается порой как чисто духовно-практическая деятельность, так как «протекает в надстроечной области и осуществляется людьми постольку, поскольку они являются носителями и субъектами идеологических отношений»³. *Онто-методологический* контекст рассмотрения категории практика является наивысшим моментом, общей теорией диалектического материализма. Следующая цитата отражает представления о роли категории практики в системе марксистско-ленинской философии на методологическом уровне: «Одна из характерных особенностей современного исследования практической деятельности заключается в том, что если раньше – особенно в 40-е 50-е годы – речь шла у философов главным образом о категории практики (революционной борьбы рабочего класса, социалистического строительства), то теперь практика трактуется и обстоятельно анализируется также как важнейший – а то и главный – принцип марксистско-ленинской философии»⁴. Категория практики в данном контексте функционирует как «логическая абстракция, теоретическое выражение этого [предметного взаимодействия человека и природы] процесса в форме объективно-истинных знаний и социального опыта»⁵.

Характерной особенностью всех предложенных и рассмотренных выше определений и подходов к вопросу практики является их абстрактность. В ходе анализа источников сформировалась позиция, суть которой заключается в предположении, что сущность теоретических построений марксизма-ленинизма относительно проблем изучения практики не соответствует предмету исследования, то есть самой практике. Методологически данное несоответствие раскрывается таким образом: переходя от исследования конкретных форм

¹ См.: Табачковский В.Г., Булатов М.А., Андрос Е.И., Загороднюк В.П., Звиглянич В.А. Категориальные структуры познания и практики. Киев: Изд-во «Наукова думка», 1986. С. 135-234.

² Арефьева Г.С. Общество, познание, практика. М.: Мысль, 1988. С. 89.

³ Там же. С.11.

⁴ Белодед В.Д. Категория практики в советской философской науке. Киев: Изд-во «Наукова думка», 1987. С.75.

⁵ Климов А.Я. Диалектика практики и познания: Моногр. М.: Высш. Шк., 1991. С.89.

практической деятельности к построению общей теории практики советские философы неминуемо попадают в область совершенно *абстрактных* и (как это не странно) *идеалистических* построений. Под этими построениями мы имеем в виду диалектический и исторический материализм (то есть онто-гносеологию и социальную философию марксизма-ленинизма). А неминуемость впадения философов в метафизику обусловлена тем, что они в своей аргументации отталкиваются от уже существующей, пред-заданной системы материалистических категорий, а не формируют эти категории, исходя из результатов исследования практики. Ж.-П.Сартр совершенно справедливо замечает: «марксизм остановился в своем развитии: именно потому, что эта философия стремится изменить мир, потому, что она нацелена на «становление-философии-миром», потому, что она является *практической* и желает быть таковой, в ней произошел настоящий разрыв между теорией и *практикой*»¹. И далее, французский философ продолжает: «Конкретная мысль должна родиться из практики и обратиться на нее, чтобы ее осветить – и не стихийно, без всяких правил, а, также как и во всех науках и искусствах, в соответствии с принципами. Но партийные руководители, упорно стремясь довести интеграцию группы до предела, опасались, что свободное становление истины, со всеми спорами и столкновениями, которыми оно чревато, нарушит требуемое борьбой единство; они оставили за собой право намечать общую линию и давать интерпретацию событиям»².

В итоге, повторилась та ситуация, из которой К.Маркс и Ф.Энгельс пытались «вытащить» современную им философию. Идеалистический догмат, прикрытый категориями материи и практики, утвердился в качестве единственно верной и неоспоримой философской системы. «Разобщение теории и практики превратило практику в беспринципный эмпиризм, а теорию – в застывшее чистое знание»³.

По нашему мнению, хотя позиция французского экзистенциалиста в целом верна и справедлива, но слишком критична и резка. Исследовав внушительный, на наш взгляд, пласт советской философской литературы, посвященной исследованию практики, заметим, что конкретные разработки и исследования форм и видов практической деятельности, практического взаимодействия социальных групп, условий и структуры материально-производственной деятельности актуальны и не теряют своей значимости по сей день.

Приведем несколько примеров. Так А.Я.Климов совершенно верно замечает: «Отождествление практики (как философской категории) с производственной материальной деятельностью имеет в своей основе метафизическую односторонность»⁴. Следовательно, продолжает свою мысль исследователь: «философское понятие практики (в его предельно широком значении) должно выражать единство и взаимосвязь двух процессов

¹ Сартр Ж.П. Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В.П.Гайдамака. М.: Академический Проект, 2008. С.25.

² Там же. С.25-26.

³ Там же. С. 26.

⁴ Климов А.Я. Диалектика практики и познания. М.: Высш. Шк., 1991. С.89.

человеческой деятельности – процесса субъективации объективного и обратного процесса объективации субъективного путем активного взаимодействия субъекта»¹. В коллективной монографии «Категориальные структуры познания и практики» высказывается актуальная мысль о коммуникативной природе практического процесса. Основной характеристикой коммуникативности выдвигается способность «*обосновывать себя в предметном содержании человеческой деятельности*»². Подобное «туманное» определение несколько запутывает суть дела, но, в целом, для ортодоксальной философской мысли такой подход представляется новаторским. Также следует отметить монографии П.К.Гречко³ и Г.С.Арефьевой⁴, в которых особое внимание уделяется разработке категории «социально-исторической практики».

Подводя итог, вернемся к началу. В статье наглядно показано, что марксистско-ленинская философия представляет собой определенный дискурс. С точки зрения постмодернистской философии советский вариант марксизма является мета-нарративом. Внутри данного мета-нарратива, который берет на себя функцию всеобщего объяснительного механизма абсолютно для всех явлений, происходящих в мире, практика функционирует как необходимый и (что отнюдь немаловажно) идеологически «правильный» системный элемент. Если же, как это происходит в некоторых марксистско-ленинских интерпретациях-теориях, категория практики выставляется в качестве системообразующей категории мета-теории, то сама практика становится мета-нарративом. Марксизм-ленинизм столкнулся с неизбежными для столь глобальной и «революционной» теории явлением догматизма и «окаменения». На наш взгляд, подобная ситуация уже не может быть преодолена за счет внутренних «диалектических» средств самой марксистской теории. И основным слабым звеном марксизма-ленинизма является концепция субъект-объектных отношений. Но это исследование выводит нас за рамки обозначенной темы. Присоединяясь к словам Ж.-П.Сартра отметим в заключение, что «марксизм далеко не исчерпал себя, он еще совсем юн, он едва только вышел из детского возраста, едва начал развиваться. Поэтому он остается философией нашего времени: его невозможно преодолеть, потому что еще не преодолены породившие его обстоятельства»⁵.

Ерохин В.С.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Риск и личностная идентичность

¹ Климов А.Я. Диалектика практики и познания. М.: Высш. Шк., 1991. С.97.

² Табачковский В.Г., Булатов М.А., Андрос Е.И., Загороднюк В.П., Звиглянич В.А. Категориальные структуры познания и практики. Киев: Изд-во «Наукова думка», 1986. С. 38.

³ Гречко П.К. Практика человека: Опыт философско-методологического анализа. Монография. М.: Изд-во УДН, 1988. 152 с.

⁴ Арефьева Г.С. Общество, познание, практика. М.: Мысль, 1988.

⁵ Сартр Ж.П. Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В.П.Гайдамака. М.: Академический Проект, 2008. С.32-33.

Проблема, поставленная перед нами в данной работе, может быть сформулирована следующим образом: какова сущность риска и какое место он занимает в рамках личностной идентичности? Под личностью нами понимается ценностный субъект, реализующий себя в пространственно-временном континууме. Феноменологическое прочтение проблемы идентичности личности приводит нас к пониманию последней в качестве *cogito* во всем множестве его когитаций. Соответственно пространственно-временная актуализация ценностной структуры личности трансформируется в систему кинестез и протентно-ретентную схему соответственно. Именно последние и становятся полем личностной идентичности. Кинестеза, протенция и ретенция – психологический аналог философских понятий пространства и времени. Они позволяют описать то, каким образом личность себя сознает. Эти понятия суть характеристики внутреннего самосознания личности, позволяющие гораздо более точно и гибко описать ее самоощущение и, как следствие, самовыражения.

Человек – существо нормативное. В литературе сложилось два понимания нормативности человека: статической, или природной – той, что позволяет человеку выжить как живому существу, и динамической, надприродной, составляющую сугубо человеческую нормативность. Последняя позволяет человеку существовать как существу творческому. В свою очередь творчество основывается на свободе. Тем самым через творчество и свободу человек становится открытым будущему.

Что же такое риск, какова его сущность? В современной литературе риск понимается как синоним неопределенности. Одно из многочисленных определений риска, предложенных исследователями, состоит в том, что рискованная деятельность – это такое вид деятельности, суть которой состоит в оценке результатов комплекса альтернатив в координатах «шанс – опасность». Понимание риска как субъективного феномена приводит Афанасьева И.А. к выводу о том, что риск представляет собой оцененную неопределенность, феноменально существующую в сознании человека¹. Размышляя над структурой риска, автор в ходе исследования выделяет ситуацию до-риска (сложившиеся обстоятельства как субъективного, так и объективного содержания), ситуацию риска, или преодоление человеком системы неопределенностей, и пост-риск как последствия, получаемые человеком по итогам рискованной деятельности.

Подход, представленный в проведенном Афанасьевым исследовании, позволяет нам говорить о приоритете будущего над настоящим. Последствия рискованной деятельности (ситуация пост-риска) становится центральным элементом в системе риска как целостного образования. Будущее же рассматривается с точки зрения желательности и нежелательности последствий. Соответственно, ущерб как осознанная возможность неблагоприятного исхода становится следствием решения. Последствия зависят

¹ Афанасьев И.А. Социальный риск: методологические и философско-теоретические аспекты анализа: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. – Саратов, 2004. – 22 с.

от решения, принятом в настоящем. Поэтому можно утверждать, что риск – это результат принятия человеком решения¹. Поскольку риск – это событие, имеющее потенциально неблагоприятный исход, т.е. последствия, то точнее было бы сказать, что риск состоит в реализации принятого решения. Таким образом, выделяются два важных параметра риска – это неопределенность и возможность ущерба.

На решение, принимаемое человеком в ситуации неопределенности, могут оказывать влияние как объективные, так и субъективные обстоятельства. На этом основании предлагается разграничивать риски и опасности. Возможные неблагоприятные последствия, проявляющиеся на основании объективных обстоятельств (т.е. причины возможного ущерба лежат в окружающей действительности и не зависят от воления и действий человека), понимаются нами как опасности. В то же самое время причины ущерба рискованного предприятия лежат в самом человеке, в том, что он, последний, принимает решение и, в соответствии с природой этого решения, берет на себя ответственность за последствия проведения решения в жизнь. Рисковая деятельность отличается от любой другой целенаправленной деятельности порогом осознанности и ожидаемости возможного отрицательного результата. Рискующая личность, будучи ценностным субъектом, не только оценивает, но и пытается заполучить желаемое, оценивая при этом возможность негативного исхода. Коротко говоря, рискованное предприятие можно отменить или не идти на него по воле субъекта риска, а опасность можно лишь пережить. Из этого следует, что риск обладает конструктивным свойством – он вынуждает личность, идущую на рискованное действие, становиться, строить себя, принимать, быть может, судьбоносное решение, вместо того, чтобы просто быть, чего требует опасность.

Рискованная ситуация, требующая от человека все полноты ответственности, всегда имеет своим основанием определенное знание о каком-либо неблагоприятном следствии или событии. Ситуация риска – это своего рода вызов повседневному существованию индивида. Из всего сказанного следует, что риск – это ситуация неопределенности, требующая от человека полноты ответственности в связи с возможностью появления ущерба для человека и среды его жизнедеятельности.

По Луману, не существует поведения, полностью свободного от риска. Он полагает, что всякое наше действие несет в себе отголосок ненадежности, возможности непредвиденных последствий. Поэтому риска избежать нельзя. Современное общество стало обществом без гарантий. Из этого делается вывод, что приходится реагировать на неопределенности, которые в современном обществе институализируются. Подобное положение дел Ульрих Бек описывает как формирование общества риска, где в каждой сфере общества риск становится неотъемлемой составной частью².

¹ Луман Н. Понятие риска // Thesis, 1994. №5 – С. 146.

² Бек У. От индустриального общества к обществу риска // Thesis, 1994. №5 – С. 161-168.

Следует отметить, что современная рискология пришла к заключению, согласно которому калькулируемость риска не приводит к его уменьшению, поскольку риск в современном обществе, или, как выражается Бек, обществе риска, основывается на принятии решения в уникальных, неповторимых условиях. В то же время, как показывается в одной из монографий, посвященной обществу риска и существованию в нем человека¹, калькулируемость риска – это особенность позитивистской методологии. В современном обществе риска она неприменима в связи с малой ее эффективностью, поэтому прогностическую функцию рискологии предлагается трактовать как способность к измерению риска. Риск в обществе риска может и должен быть подвергнут измерению. Здесь измеряется то, что наблюдается в качестве последствий и в качестве предпосылок. Риск как возможность появления нежелательных последствий является причиной тех расчетов, которые осуществляются в настоящем². При этом измерение происходит на основании уже имеющихся данных, на основании прошлого опыта. Измерение риска становится попыткой просчитать возможные последствия и осуществить попытку минимизировать их негативную составляющую.

В последнее время разработка проблематики риска вывела ее исследователей на проблему общества риска. Принципиальная особенность такого общества как концепта состоит в том, что происходит институционализация риска, что влечет за собой выделение под них в наступающем определенное место. Тем самым мы провоцируем порождение все новых и новых рисков. Соответственно, общество риска – это открытая система, не принимающая идеи судьбы хотя бы потому, что предполагает наличие непредвиденных последствий. Через риск мы осуществляем попытку колонизировать будущее. Мы считаемся с ним, пытаемся просчитать последствия принятого нами решения, тем самым погружаемся во время³. Таким образом, риск становится показателем открытости человека будущему, его способности к принятию решения, которое вполне возможно станет судьбоносным. В конечном счете, риск оказывается лакмусом нашей способности к творчеству, к самоконструированию и конструированию жизненного пространства и жизненного мира. Рискуя, мы творим себя, собственное жизненное пространство, теряем и приобретаем с каждым действием, решением. И в зависимости от нашей способности к рискованным предприятиям, мы конструируем себя в качестве уникального, неповторимого субъекта.

Необходимо отметить, что рискует всегда ценностный человек, тот, кто оценивает предметы и делает их значимыми для себя. Одно из специфических свойств ценностного человека – это самовыражение, способность к самоактуализации, раскрытию собственных возможностей. Как следствие ценностная личность способна к самоконструированию и самореализации.

¹ Общество риска и человек: онтологический и ценностный аспекты / Под ред. д.ф.н., проф. В.Б. Устьянцева. – Саратов, 2006. – С. 59.

² Там же. – С. 74-75.

³ Гидденс Э. Судьба, риск, фатальность//Thesis, 1994. №5. – С. 109.

Личность творит собственный, неповторимый мир значимостей, предпочтений и, как следствие, область, или пространство собственного индивидуально существования. Такое самоконструирование основывается на системе кинестез и схеме протенций и ретенций как показателей того как личность себя ощущает и сознает в мире и в обществе, того, как она понимает собственное место в нем. Поэтому риск становится средством самораскрытия личности и, как следствие, наделяется субъективными свойствами. Такие идеи немецкий исследователь риска Г. Бехман отнес бы к психологически-когнитивному подходу, в рамках которого исследование риска занимается, например, изучением того, как люди оценивают риск в конкретной ситуации¹.

Возникает личностный риск как индивидуальное переживание возможности наступления неблагоприятных последствий и вместе с ним и – персональная ответственность за их наступление. Здесь невозможна никакая объективация. Собственно все возможные негативные последствия, не зависящие от личностного, персонального решения, относятся нами ко множеству опасностей. Из этого следует, что риск понимается нами как свойство сугубо человеческой реальности, в то время как опасность может существовать и вне ее. В этом состоит фундаментальное отличие риска от опасностей. Личностный риск зависит от индивидуального решения и, поэтому, ответственность ложится на плечи конкретной персоны.

Исходя из сказанного, нам необходимо выделить главное в понимании риска: он представляет собой личностное переживание возможных неблагоприятных последствий или ожидание положительных результатов, ожидание успеха. Основанием для такого переживания для нас является свобода. Ценностный субъект действует на основании структуры ценностного предпочтения. Собственно говоря, риск как определенного рода деятельность представляет собой средство самовыражения ценностного человека. В этом и выражается конструктивная, или позитивная, характеристика риска.

Cogito Декарта – это сомнение, которое основывается на абсолюте самоидентичности, где Я – это активный субъект с системой его суждений, которая, кстати, не является основанием волевых действий, ибо, как утверждает Декарт в прочтении Мамардашвили предшествования представлений волевому акту не существует². А раз волевой акт не детерминирован системой суждения, то он представляет собой акт свободной воли. Мамардашвили приводит по этому поводу цитату из французского издания «Эссе и писем» Декарта: «<...> свободная воля (понимаемая как пребывание, дление в мысли и несворачивание с нее. – М.М.) есть реальная позитивная сила самоопределения, и эта сила есть воля»³. Таким образом, свободно все, что основано на воле. И Бог для Декарта – это лишь точка отсчета, позволяющая осуществляться всему тому, что в нас осуществляется. Акт видения равен у Декарта акту волеизъявления. А поскольку в картезианской традиции, представленной в том числе и Гуссерлем, видение может быть понято в качестве основания конституирования мира и

¹ Бехман Г. Современное общество как общество риска // Вопросы философии, 2007. №1. – С. 30-31.

² Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М., 1993. – С. 55.

³ Цит. по: Мамардашвили М., Указ. соч. – С. 56.

себя самого, следовательно, акт воления становится основанием конституирования мира. Только на основании определенно точки видения и возможно личностное привнесение, которое позволяет реализовать процесс, когда наше знание обладает полнотой и завершенностью. Здесь и реализуется непосредственно самореализация ценностного человека. И акт видения – это акт видения с позиций определенной системы значимостей.

Поскольку акт воления представляет собой основание конституирования себя, то он становится основанием рискованной деятельности. Значит риск – это не только акт самовыражения и самореализации, но еще и акт самоконструирования. Воление в картезианской традиции понимается как акт свободного ценностного предпочтения, поэтому в процессе принятия собственного, независимого решения личность формирует себя, причем такое самоформирование происходит в условиях риска. Н. Луман, размышляя о сущности риска, утверждает, что некоторых выгод (позитивного результата рискованного предприятия) можно достичь, только поставив что-то на карту¹. Это подобно игре на рулетке. Здесь речь идет о принятии решения по поводу того, какая буде ставка. Самоконструирование в условиях риска требует от личности предельной ставки – всего, что только есть у нее. Речь идет не о множестве материальных благ, которыми обладает личность, а о ней самой. Личность, рискуя, идет ва-банк. Можно восстановить все, что угодно, кроме самого себя. Поэтому риск нами понимается как риск потери личности собственной идентичности. Все остальное в нашей трактовке остается в области опасностей. Риск как показатель потерь, негативных последствий и, в конечном счете, утраты себя, понимается нами в качестве негативной стороны риска. Чем больше возможностей мы получаем в результате рискованного предприятия, тем более фундаментальными становятся неблагоприятные последствия наших действий.

Утрата личностной идентичности нами понимается как потеря смысла жизни. Собственно, направленность человека в будущее и предполагает наличие того, ради чего Я живу. Кризис личностной идентичности – это кризис свободной самореализации и развития личности как уникального процесса².

Риск в рамках такого понимания становится показателем способности человека к открытости, способности выдержать испытание свободой. Ведь нет для человека ничего страшнее, чем свобода. Риск фундируется свободой. В итоге риск можно определить как ситуацию неопределенности, которая, во-первых, требует от человека принятия решения, во-вторых, взваливает на него всю полноту ответственности в связи с возможностью появления ущерба. И, в-третьих, риск это возможность преодолеть собственную ограниченность, возможность самореализоваться. Тем самым риск становится для человека как социального существа конституирующим принципом его существования в виде полагания и творения норм индивидуального человеческого существования.

¹ Луман Н. Указ. соч. – С. 142.

² Гуляев Ю.Ю. Свободное развитие человека как уникальный процесс // Вестник МГУ, 2008. №1.

Способность к свободным действиям правового человека

Одной из проблем правовой антропологии является стремление сберечь своё «Я», свою идентичность. Она исходит из того, что человек по своей сути – существо правовое. «Правовой человек» означает, что он определяет свою автономию, свои права и соотносит их с правами и автономией других.

Томас Гоббс считал, что человек, живя в обществе, руководствуется лишь личными интересами. Необходимость же правопорядка, то есть общих для всех людей норм, осознаётся им лишь под влиянием страха перед насилием со стороны таких же индивидов, и этот страх оправдывает механическую силу государства, соединяющую индивидов в одно целое. В итоге субъектом правопорядка оказывается эгоистичный индивид, стремящийся подчинить себе другого. Следовательно, образу человека, который ориентирован исключительно на поиски личной выгоды и счастья, соответствует такой образ права, где правовая реальность подменяется реальностью государственных предписаний¹.

В качестве условия свободы любого человека – является отказ от насилия. Для этого человек интерпретирует пространство своего бытия, чтобы понять, где он свободен и где он не может допустить её нарушения.

Для этого общество создаёт нормативные акты – законы, которые должны соответствовать морали большинства. Как считал И. Кант, в общественном плане моральный индивид – как субъект, который способен по праву противостоять экспансии любой чужой воли, возведённой в закон. Следовательно, только образ «человека морального» оказывается способным легитимировать право как безусловную ценность, не сводимую ни к каким иным ценностям. Но, как и всякий другой, «человек моральный» нуждается в воспитании, создании правовой основы, дабы не причинять вреда другим². В частности постулат Канта гласит: «Поступай так, чтобы твоя свобода не ограничивала свободы других»³. В силу этого правила человек уже не может существовать вне правового поля, а его умение действовать в рамках права, быть правовым индивидом превращается в качественную характеристику гуманной личности.

Создание правовой личности является задачей каждого государства. Механизм его формирования включает в себя правовое воспитание и правовую социализацию.

В данной ситуации играет большую роль определение границ воли человека. Эта проблема рассматривалась ещё Достоевским в образе Родиона Раскольникова, который стремился проявить свою волю, чтобы не быть «существом дрожащим», а возвыситься над другими, проявив свою волю.

¹ Цит. по: Корнеев П.В. Современная философская антропология. – М., 1997. С. 59.

² Гуревич П.С. Философская антропология. М., 2001. С. 114.

³ Там же. С. 129.

Антропология права говорит о возможности человека как существа правового сделать для себя правильный выбор. Но условием этого является создание правовой основы в государстве, которая будет отвечать достоинству человека и способствовать соблюдению его прав. Вместе с тем необходимо учитывать субъективную сторону психологии человека: что толкает на совершение тяжких преступлений при благоприятной среде?

Как считал К.Д. Кавелин, воля – это представление о какой-либо нестандартной способности или силе души, которая производит психические явления. Свобода воли не может быть всеобщей мерой антропологического исследования. Она пригодна лишь для описания индивида и не может быть признаком «человеческой природы» вообще. Воля – это не мотив, а случайный выбор между реальными данными. Он говорил: «Нравственный характер и нравственное развитие человека невозможны без свободы воли, т.е. без возможности, по усмотрению и произволу, выбрать тот или другой путь, склониться на то или другое действие. Внешние обстоятельства могут способствовать или мешать исполнению тех или других наших решений, отсюда вытекает борьба, как постоянный закон нравственной личности»¹.

В каждой уникальной проблеме человек лично принимает решения в рамках общепринятого деления на «справедливо – несправедливо», «законно – незаконно». Конечно, общественные нормы регламентируют поведение индивида, но необходимо помнить, что у каждого человека есть свои личные потребности и интересы, а они не всегда совпадают с интересами и потребностями общества. Будет справедливо отметить тот факт, что полная гармония личных и общественных интересов возможна лишь при понимании диалектики прав и обязанностей, и лишь наличие воли делает человека гражданином, наделяя его необходимыми правами для достойной жизнедеятельности.

Но, претендуя на свободу воли, на право выбора, руководствуясь собственной моралью, тех или иных правовых установлений в условиях «правового плюрализма», может ли быть человек изначально не прав? При расширении личной свободы за пределы принудительного правового порядка, он посягает на права других. Конкретно это выражается в дилемме: человек может выбрать быть преступником, жертвой, или ни тем, ни другим. Конечно, если возникнет опасность личному «Я», – человек откажется от насилия. И в этом выборе проявляется фундаментальный антропологический интерес – сберечь своё личное пространство от посторонних посягательств. Человек может действовать на основании отказа, самоограничения. Из общего отказа грабить, убивать, преследовать друг друга – возникает право на жизнь и свободу². В тоже время, если большинство посчитает насилие моральным – прежние устои не будут нести никакой ценности.

Философская антропология обосновывает идею прав человека, выясняя истоки этих прав. В основе правового человека заложен принцип

¹ Кавелин К.Д. Философия и наука в Европе и у нас. М., 1994. С. 257.

² Смирнов И.П. Два варианта человековедения. СПб., 1999. С. 62.

справедливости. Эта идея, с нашей точки зрения, включает в себя дух, идущий от Бога, ведь по своему жизненному началу человек есть животное, живое существо, но также и существо разумное, обладающее духом – поскольку Бог его им наделяет. Божественный дух превосходит человеческую природу, поэтому человек становится человеком только тогда, когда он ощущает в себе этот дух, делая его своим достоянием. В свою же очередь Божественный дух – и есть справедливость¹.

Основоположник философской антропологии Макс Шелер считал, что направленность человека к Богу и определяет его жизнь среди ценностей. Ученый насчитывает четыре класса ценностей: ценности удовольствия, ценности жизни, ценности духа и ценности религии. Большинство людей главными, а может быть и единственными, считает ценности удовольствия; меньшее количество людей в этой иерархии ценностей восходит к ценностям жизни и духа, и только одни святые живут в ценностях религии. Святой, по мнению Шелера, это совершенный человек – человек, который постиг Бога и через Бога, через Его совершенство сам стал совершенным².

Вместе с тем правосознание человека во многом определяется доступностью закона и его моральной оправданностью. Право и закон – неотъемлемые составляющие полноценного бытия современного человека, его достойного существования. Именно ценностно-ориентированное и осознанное нами как справедливое право способно примирить нас и с обществом, и с самими собой.

Правовая сущность человека заключается в его способности проявить свою волю в правовом пространстве. Это и является показателем демократии и цивилизованности в обществе.

Мельник А.В.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Виртуальные сетевые сообщества: понятие, структура, типы

Компьютеризация повседневной жизни современного общества актуализирует его виртуальные возможности, представленные в форме компьютерной симуляции социального. В процессе его виртуализации основными агентами оказываются виртуальные сетевые сообщества, деятельность которых реализуется преимущественно в рамках виртуальной реальности, но ей не ограничивается. Виртуальная реальность, основанная на функционировании информационно-коммуникационных технологий (ИКТ), удваивает традиционную «живую» социальную реальность, обретая при этом ее измерения – экономическую, политическую, духовно-социальную, технологическую – в качестве своих виртуальных образов. Но поскольку обе эти реальности остаются открытыми для взаимодействия, которое в настоящее

¹ Шелер М. Положение человека в космосе. М., 1988. С. 117.

² Там же. С. 133.

время между ними интенсивно происходит, то предполагается, что их корреляция производит интегральные социальные феномены, усложняющие социальную структуру общества.

На стыке процессов виртуализации социальных структур и социализации виртуальной реальности, связанной с действием ИКТ, формируются виртуальные сообщества. То, что их бытие реализуется в двух измерениях, виртуальном и реальном, указывает на их амбивалентную природу, которая определяет контуры бытия виртуального сообщества. Его же смысловое содержание в настоящее время обретает все более четко выраженную понятийную форму. Само понятие «виртуальное сообщество» было предложено в 1993 году американским ученым Говардом Рейнгольдом в книге «The Virtual Community...». Автор пишет: «Виртуальные сообщества являются социальными объединениями, которые вырастают из Сети, когда группа людей поддерживает открытое обсуждение достаточно долго и человечно, для того чтобы сформировать сеть личных отношений в киберпространстве»¹. Каждое виртуальное сообщество, «вырастая» из глобальной сети ИКТ, воспринимает ее сетевые принципы и использует их в своем опыте социальной коммуникации. Фундаментальное значение сетевых принципов организации виртуального сообщества позволяет корректировать данную формулировку на виртуальное сетевое сообщество (ВСС).

В своем структурном плане ВСС представляет собой группу людей, интегрированную на основе общих целей, задач, интересов, с использованием сетевых ресурсов и программного обеспечения. Если ВСС рассматривать как группу потребителей программных продуктов, то ее развитие оказывается зависимо от тех профессионалов, которые производят последнее. Однако и производители оказываются в зависимости от потребителей, а именно от востребованности ими той или иной виртуальной технологии. «В сфере современных сетевых коммуникаций сложилась ярко выраженная ситуация амбивалентности: производители и потребители существуют за счет удовлетворения интересов друг друга и развиваются за счет баланса интересов»². Процесс становления группы потребителей и производителей программных продуктов носит нелинейный характер, данный процесс не поддается планированию. Это связано со значительным стихийным потенциалом формирования подобных групп, кроме того, сами по себе они являются динамичными, подвижными по своему составу, например, потребитель (пользователь), обладая необходимой компетенцией, может быть вхож в группу производителей программных продуктов. Динамичный мотив пользовательских групп, составляющих, прежде всего, ВСС, не отменяет бытие относительно устойчивых специализированных групп, ориентированных на интересы любителей или профессионалов чего-либо. Так, сетевой ресурс Net Logo позволяет преподавателям в рамках виртуальной площадки обсуждать

¹ Rheingold Н. The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier // <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html>

² Кувшинов С.В., Ярославцева Е.И. Человек в оцифрованном мире // Философские науки. 2009. № 6. С. 136.

интересующие их профессиональные темы¹. Как профессиональное, так и любительское сетевое сообщество есть, главным образом, среда для сотрудничества между людьми, оптимизация которой осуществляется средствами виртуальных технологий. Благодаря им пользователи налаживают виртуальную коммуникацию друг с другом, находят своих единомышленников, обмениваются знаниями и прочее.

Пересечение интересов происходит не только между членами одного сообщества, но может происходить между членами различных сообществ. Следует отметить, что предмет общего интереса с точки зрения представителей различных сообществ может представляться различным образом. «Например, темой переработки бытовых отходов в городе интересуются различные сообщества. Городские власти могут видеть в бытовых отходах мусор, от которого нужно избавиться. Представители бизнеса – источник материалов. Представители экологических организаций – объект исследования. Члены политических партий и движений – повод для привлечения к себе внимания электората»². Все эти точки зрения, касающиеся одной темы, как правило, имеют соответствующее отображение в сетевых контентах указанных структур. Виртуальные сетевые сообщества, связанные общими интересами, называют сообществами интересов. Несмотря на то, что между сообществами может возникать плотная сеть связей, эти сообщества в них «не растворяются». Это обеспечивается превышением количества внутренних связей в сообществе над его внешними связями, то есть связями с другими сообществами. Атрибутивный признак бытия всякого сообщества состоит в том, что каждый член данного сообщества имеет больше связей с его представителями, чем с теми, которые не являются его представителями. Для виртуального сетевого сообщества присуще выстраивание горизонтальных отношений, предполагающих прямое, и в большинстве случаев, неформальное общение. В этом плане ВСС существенно отличается от традиционных институтов общества, которые в своем функционировании делают акцент на вертикальных, иерархических связях. Однако горизонтальное структурирование ВСС допускает определенную дифференциацию его членов.

Представители ВСС в сети различаются по созданному ими на сайте профилю – это совокупность папок, в которых хранятся данные о текущем окружении пользователя: содержимое его рабочего стола, параметры настройки приложений и личные данные. Пользователь свободно управляет информацией о себе на сайте, может редактировать свой профиль в зависимости от целей пребывания в сообществе. Например, если пользователь входит в виртуальное сообщество любителей игры в шахматы, то для простого участия в виртуальной игре и общения с единомышленниками достаточно заполнить базовый профиль: свободно установить себе имя, пол, возраст, образование, местонахождение. Эти данные способствуют идентификации участника данного сообщества. Однако для того, чтобы увеличить свои возможности в

¹ См. подробнее: <http://groups.yahoo.com/group/netlogo-educators>

² Сообщество интересов // <http://www.soobshestva.ru/wiki/SoobshestvoInteresov?v=1bc3>

этом сообществе, например, самому выступать в качестве организатора виртуальных командных соревнований по игре в шахматы, то необходимо изменить свой базовый статус участия в сообществе на более высокий статус, им может быть так называемое «золотое членство». Для повышения статуса в сообществе порою требуется не только активное сотрудничество с его создателями и расширение своего профиля, но и оплата денежных взносов для получения дополнительных возможностей в сообществе. Таким образом, наличие «статусной лестницы» в сообществе создает некое подобие его иерархичности, но она является условной и «редактируемой» теми, кто поддерживает его функционирование.

Особое место в структуре виртуальных сообществ занимают так называемые «виртуальные пользователи», которые в отличие от активных участников сообщества не способствуют установлению личных контактов внутри сообщества, а значит, и не создают в нем доверительных отношений – исключительной ценности всякого сообщества. Если представить стадии участия в виртуальном сообществе следующим образом: «незнакомец», «проходящий», «наблюдатель», «участник», «постоянный член», – то роль «виртуального пользователя» может вмещать в себя первые три стадии. Выступая в качестве анонимных статистов в сообществе, «виртуальные пользователи» однако могут распространять информацию, полученную в сообществе, за его пределы, при этом сохранение ее аутентичности не гарантировано.

Виртуальное сетевое сообщество имеет началом своего технологического развития виртуальную коммуникацию, понимая под ней такую форму коммуникации, которая «основывается и реализуется при использовании электронных средств общения, протекает в специально созданной цифровой среде – сети, абстрактном пространстве, представляющем совокупность информации, которой оперируют пользователи»¹. Если считать, что основное содержание внутрисетевой жизни виртуального сообщества состоит в общении его членов, то специфика такой жизни находит свое проявление в тех особенностях, которые присущи виртуальным коммуникациям, применяемым для данного общения. А.А. Лазаревич отмечает такие признаки виртуальной коммуникации, как: (1) коммуницируют ситуативные персонажи (возможно, вымышленные); (2) изменчивость социального статуса участников; (3) принципиальная анонимность; (4) множественность и изменчивость идентичности в пространстве коммуникации и конструирование виртуальных самопрезентаций; (5) общение нередко ориентировано на изменение стратегии представления пола в Сети; (6) «отелеснивание» коммуникации посредством включения в общение знаков для передачи эмоций и физических состояний².

Виртуальная коммуникация как форма внутрисетевого общения членов сообщества задает допустимые пределы этого общения, а, в конечном счете, образ жизни виртуального сообщества. Перечень свойств виртуальной

¹ Лазаревич А.А. Глобальное коммуникационное общество. Минск, 2008. С. 176.

² Там же. С. 179.

коммуникации определяет рамки возможных виртуальных презентаций членов данного сообщества и становится содержанием последнего. Внутренняя динамика виртуальных форм в сообществе поддерживается устойчивым и эффективным функционированием виртуальных коммуникаций, которые являются условием эволюции виртуального сообщества. Его эволюция происходит во взаимодействии с реальными социальными структурами. Это означает, что виртуальная деятельность пользователей может иметь «продолжение» в обществе в качестве реальной.

Г. Рейнгольд обозначает понятием «умная толпа» (Smart mob) такие сообщества, чья социальная активность основана на использовании ИКТ. «Люди, составляющие умные толпы, сотрудничают невиданным прежде образом благодаря имеющимся у них устройствам, которые обеспечивают связь и вычисления»¹. Умная толпа является самоорганизующимся социальным объединением, способным действовать согласованно даже в том случае, когда его члены не знают друг друга. Именно рациональность действий членов умной толпы, по Г. Рейнгольду, отличает ее от поведения стихийной толпы. Эта рациональность достигается ввиду широкого использования Интернета и беспроводных устройств связи, например, мобильных телефонов, подключенных к Интернету. В зависимости от того, чему служат ИКТ в сообществе, зависит их оценка: как полезных или враждебных для общества. Г. Рейнгольд, обращая внимание на негативный аспект применения ИКТ, отмечает, что: «Действия многочисленных малых групп, использующих новые информационные средства исключительно для собственной выгоды, приведут к укреплению одних существующих общественных установлений и жизненных укладов и к исчезновению других»².

Виртуальное сетевое сообщество вступает в институциональный порядок общества в качестве элемента, который изначально имеет неинституциональный характер. Он возникает из неформальных связей, поддерживаемых виртуальными коммуникациями. Вызванное стремительным развитием ИКТ усложнение коммуникационной конфигурации общества требует приспособления его институциональных структур к новой коммуникационной ситуации. В ее рамках увеличивается значение неформальных социальных связей, способных эффективно функционировать в изменяющейся социальной реальности. Ее коммуникационное противоречие преодолевается трансформацией социальных институтов в направлении повышения их социальной гибкости, то есть способности оперативно отвечать на вызовы современности. Феномен технологической виртуальности есть тот вызов современности, который вызывает диссонанс в обществе. Противоречие между институционализированными и неинституционализированными коммуникациями является потенциальным источником социальных конфликтов, но вместе с этим открывает возможность для развития общества.

¹ Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. М., 2006. С. 8.

² Там же. С. 9.

Его дальнейшее становление имеет своей тенденцией усиление социальной роли информационно-коммуникационных технологий.

Олев И.В.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Социально – политическая система Лао-Цзы и ее применение в современном мире

За всю историю философии различными умами было представлено множество социально – политических учений: от конфуцианского царства, строившегося на почтении предложенного Конфуцием в Китае, до общинного, философского государства, предложенного Платоном в Греции. Но, по какой – то причине, мало кто замечал интереснейшую концепцию управления страной, представленную одним из величайших умов древнего Китая – Лао-Цзы.

В своем трактате Дао дэ цзин Лао-Цзы излагает свое учение о Дао. Дао – это некая первопричина вселенной, непознаваемая закономерность, по которой все существует, «естественность» жизни. Исходя из своего понимания Дао, философ так же строит свою политическую систему, основанную на спокойствии, постоянности и не насилии.

Основной идеей Лао-Цзы является то, что каждый человек, а тем более государь, должен отказаться от излишеств. Он говорит: «совершенномудрый стремится к тому, чтобы сделать жизнь сытой, а не к тому, что бы иметь красивые вещи. Он отказывается от последнего, и ограничивается первым»¹. К сожалению, в современном мире у высокопоставленных чиновников и прочих лиц, обладающих высоким достатком, предложения по устранению возникающих излишеств, в виде «красивых вещей» воспринимаются с легкой иронией.

По мнению Лао-Цзы, правитель должен быть храбрым, но скромным, потому, что «Кто, зная праздничное, сохраняет для себя будничное, тот становится примером для всех. Кто, зная свою славу, сохраняет для себя безызвестность, тот становится главным в стране, тот достигает совершенства»². Государь не должен восхвалять себя, или тем более заставлять народ себя бояться, ведь: «Лучший правитель тот, о ком народ знает лишь то, что он существует. Несколько хуже те правители, которые требуют от народа их любить и возвышать. Еще хуже те правители, которых народ боится. Но хуже всех те правители, которых народ презирает»³. Правитель не должен вмешиваться в личную жизнь народа и силой ему что-то навязывать, государь, по мнению философа, должен позволить народу жить своей жизнью. Совершенномудрый должен вести свою политику так, чтобы народ был сыт и доволен, а так же он должен ограждать свой народ от знаний и страстей, так как именно голод и недовольство, подкрепленные знаниями и страстями дают

¹ Лао-цзы. Дао дэ цзин, М., 2002. С. 13.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 18.

почву для споров и конфликтов. «Поэтому, управляя страной, совершенномудрый делает сердца подданных пустыми, а желудки – полными. Он постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знание не смели бы действовать»¹. И правда, если верить истории, в основе всех революций и бунтов, как правило, стояли либо голодные, либо недовольные еще чем – то, а вели эту толпу за собой хорошо образованные люди, преследующие, как правило, сугубо личные интересы.

В современном мире, в частности в нашей стране, вопрос о высшем образовании ставится на мой взгляд выше, чем должен. Каждый человек заканчивающий школу, стремится даже не к тому, чтобы получить достойные знания, а к тому, чтобы просто поступить в высшее учебное заведение и получить диплом о высшем образовании, так как это престижно. Это ведет к тому, что страна сталкивается с нехваткой рабочих специальностей, и огромным переизбытком так называемых специалистов, как правило, в сфере юриспруденции, экономики, и, что самое ужасное, медицины. Особенно интересно то, что многие люди получают это высшее образование так, что они не могут не только организовать грамотную оппозицию правящей верхушке, но порой, не соблюдают даже правил орфографии.

Так же почву для беспорядков и смуты, на взгляд философа, поддерживает изобилие у народа оружия, а большое количество «искусных мастеров» производящих дорогие вещи, подготавливают почву для воровства и разбоя.

Лао-Цзы считал, что избыток законов, особенно ограничительных сказывается на народе довольно плохо, народ «становится бедным», а в стране растет уровень воровства и разбоя. И, на мой взгляд, считал он так не зря. Ведь говоря о современности, можно в некотором плане отождествить понятия «воровство» и «коррупция» или просто «взяточничество». Ведь чем больше народу запрещают, тем больше он хочет, а обходные пути через закон проходят через руки чиновников, пользующихся своим положением, в которые различными путями и за разные услуги и попадают те самые «ценные вещи». Вот она – коррупция. Так было во все времена, так есть сейчас. Вопрос в том, сможем ли мы это изменить в будущем.

Так же Лао-Цзы много говорит о силовом захвате власти. Он считает, что взятая силой власть не постоянна, нестабильна и не может долго удерживаться, «Страна подобна таинственному сосуду, к которому нельзя прикоснуться. Если кто-нибудь тронет его, то потерпит неудачу. Если кто-нибудь схватит его, то его потеряет»². Обратимся к истории. Вспомним путч 19 августа 1991 года, когда Государственный комитет по чрезвычайному положению, возглавляемый Янаевым, попытался сместить с поста, действовавшего на тот момент, президента СССР Горбачева. Действия комитета сопровождалось объявлением в стране чрезвычайного положения и вводом войск в Москву. В итоге власть ГКЧП в стране продержалась не долго,

¹ Там же. С. 4.

² Там же. С. 30.

уже 21 августа Горбачев, связавшись с Москвой, отменил все указы комитета, а 22 августа все его члены были арестованы. Если говорить о внешней политике, стоит заметить, что Лао-Цзы с подозрением относится к международным отношениям, он говорит, что страна должна быть скрытной, а государь не должен никому показывать свои методы правления: «Как рыба не может покинуть глубину, так и государство не должно выставлять напоказ людям свои совершенные методы управления»¹.

Лао-Цзы много говорит о войнах и кровопролитии, к которым относится крайне негативно, ведь войны несут за собой голод и опустошение. «Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы»². Правитель должен быть уступчив и благосклонен к другим странам, а насилие и жестокость применять только на войне, но и одержав победу. Войско должно остановиться, и не рваться захватить чужие земли, так как народ, с захваченной силой территории, будет бояться и ненавидеть государство- оккупанта и его правителя. Лао-Цзы говорит, что войско стоит использовать лишь тогда, когда обойтись без него нельзя, например, во время защиты страны от захватчиков. Но и в случае победы нельзя ей радоваться, так как произошло кровопролитие, победить на войне означает убить много людей: «Главное состоит в том, чтобы соблюдать спокойствие, а в случае победы себя не прославлять. Прославлять себя победой – это значит радоваться убийству людей. Тот, кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, а несчастье происходит от насилия», «Если убивают много людей, об этом нужно плакать. Победу следует отмечать похоронной процессией»³. Столь радикальный взгляд Лао-Цзы на войну, может обосновываться тяжелым положением в раздробленном на тот момент Китае. В VI – V веках до н.э. Китай представлял собой множество противоборствующих царств, которые под лозунгами объединения, вели непрекращающиеся ни к чему не приводившие войны друг с другом. Очевидно, именно по этому Лао-Цзы не видел в войне никакого смысла. Объединить эти царства в одну большую страну удалось лишь в 221 году императору Цинь Шихуан-ди., спустя, примерно, 6 столетий после смерти философа.

Проанализировав социально-политическую систему Лао-Цзы и сравнив ее с реалиями современного общества, можно сделать вывод, что в современном обществе не все так хорошо, как может показаться на первый взгляд. Зашкаливающие уровни коррупции, войны, бунты, постоянное недовольство народа – все это, на мой взгляд, следствие несовершенного управления государством. И здесь нельзя давать конкретных примеров, в каждом ныне существующем государстве и его политическом строе есть свои недостатки. Но опьяненные идеями о роскошной жизни, люди, скорее всего сами всегда будут выбирать себе в правители не того, кто много знает, а того, кто много говорит, забывая о том, что «знающий не говорит, а говорящий не

¹ Там же. С. 37.

² Там же. С. 31.

³ Там же. С. 32.

знает». Поэтому остается лишь надеяться на то, что наступят времена, когда все будет так, как того хотел Лао-Цзы: « Пусть пища людей будет вкусной, одеяние красивым, жилище удобным, а жизнь – радостной. Путь соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой смерти не посещают друг друга»¹.

Павлова Т.В.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Представление об ущербности: конструирование идеального

В процессе социализации важную роль играет усвоение индивидом обычаев, нравов, традиций – системы ценностей, характерной для его окружения. Это – самое первое представление о нормах, необходимости и долженствовании, получаемые человеком. Именно из запретов, поощрений и наказаний строится будущее «Я» личности. Оно возникает как эффект от столкновения энергии ничем не контролируемого желания удовлетворения любых потребностей с культурными табу, которые ограничивают эти желания, обуздывают их и дают понятия о возможности и невозможности чего-либо, норме и нарушении.

Желания «Я» сталкиваются с реальностью и обнаруживают собственное ей несоответствие. Потребность полноты узнает себя как всегда только потребность, реализовать которую невозможно. Очерчиваются границы возможностей, формируется представление о заданной ущербности «Я». Попытка преодоления этой ущербности имеет два важнейших следствия.

Одним из них является конструирование некоего идеального «Я», которое бы обладало достаточными возможностями и властью для осуществления своих потребностей. В этой проектности важно фиксировать, что идеал себя самого, к которому стремится формирующаяся личность, зависит от налагаемых запретов и их формулировки. Искаженные, деформированные запреты, угрозы и меры наказания, превышающие допустимые, формируют, соответственно, искаженные, деформированные идеалы и ценности.

Еще одним результатом попытки преодоления ущербности, связанным с предыдущим, можно назвать встраивание такой ущербности в окружающий мир. Конструирование идеала тесно связано с существующим, хотя пытается себя ему противопоставлять. Это конструирование – следствие недовольства настоящим, своеобразный поиск справедливости. Отрицается всякая рациональность в окружающем мире, постулируется его хаотичность и случайность установленных норм и правил.

Идеальное не противоречит здравому смыслу, но, безусловно, ставит себя выше научной рациональности, на основе которой строятся представления не о *должном*, а о существующем. Наличествующее объявляется нерациональным.

¹ Там же. С. 81.

Несоответствие идеалу усматривается как хаотичность. Говорение о нерациональности мира означает, что говорящий полагает, словно знает, что есть рациональное, имеет понятие о нем и опыт взаимодействия. Утверждая хаос он неявно обозначает себя как *сверхрационалист*, посягающий на знание того, что такое разумное-само-по-себе. Не имея опыта обращения с рациональным в *этом* мире, но имея понятие о том, каков этот опыт должен быть, идеалист таким образом утверждает, что имеет представление о чем-то, выходящем за пределы возможного опыта.

Это тот выход, о котором говорил Сократ у Платона, ситуация припоминания. Но уже у него подобная возможность взаимодействия с *иным* миром явилась результатом того, что иначе невозможно объяснить имеющиеся у людей представления о *должном, высшем, благом*. Как невозможно, впрочем, дать определения этих понятий, как таковых. Кроме того, неясен способ получения этих представлений каждым – ведь понятия невозможно сформулировать, и передача их в опыте весьма затруднительна – никто не имеет опыта взаимодействия с миром идей, находясь в этом мире.

Ловушка таких понятий в том, что не зависимо от того, утверждаем мы наличие их в *этом* мире или отрицаем, нам неизвестен способ получения и передачи их в первом случае, а во втором демонстрируется способ «онтологического доказательства бытия бога».

Объявляя устройство мира нерациональным, утопист утверждает себя тем самым как сверхрационалист.

Конструирование идеального – следствие недовольства настоящим. Платон прямо говорит об этом, когда заставляет героев своего «Государства» разрабатывать модель идеального общества в поисках *справедливости*.

Из каких оснований исходит такая вера в возможность *иного*?

Идеальное является порождением именно существующей реальности, возникает как протест против окружающего мира. Идеальное противопоставляет себя действительности; неприятие настоящего положения вещей приводит к построению *иного* согласно представлениям носителя утопического сознания «о том, как должно быть». Эти представления принимаются за эталон, образец, сравнения с которым не выдерживает действительность.

Подобное представление о двух мирах: действительном и должном – называется обычно платонизмом. «Платонизм никуда не делся, он остался воздухом, которым мы почти всегда только и дышим»¹. Это различие миров на несовершенный *этот* и мир *иной*, совершенный, истинный, подлинный, разумный, *только и имеющий право на существование* позволяет говорить дальше о деструктивной природе конструирования идеального.

Вот это – то, что есть – оно не то... *a)* что должно быть, *b)* как нужно организовать, *c)* как должно выглядеть и т.д. и т.п. Каждый раз, оглядываясь и говоря: «не то, не то, не то» мы, во-первых, демонстрируем себя как носителя утопического сознания; а во-вторых, претендуем на знание того, как должно

1 Бибахин В. В. Мир. – СПб.: Наука, 2007. С. 394.

быть, словно имеем опыт такого *иного*. Но этого опыта у нас нет, зато есть представление о том, каким он должен быть. Неясно, откуда берется это представление. Мы не можем говорить об усвоении этих представлений извне: такое представление о должном возникает в нас и при знакомстве с тем, с чем до сего момента не сталкивались. Это – способность достраивать до целого. У Платона тоже не нашлось объяснения этому безопытному опыту. И тогда он говорит о припоминании.

Такое рассмотрение конструирования идеалов показывает, что никакие попытки реализации представлений о должном не приведут к тому, что исчезнут сами представления о должном. Это стремление к идеалу принципиально неудовлетворимо, на их месте возникают новые представления о должном, потому что такой разрыв на *этот* и *тот* мир – условие существования утопического сознания. Это самоподдерживающаяся система – идеальная система. Любому настоящему можно противопоставить что-то лучшее. Невозможно вообразить нечто, «лучше» чего нельзя вообразить.

Такой утопизм можно рассматривать как преобладающий тип сознания. Неявным образом мы питаем его собой всякий раз, когда полагаем, что знаем, как должно быть, как лучше, не имея реального опыта взаимодействия с тем, о чем выносим суждение. Ницше говорит об этом как о точке зрения *счастья*, задерживающей «кровообращение научного исследования»¹ и видит становление ее в сократических школах.

Утопизм накрепко привязан к критикуемому им настоящему, но именно поэтому нам так сложно избавиться от представлений об идеальном: у них мощные корни в настоящем, которое их питает и возможность бесконечного роста – представления о лучшем, чем это настоящее.

При рассмотрении момента достраивания до целого, о котором шла речь выше, необходимо обратить внимание на то, что для того, чтобы нечто могло быть достроено до целого оно, до этого акта, очевидно, должно являться ущербным. Впервые сталкиваясь с предметом, понятием, явлением, организацией и т.д. (далее – «вещью»), мы необходимо должны воспринимать то, с чем столкнулись, как несовершенное, недостроенное, ущербное. Это дает возможность действия, обращения всякого рода с тем, с чем мы теперь имеем дело.

Становится ясно, что эта ущербность ни в какой мере «вещи» принадлежать не может, она вписывается нами в наше представление о ней в мгновение нашего первого опыта обращения с «вещью». Необходимость этого как видно, происходит из невозможности производить действие над идеальной «вещью». Нами в этой «вещи» должна быть прописана нехватка нас самих, с нею взаимодействующих, пусть и потенциально.

Идеальные, полные для самих себя и для нас «вещи» не могут нуждаться в каких-либо манипуляциях. «Вещь» совершенную невозможно улучшить, позитивно к ней обратиться, создать нечто из нее, соединить с другой. Идеальные вещи инертны, у них не может быть цели закончить себя.

1 Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. Человеческое, слишком человеческое. М.: Мысль, 1990. С. 242-243.

Демокрит, увидев такую проблему, объявляет необходимостью существование, помимо атомов, пустоты. Лишь благодаря ее наличию атомы, «вещи» идеальные, получили возможность взаимодействия.

Чтобы манипулировать совершенной «вещью» необходимо отнять у нее это совершенство. Освобождая себе «пустоту» для возможности действия мы приписываем ей, совершенной «вещи», не нуждающейся в нашем участии, ущербность – нехватку нас самих.

Ущербность является условием возможности обращения с вещами, и, одновременно, построением идеала. Отнятая у «вещи» совершенность возвращается ей как модель, проект того, чем она могла бы быть в максимуме, если бы таковою уже не являлась; некое представление о том, какую она должна быть. Поместить такое представление о максимуме возможного в мир, где мы обращаемся с «вещью» становится очевидно невозможным, он необходимо должен быть недостижим. И тогда это представление отправляется нами в мир *должного*. В мир идей.

Бодрийяр говорит о том, что «мир вещей способен жить и иной, специфической жизнью», что нужно «попытаться снять с предмета его рыночную оболочку и увидеть в нём...некую непосредственность», то есть разглядеть предмет таким, какой он есть, без различных «наслоений», которые накладывает на него человек. По Бодрийяру, в предмете необходимо узреть «некую ещё не обработанную, не наделённую ценностью реальность»¹. Когда мы вычтем из предмета всё то, что делает его ценным для нас, тогда он станет вещью самой по себе, то есть бесценной в полном смысле этого слова. «Голая» вещь – это и есть вещь, функционирующая во всей своей полноте.

Можно предполагать, что полнота вещей, о которой говорит Бодрийяр, есть та самая, отнятая у истинной «вещи». Однако Бодрийяр пишет о наслоении наших ценностных представлений на представление о вещи; именно они, по его мнению, мешают нам воспринимать полную «вещь». Но условием возможности наслоения этих представлений о ценности вещи является отнятие у истинной вещи ее полноты, наделение ее ущербностью. Эта ущербность образует полость в идеальной вещи, которая и заполняется нами ценностью и всеми способами обращения с ней.

Если такая ущербность «вещи» воспринимается как истинная, а проект должного как то, что может и должно быть достигнуто, нынешнее состояние может быть объявлено недостойным существования в силу той самой ущербности. Которая теперь видится не необходимым для манипуляции дефектом, который должен быть исправлен, а как то, что необходимо заменить истинной «вещью», из мира должного.

Таким образом, мнимое разрушение, послужившее причиной конструирования идеального, переходит в реальное. Отсюда можно говорить о деструктивности утопического сознания.

¹ Бодрийяр Жан. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. с франц. Н. Сулова. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С.15.

Рассматривая несоответствующий идеалу предмет не как содержащий ошибку, подлежащую исправлению, а как недостойный существования вообще, утопист «вырезает» его из реальности, отказывает ему в праве быть каким-либо иным образом кроме невозможного идеального.

Неодинаковость представления об идеальном, у разных личностей, обществ, народов, их изменение идеала во времени не уничтожает сам каркас – понятие об идеальном.

Посунько Ж.О.
СГУ им Н.Г.Чернышевского

Феномен терроризма и его сущность

В настоящих условиях серьезную угрозу жизненно важным интересам личности, общества и государства представляет террористическая деятельность отдельных людей и целых социальных сообществ.

Рост терроризма в современном обществе обусловлен обострением экономического и социального неравенства как внутри государства, так и между государствами, безработицей, обеднением населения, разрушением культурных ценностей, распространением средствами массовой информации идей и взглядов, ведущих к насилию и нетерпимости, ухудшением качества физического и психического здоровья, низкой правовой культурой населения и неспособностью власти справиться с преступлениями.

Большинство современных исследований терроризма и террористической угрозы сосредоточены на самом феномене терроризма, его истоках и "действующих лицах" – индивидах и организациях, осуществляющих теракты. Между тем в социологии риска объектом исследования становятся, прежде всего, социальные общности: группы людей, существующие в современном обществе, где распространена террористическая угроза. В рамках социологии риска объектом изучения является не риск сам по себе, а его субъективное восприятие по поводу актуальных и потенциальных проблемных ситуаций. Более того, можно говорить о том, что террористическая угроза "вписана" в структуру представлений населения о рисках современного общества.

В ходе исследования выяснилось: исходным фактором раскрытия сущности терроризма является выяснение его связи с таким явлением, как террор. Вопрос о соотношении понятий террора и терроризма является принципиальным и основополагающим для правильного определения сущности терроризма.

Терроризм как понятие является производным от понятия террор. Терроризм – это собирательный термин, охватывающий своим содержанием различные формы проявления террора и отражающий в них нечто общее и повторяющееся, устойчивое и существенное. В мире существует около 500 определений термина терроризм. Задача состоит в том, чтобы дать наиболее точное определение, выявляющее самую суть этого понятия.

Отдельное направление в развитии представлений о терроризме занимает изучение его связи с экстремизмом. Их связывает глубокое родство (генетическое, социальное, и идеологическое). Они весьма близки друг к другу по своей сущности и сравнительно легко перетекают друг в друга. Рассмотрение соотношения терроризма и экстремизма показывает, что терроризм выступает как особая разновидность экстремизма, сущность которой – в разрыве с цивилизацией и культурой.

Террористы видят в своих противниках не людей, а просто объекты насилия, по отношению к которым любой аморализм дозволен. Вследствие этого терроризм выступает сначала как особый вид политики, ориентирующийся на достижение определённых социальных целей. В свою очередь, осуществление данной политики выступает как основанная на насильственных методах практика терроризма. По своим методам терроризм сближается с экстремизмом. В итоге же терроризм можно определить как политику и практику экстремистского воздействия, основанного на незаконном насилии и обусловленного особым видом мессианства. Такое определение отражает сущность терроризма и поэтому является главным в его характеристике.

Основными целями террористов являются: коренное изменение порядка политического и гражданского управления; борьба за национальное освобождение («Хамас», «Хезболлах» на Ближнем Востоке); отделение от существующего государства и создание своего, особого государства. Например, Пенджаба – от Индии, Чечни – от России, Курдистана – от Турции. Задачи таких экстремистов заключаются в подрыве основ уже существующей государственности, а в случае успеха – в полном разрушении самого государства.

Институт борьбы с терроризмом (Израиль) выделяет три основных направления в террористической политике и практике. Это стремление влиять:

- а) на государство и его институты;
- б) на правящую элиту;
- в) на гражданское сообщество.

Виды насилия – это военно-технические, преимущественно ударно-штурмовые приёмы, нацеленные на полное (тотальное) запугивание политического противника, его быстрейшую капитуляцию. Сюда относятся – провоцирование вооружённого мятежа, восстания и военного переворота; нарушение системы государственного управления с помощью взрывов, убийств, шантажа; дезорганизация всей цивилизованной жизни.

Как военно-технологический способ воздействия на людей терроризм представляет явление, сочетающее в себе использование военно-технических и технологических достижений. Среди новейших явлений разрушения особо выделяется кибертерроризм. Термин «кибертерроризм» появился в IT-лексиконе в 1997 году. Под ним понимаются преднамеренные, политически мотивированные атаки на информационные компьютерные системы, компьютерные программы, т.е. взлом компьютеров, кибервойна и киберпреступность.

Будучи морально-психологическим способом давления на людей терроризм выступает как явление, служащее фактором устрашения. Его жестокость, агрессивность, бесчеловечность и цинизм непрерывно возрастают, а всякие нравственные нормы или психологические тормоза напрочь отбрасываются. Он основывает свою практику на гибели людей. Шок от действий экстремистов стал приравняться к ужасу от гигантского пожара или смертоносного землетрясения. В Турции в 70-е гг. в результате вооружённых столкновений погибало в среднем до 20 человек в день, в Шри Ланке в 80-е гг. приблизительно до 30 человек ежедневно становились жертвами насилия экстремистов. В Будённовске 14-19 июня 1995 года фанатики под руководством Ш.Басаева захватили родильный дом. В результате погибли 129 женщин и солдат. В городе Беслан 1 сентября 2004 года террористы совершили налёт на среднюю школу, взяв в заложники более 1000 человек.¹ От взрыва и перестрелки погибло несколько сотен детей, в том числе – школьники младших классов. Таким образом, количество жертв терроризма в новом веке сразу выросло в десять раз. Существует стереотип присваивать терроризму лишь исламский характер, но, как известно, характеристика понятия терроризм этим не ограничивается. Делается попытка систематизировать различные проявления терроризма и представить их в виде классификации по следующим основаниям:

1. *По типам социально-политического конфликта.* Сюда относятся – террористические действия в ходе внутреннего политического кризиса; терроризм, проявивший себя в ходе революции (например, 1905-1907 гг. в России)²; терроризм, присущий сторонам, участвующим в гражданской войне; терроризм в локальном конфликте (например, в Индии); терроризм в региональном конфликте (например, на Ближнем Востоке); глобальный терроризм (например, действия организации «Аль-Каида»).

2. *По формам гражданского насилия.* Сюда можно включить – индивидуальный террор (например, народовольцев); массовый (куда включается «городская герилья»); терроризм в мегаполисе как компонент заговора, восстания, мятежа, в том числе – в государственных структурах (армия, флот, авиация, полиция).

3. *По политико-идеологической направленности.* Терроризм можно разделить на левый, ультраправый, этнический (сепаратистский).

4. *По идентичности.* Сюда попадает – светский и религиозно-политический экстремизм. Чисто религиозного терроризма не существует. Религия и политика – это разные виды социальной активности, они не совпадают по сути и значению. Искать корни террористической ментальности в священных текстах Корана, Библии и Торы бессмысленно и контрпродуктивно.

5. *По сферам жизнедеятельности людей:* природная сфера (земная суша, море и воздушное пространство), информационная и виртуальная сферы.

6. *По гендерному признаку.* Например, женский терроризм.

¹ Шелохаев В.В. Терроризм – социально-политическое явление. Россия в условиях трансформации. М., 2006. С.48.

² История терроризма в документах, биографиях, исследованиях. Ростов-на-Дону, 2004. С.23.

7. По региональному признаку: западная и восточная разновидности терроризма. Это модели терроризма, которые охватывают собой наиболее общие и наиболее важные характеристики, отражающие особые социальные условия их формирования, а также специфику осознания этих условий и выражения в различных идейных позициях

Идейные основы терроризма.

Цивилизационная матрица служит основанием возникновения терроризма как явления. Она в конечном итоге определяет его конкретно-историческую модель, а также его культурный тип. Террористы есть плоть от плоти конкретного общества. Но они не являются зеркальным его отражением, так как яростно и непримиримо восстают против него. В их сознании и психике проявляются прежде всего противоречия и конфликты данного общества.

Экстремисты и террористы выражают в своей деятельности не сущность данной цивилизации, а конкретный этап её эволюции, связанный с кризисом и распадом. Основной причиной террористических проявлений везде становится опасное ослабление как внутрицивилизационных взаимодействий (в том числе – межэтнических и межконфессиональных), так и межцивилизационных связей. Но они не олицетворяют собой фазу «столкновение цивилизаций»¹. Динамика конкретно-исторических моделей терроризма – это не линия разлома между цивилизациями, а проявление внутреннего раскола внутри самой цивилизации.

Социальные и идейные истоки терроризма как явления детерминируются в конечном итоге матрицей цивилизации. Терроризм аккумулирует в себе всю систему противоречий общественной жизни. Сюда относятся – онтологические (бытийные) противоречия, социальные и политические противоречия, противоречия духовного и мировоззренческого толка. В их основе лежит стрессовая ситуация как результат столкновения на суперэтническом уровне различных культур и цивилизаций. Экстремисты и террористы прошлого и настоящего представляют людей с негативным мироощущением.

Социальные предпосылки терроризма, коренятся в межгрупповых конфликтах, зависящих от конкретно-исторического и формационного этапа развития общества. Переходу общественной группы к террористическим актам сопутствуют следующие социально-групповые факторы: интенсивная депривация основных потребностей и элементарных прав, угроза потери или резкого снижения социального статуса, замкнутый характер группы (отсутствие внешних контактов), жёсткая внутригрупповая дисциплина, лояльность и сплочённость, появление сильной групповой идентификации у членов организации (альтернативная идентичность), наличие выраженной идеологической формулировки групповых требований. Антисистемные направления в социальной жизни наиболее рельефно проявляются там, где продолжают кровоточить глубокие этно-национальные и религиозно-конфессиональные конфликты.

Идейные истоки терроризма составляют сложный и многосоставной набор постулатов как вполне рационального, так и иррационального (магико-

¹ Федотова В.Г. Терроризм: от старого к новому // Философские науки, 2008, №3. С. 34.

ритуального) порядка. Их объединяет понятие жизнеотрицания (антисистемы). Она выражается в том, что кардинальные понятия этики – зла и добра – меняются местами, а истина и ложь не противопоставляются, а приравниваются друг к другу. Обман входит в правила игры. По существу, перед нами – вариант иллюзорной, фантасмагорической утопии, имеющей отчётливо биполярный характер. Развивая традиции жизнеотрицающих мироощущений прошлого – гностиков, манихеев, исмаилитов, буддистского тантризма, экзистенциализма и ницшеанства, идеологи терроризма демонстрируют последовательное отречение от мира цивилизации и культуры. Содержание и формы экстремистских идеологий могут быть очень разнообразными: модернизационные и антимодернизационные проекты, глобалистские и антиглобалистские утопии, самые передовые учения и взгляды и одновременно «отсталые», консервативные, светские и с религиозной окраской и т.д.

Изощренность в выборе средств, ощущение вседозволенности, грубое попрание ценности человеческой жизни, чести и достоинства, подрыв стабильности и безопасности государства – всё это отличает террористов от других социально-политических субъектов. Можно сделать вывод, что деятельность современных террористов не может быть оправдана ни морально, ни юридически. Парадокс же терроризма заключается в том, что террористические организации часто намереваются присвоить себе статус восставшей или воюющей стороны, хотя добьются легального положения и международно-правового признания.

Приходько Е.Э.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Культ образованного человека

В наше время остро стоит вопрос о качественном и отвечающем современным требованиям образовании, вопрос о том, каким образом нужно модернизировать нашу систему образования, что бы она перешла на новый уровень. Но малоэффективно, на мой взгляд, заострять здесь внимание исключительно на проблеме реформ, преобразований и нововведений; необходимо еще что-то менять в нашем менталитете, ибо, как известно, «разруха в головах».

Практически в любое время у людей были представления об «идеальном гражданине» – таком, на которого стоит равняться всем остальным, его нужно уважать (к сожалению, в некоторых вариантах, и бояться), он – тот, кто приносит пользу остальным и делает честь всему государству. К примеру, в СССР людьми, достойными «доски почета», становились крестьяне и рабочие, скажем, перевыполнившие план производства. Невероятное трудолюбие, готовность работать на благо народа, полная самоотдача своему делу – вот идеалы того времени. Но новое время требует новых идеалов, хотя, конечно, и вышеперечисленные важны будут всегда. Однако теперь, в век стремительно развивающихся информационных технологий, перевес на стороне умственного

труда. Только и это не новшество нашего века – процесс начался еще во второй половине XX. Так каких дополнений требует нынешнее время?

На мой взгляд, для начала необходимо повсеместное распространение знаний и поддержка образованности людей на высоком уровне. В том числе создание, культа образованного человека. Образование как важнейшая ценность – вот ответ. Предпочтения определяют то, к чему следует стремиться, относиться с уважением, признанием, почтением¹. Несмотря на то, что еще со школьной скамьи, дети знают, что «без образования сейчас никуда», представления современных людей разных возрастных групп имеют совсем не тот ценностный вектор, который был бы полезен для движения вперед науки и техники. Когда люди видят цель получения знаний только лишь в зарабатывании денег, когда поступают в учебные заведения за дипломом, а не за знаниями, то о высоком уровне образованности страны не может быть и речи. В сознании культ образованного человека (быть может, слово «культ» звучит несколько высокопарно, но с помощью него я просто хочу отразить общую идею того, о чем говорится, наиболее просто) должно начинать взращиваться еще родителями и учителями, которые не делали бы упор в объяснениях, почему необходимо образование, на материальную сторону вопроса, а прививали бы мысль о том, что быть образованным человеком – почетно, престижно, что так проще принести пользу и т.д. Здесь не обойтись и без воспитания в человеке патриотических чувств и понятий о долге, но это отдельная тема. Далее, именно уровень образованности, а не наличие самого образования должно учитываться во всех местах принятия на работу и не по желанию самого работодателя, а быть организовано на государственном уровне. Наличие большого количества программ и конкурсов, победив в которых, человек мог бы осуществлять свои мечты, стажироваться за границей, продвигаться по службе, основа и идея которых так же высокий уровень профессиональных знаний или же развитость общих, – тоже пример того, как можно прививать людям культ образованного человека. Можно придумать еще массу вещей для этого; при наличии усилий и времени, он бы все-таки вошел в нашу жизнь. И уже тогда бы сыграл важную роль в переходе общества на новый уровень развития. И, как мне кажется, это была бы не единственная положительная черта.

А переход на этот новый качественный уровень в сфере образования очень важен. И именно в пространстве университетов, мне кажется, наиболее. На современного человека каждый день обрушиваются потоки информации; перед ним стоит не такая уж простая, как, может показаться, задача: ориентироваться в этих потоках. Но как? Нужно понимать скорее методы, приемы, нужно быть в меру логиком, в меру скептиком и в достаточной мере аналитиком. Если образование догматично, то оно не будет в этом помощником: оно будет делать человека либо не восприимчивым к новым знаниям, либо разочарует его в себе, не дав того, что человек желал от него получить (если говорить о том человеке, который решил получать

¹ См.: Никандров Н.Д. Ценности как основа целей воспитания //Педагогика. – 1998. – №3. – С.3.

образованием ради знаний). Поэтому, на мой взгляд, оно в большой мере теперь должно учиться принципам, методам, чем ранее и больше внимания отдавать самостоятельной работе человека по изучению конкретных вещей. Однако сейчас среднестатистический студент не справится с увеличением самостоятельной работы. Но вот студенту, в сознании которого прочно сидит идеал образованности и учености, который видит в этом не просто этап своей жизни, а одну из главнейших ее ценностей, это будет вполне под силу. Под «образованностью» нужно понимать, конечно, не просто наличие аттестата и диплома, даже не начитанность в сочетании с умением пользоваться ПК. Одно из требований нашего времени – понимание и принятие чужой культуры; это необходимо в мире, когда речь уже зашла о таком явлении как глобализация. Образованный человек не должен быть зажат в рамках только своей специальности, его знания должны быть обширны, а мышление натренировано вести междисциплинарный дискурс. Ну и, конечно, человек вместе со знанием, образованием, должен уяснять так же понятия ответственности и нравственности – всего того, без чего его нельзя считать полноценно культурно развитым субъектом. А Маркова О.Ю. приводит в своей статье такие требования: «Знания и умения, необходимые для деятельности в конкретной области (например, следует разграничить фундаментальное и профессиональное знания: первые необходимы для выработки мировоззрения и методологии, вторые — для получения профессии); объемы гуманитарных и естественнонаучных знаний, позволяющих интегрировать культуру современного образованного человека; знание информационных технологий и иностранных языков, что, с одной стороны, представляет собой некий возврат к канонам образованности, существовавшим в дореволюционной России, а с другой — символизирует переход в XXI век; медицинские знания, необходимые человеку для сохранения своего физического здоровья, и психологические знания, способствующие наиболее комфортному существованию личности в окружающем ее социуме; знание практик общения и самопознания».¹

Семена, посаженные на идеологически удобренную почву, дадут наилучший результат. Так и в случае с образованием этот принцип можно было бы использовать во благо именно таким образом – созданием культа образованного человека.

Сивоконь А.С.
СГУ им. Н.Г.Чернышевского

Процесс глобализации: социально-философский анализ

¹ Маркова О.Ю. Человек: соотношение национального и общечеловеческого. Сб. материалов международного симпозиума (г. Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.) Выпуск 2 / Под ред. В.В. Парцвания. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С. 181

На сегодняшний день глобализация – одна из наиболее актуальных тем, обсуждающихся в комплексе общественных наук. Проблемное поле данной темы настолько широко, что позволяет ставить невероятное количество вопросов, в том числе о началах глобализации, о процессе взаимодействия культур, об особенностях глобального мира, а также о различных последствиях глобализации.

Необходимо обсуждать данную тему, ибо явление глобализации уже стало достоянием современности и прочно вошло в общественную жизнь. Поэтому нужно ориентироваться в столь сложном и противоречивом феномене, дабы объективно оценивать изменения в мировом сообществе.

Исследования по данной проблеме ведутся политиками, антропологами, социологами, экономистами, чьи результаты имеют социально-экономическую направленность. Философам же принадлежит роль теоретиков, которым предстоит концептуализировать глобализацию, осмыслить ее основания и перспективы развития.

Помимо социально-политических толкований существует несколько методологических подходов к изучению глобализации. Упорядоченную картину этих подходов дает в своей книге «Социально-философское осмысление глобализации» профессор МГУ Александр Назарчук¹. Он выделяет 5 основных подходов.

(1) Панэкономический подход, эпоха глобального экономического роста. Развитие экономики рассматривается как главный критерий глобализационных процессов. Ключевыми моментами данного подхода являются научно-технический прогресс, рост производительности труда, укрепление демократии, повышение уровня образования и культуры. Глобализация должна привести человечество к новому качеству жизни. Этот подход представляет собой оптимистическую оценку глобализационных процессов. Приверженцами этого взгляда являются Р.Дарендорф, Б.Гейтс.

(2) Культурологический подход, эпоха глобального мультикультурного общества. С позиции этого подхода глобализация характеризуется особенностями межкультурного взаимодействия. Основным недостатком глобализационных процессов определяется стирание социо-культурных границ, уничтожение культурной идентичности, следствием которого являются межкультурные конфликты. Поэтому теоретики данного подхода (С.Хантингтон) принципиально отвергают унификацию культурного многообразия.

(3) Системно-теоретический подход, трансформация общества. В рамках этого подхода глобализация понимается как разрушающий фактор в социально-политической сфере. Изменяется традиционный политический порядок, основанный на принципах государственного суверенитета и национально-культурной интеграции. В результате складывается принципиально иная общественная система, в которой крайне трудно осуществить управление, ибо власть может принадлежать негосударственным или международным

¹ Назарчук А.В.. Социально-философское осмысление глобализации. – М., 2007. С. 11-15.

образованиям, чью деятельность нелегко поставить под общественный контроль.

Согласно системно-теоретическому подходу, глобализация имеет определенные границы, выход за которые может обернуться уничтожением человечества. Представителями этого подхода, собственно, как раз ищутся «пределы роста» глобализации (У.Бек, Э.Луман)

(4) Антиглобалистский подход, глобализация как разрушитель культур и традиций. Восприятие глобализации как заговора влиятельных структур. Приверженцы этого подхода могут различаться по своим теоретическим, культурным и религиозным установкам, а также по подходам к борьбе с глобализацией.

(5) Делиберативистский подход определяет глобализацию сквозь призму унификации правовых и этических представлений. Главная задача – это поиск приемлемых для носителей различных политических и культур ценностных оснований общества. Ведь правовые схемы во многом определяют специфичность той или иной культурной общности.

Однако эти теории не исчерпывают все многообразие мнений по теме глобализации.

Системно-теоретический подход является, по моему мнению, наиболее адекватным в попытке определения сущности глобализационных процессов, так как он определяет их позитивный потенциал и учитывает возможные негативные последствия, тем самым предлагая продуманную тактику относительно успешных действий в глобальном мире.

Глобализация представляет собой объективное явление, необходимо возникающее в процессе развития человеческого общества. Важнейшим фактором, предвосхищающим появление глобализации, является интеграция отдельных экономических систем в единую мировую экономику, неравномерное распределение ресурсов на Земле и потребности торговли. Немаловажную роль играет сеть глобальных коммуникаций, экологические проблемы и процессы миграции, которые необходимо контролировать.

Таким образом, сущность глобализации состоит в расширении и углублении связей между государствами. Глобализация развивает эти связи, способствуя появлению все более широких объединений и росту сродства между ними.

Можно предположить, что процесс глобализации берет свое начало в XVI веке, когда были совершены великие географические открытия и, как следствие, начала формироваться мировая торговля и мировой рынок. С этого времени начинается постепенное взаимопроникновение культур и государств, экономические интересы все больше расширяют зоны взаимодействия, и к XX веку достигается так называемая планетарная целостность. Это подтверждается конкретными историческими фактами, такими как Великая депрессия 1929-1933гг. и Вторая мировая война, ибо эти события затронули большинство стран в мире.

Целостный мир характеризуется появлением крупных структур, в основном экономических (Европейский Союз, организация Азиатско-

Тихоокеанского экономического сотрудничества), а также глобальных институтов, которые связывают государства в единое целое и управляют глобальными процессами наиболее продуктивно. К подобным организациям можно отнести ООН, которая синтезирует экономические, политические, культурные и социальные функции в управлении, а так же почти глобальный блок НАТО, благодаря которому осуществляется защита интересов стран Запада.

Таким образом, глобальные структуры, объединяющие мир, являются западными структурами, соответствуют западным интересам, а, следовательно, характер глобализации можно обозначить как «прозападный». Наиболее заметно это проявляется в культурном отношении, где доминируют американские ценности. В итоге Запад оказывается центром глобального мира, а остальная часть мира отходит на окраины. Эти окраины формируют, в основном, развивающиеся страны, население которых в большинстве своем находится в бедственном положении.

Однако, подобная ситуация в развивающихся странах невыгодна странам развитым, так как становятся невозможными нормальные торговые отношения, из бедных стран исходит угроза терроризма и нелегальной миграции. Поэтому развитые страны оказывают помощь странам развивающимся, к примеру, прощают долги. Однако, по подсчетам ООН подобные меры недостаточны для серьезных изменений.

Очевидно, что глобализация представляет собой весьма противоречивое явление. Глобализация в сегодняшнем «западном» виде, на мой взгляд, неприемлема, так как порождает серьезные проблемы внутри самих развитых стран, не говоря уже о развивающихся. Гонимые бедностью и безысходностью, в развитые страны стремятся попасть мигранты из развивающихся стран. Они предлагают дешевый труд, что приводит к недовольству местного населения. На этой почве возникают националистические, и даже фашистские движения, тая угрозу для демократического устройства. Насажение американского образа жизни угрожает культурным устоям разных народов и вызывает протесты антиглобалистов, которых принимают за анархистов и хулиганов. Однако сложно представить, что только хулиганские мотивы могут направлять сотни тысяч человек. В лозунгах антиглобалистов слышится недовольство капиталистическим устройством и американским доминированием, что подтверждает неприемлемость «западной» направленности глобализации.

Являясь объективным историческим процессом, глобализация не может трактоваться только позитивно или только негативно. Она находится в процессе становления и осмысления, ожидания формулирования новых теорий для успешного решения общечеловеческих задач.

Силаева Н.Ю.
СГУ им. Н.Г.Чернышевского

Понятие мифа в общественно-гуманитарном знании

Динамика и специфика современных социальных изменений актуализирует проблему социального мифотворчества. Научный интерес, который устойчиво сохраняется к данной теме в социально-гуманитарном знании, инициируется рядом существенных факторов. Прежде всего, он вызван процессами глобальной интеграции, значительным возрастанием социальной мобильности и расширением поля масс-медиа. Электронные средства коммуникации в множестве своих форм интенсивно пронизывают повседневную жизнь, предоставляя новые ресурсы и рамки для конструирования социальных миров и человеческих идентичностей. Изменчивое и непредсказуемое отношение между циркулирующими, утратившими локальную привязку медийными образами и людьми, порождает благодатные возможности для моделирования воображаемых миров, для «жизни в мифе». В этом контексте мифотворчество является не просто «духовным производством», но становится частью повседневной ментальной деятельности людей, важной движущей силой индивидуального и коллективного поведения.

Другим фактором, обусловившим актуальность проблемы социального мифотворчества, оказывается неопределенность современной жизни, которая наполняется новыми масштабными угрозами и рисками. Огромные сегменты социального мира стали непрозрачными для контроля, что создает условия для катастрофических ошибок, сопутствующих решениям и действиям тех, от кого зависит существование и благосостояние людей. Неустойчивость жизни и неконтролируемость будущих событий проблематизируют ресурс доверия рациональным структурам – науке, прогрессу, развитию, информационным сообщениям, имеющим отношение к различию между истинным и ложным знанием. Состояние неведения, недоверия, сомнения, страха, пассивности создают основу для увлечений мистикой, сенсацией, порождают доверчивость к слухам и фантазиям, вызывают ассоциативность и аффективность реакций, влекут к созерцательности и безверию, дистанцированности и стремлению избежать сложных обязательств. Однако человек не может жить в бессмысленном и лишенном личностного участия мире. Когда нет иного способа разобраться в том, что представляют собой происходящие процессы, когда утрачено чувство реальности и отсутствуют идеи, способные обеспечить мировоззренческую целостность, тогда миф становится неизбежен и даже необходим. Позитивный посыл этой противоречивой ситуации раскрывается в том, что она компенсирует невозможность владения миром в действительности возможностью создавать воображаемый космос социальности.

Существенным моментом проблемы, является то обстоятельство, что со времени возникновения миф расширил свои границы. Однажды рожденный в архаическом сознании человека, он не покидает историю и общественное сознание и воспроизводится в искусстве, политике, культуре, повседневном существовании людей. Поэтому исследование проблемы воскрешения мифологического мышления имеет важные последствия в понимании современных процессов общественной жизни.

Проблема исследования социального мифотворчества сфокусировала в последние два века вокруг себя наибольшую активность. Между тем, исследования по ее проблематике характеризуются скорее новациями в области описания самих социальных мифов, нежели попытками исследования их истоков. Во многом эти трудности сопряжены с тем, что исследователи, предметом философского анализа делали сами современные мифы. При этом самому способу конструирования этих мифов, их связи с социальными структурами уделено значительно меньше внимания.

Нижеследующий обзор посвящен рассмотрению отдельных ключевых подходов в рамках общественно-гуманитарного знания по изучению мифа.

В рамках первобытного мышления миф исторически и логически предшествовал развитым формам общественного сознания – религии, художественному творчеству, философским абстракциям и научной рациональности. Он являлся способом постижения мира, выражением соотношения человека и мира, социального и космического порядка¹. Посредством мифа архаичный человек стремился упорядочить, систематизировать, закрепить определенным образом окружающий мир. В своей упорядочивающей направленности миф ориентирован на целостный подход, в котором нет места для неупорядоченности и хаоса. Пафос преодоления Хаоса в Космос суть, основной элемент его онтологии.

На первых этапах человеческой истории весь фольклор и литература были пропитаны мифологием. Миф насыщенный интуитивным, иллюзорным, мистическим, иррациональным повествовал человеку о священной истории, о происхождении мира, о богах. «В начале существовал лишь вечный, безграничный, темный Хаос. В нем заключался источник жизни. Все возникло из безграничного Хаоса – весь мир и бессмертные боги»². В этом смысле мифология как вечная картина мира, отражала беспокойную и противоречивую историческую действительность.

С зарождением философии, начинается постепенное разрушение мифа и замена его логосом, рациональным сознанием. Как замечает М. Элиаде, «начиная с Ксенофана, первым отвергнувшим «мифологичность» богов Гомера и Гесиода, понятие *mythos* утратило у греков всяческую религиозную и метафизическую значимость. Противопоставленный как логосу, так, позднее, и истории, *mythos* в конце концов стал обозначать «то, что не существует в действительности»³. Однако, проникнутые героическим пафосом древние сюжеты и образы получили долгую жизнь в культуре и искусстве, литературе и религии.

Представители эпохи Просвещения рассматривали миф как иллюзию, мешающую науке и обществу объективно понять «правду» своего политического, социального и культурного достояния.

В эпоху Нового времени можно наблюдать подъем интереса к мифопоэтическому достоянию Античности, которое выступало своеобразным

¹ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. С. 14.

² Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д., 2005. С. 4.

³ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2005. С. 35.

эталон, служившим для подражания. Литература данного периода была буквально «заселена» образами античной мифологии. Античная мифология, трактовалась и в качестве поэтических аллегорий, и как образное выражение чувств и страстей человеческой личности, и как аллегорическое выражение научных, религиозных либо философских истин.

В XIX веке мифы привлекли внимание этнографов, антропологов. Мифы интерпретировались как отголоски давно исчезнувших традиций, как наивный архаический способ объяснения окружающего мира, как результат воздействия ряда природных и социальных факторов.

С конца XIX в. начала XX в. миф становится объектом пристального внимания различных областей философско-гуманитарного знания. Толчком к такому интересу послужили идеи Ф. Ницше, с его концепцией антиномии Дионис-Аполлон.

В дальнейшем традиция Ф. Ницше была продолжена русскими символистами. Апологическое отношение к мифам проявили представители русского символизма: А. Блок, В. Иванов, А. Белый. Согласно духу символического подхода само представление о символе и мифе оказывается в значительной мере мистично и поэтизировано. «Творится миф ясновидением веры и является вещим сном, произвольным видением, «астральным гиероглифом последней истины о вещи сущей воистину. Миф есть воспоминание о мистическом событии, о космическом таинстве»¹ – пишет В.И. Иванов. Стоит заметить, что роль символа в рамках данного подхода значительно разрастается (в отличие от символизма Ф. Ницше), захватывая постепенно искусство, художественную литературу, затем философию и науку.

Популярность символа можно обнаружить также при обращении к трудам западных исследователей. При этом символ все больше связывается с мифом, с одной стороны, и с социальными структурами – с другой.

Углубляя понимание мифа и отмечая его связь с символическими формами Э. Кассирер подчеркивает, что физическая реальность отдалается от человека по мере того, как человек погружается в символическую. «Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже если человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди фантазий и собственных грез»². Благодаря символу становится возможным мифологическая интерпретация любого явления человеческой жизни.

Продолжение символической традиции можно увидеть в работах психоаналитиков. Согласно К.Г. Юнгу мифообразующие структурные элементы всегда имеют место в сфере коллективно-бессознательного. Они, по

¹ Иванов В.И. Русские философы: Антология. Вып. 1. М., 1993. С. 237-238.

² Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1988. С. 471.

сути, не являются оформленными мифами, скорее это мифологические компоненты, которые психоаналитик определяет как «архетипы» или «первообразы»¹. «Образы глубинного бессознательного имеют отчетливо мифологический характер. Иначе говоря, по форме и содержанию они совпадают с теми повсюду разлитыми, изначальными представлениями, которые лежат в основании мифов. Они имеют уже не личностную, но сверхличную природу и присущи всем людям... Мифологические мотивы... многообразны, но они соединяются в концентрически-радиальном порядке, в центре, или в сущности, коллективно-бессознательного»² – пишет К.Г. Юнг. Однако, описывая существующие архетипы, теоретик признает, что архетип, как и миф, ускользает от понятийного определения. Схожую точку зрения можно увидеть у З. Фрейда. Архетипы, по мнению психоаналитика, реализуются в мифах, снах, неврозах, бредовых состояниях и произведениях искусства³.

Оперирование мифом в психоаналитических работах тесно связано с социологическими исследованиями «коллективного сознания». Характеризуя основную мысль данного направления исследователей, М. Лифшиц отмечает: «Всякий коллектив нуждается в сплочении, и это сплочение дает ему, по мысли Дюркгейма, сила, имеющая практический действенный характер. Она представляет собой обожествление самого коллектива, необходимое для собственной прочности»⁴. Похожую точку зрения можно увидеть у Б. Малиновского, который отмечает, что миф является важной социальной силой. Он объясняет устройство общества, его законы, его моральные ценности⁵. Даже более того, миф не просто отражает действительность, а вводит в социальную жизнь общества определенные социальные нормы и ориентации. Как подчеркивает Э. Дюркгейм, догмы и мифы присутствуют в любом обществе на разных стадиях его исторического развития. Однако мифологическая традиция напрямую связана с институциональным порядком общества. Причина этого объясняется коллективными истоками любых верований⁶. В силу того, что миф является коллективным представлением, и в то же время лично переживается каждым человеком, именно посредством данной особенности и становится возможным осуществить «сплочение коллектива» (Э. Дюркгейм).

Данную точку зрения продолжает развивать Л. Леви-Брюль, который особо подчеркивает значение аффективных элементов «коллективных представлений», рассматривая миф как связь первобытного общества с окружающим миром. Мифологическое мышление является фундаментом, на котором базируется первобытное общество, по мнению Л. Леви-Брюля⁷. При этом миф задает определенную «матрицу видения» мира, определенный

¹ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 2005. С. 87-88.

² Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 30.

³ Фрейд З. Психика: структура и функционирование. М., 2007. С. 9.

⁴ Лифшиц М. Мифология древняя и современная. М., 1980. С. 30.

⁵ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976. С. 16.

⁶ Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 276.

⁷ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 10.

мистический способ его восприятия и, параллельно, определенную схему должного взаимодействия с этим миром.

Исследованию структур мифологического мышления посвящены труды К. Леви-Строс. Ядром исследования К. Леви-Строса является опыт реконструкции древних мифологических семантик средствами современной семиотики. Теоретик подходит к исследованию структуры мифа посредством так называемой «логики бриколажа». По мнению К. Леви-Строса в мифологическом сознании существует система бинарных отношений, набор которых является универсальным средством описания мифологической модели. Эти наборы двоичных признаков служат основой для конструирования универсальных знаковых и символических комплексов. Указанные комплексы выступают общими кодами не только представлений о мире, но кодируют сходным образом поведение людей, ритуалы, системы родства¹.

Ритуально-мифологическая теория мифологии углубила изучение обширного класса мифов культового происхождения. В рамках данного подхода миф выступает в качестве «сценария» к ритуальным действиям, при этом миф не несет самостоятельной сущности вне связи с ритуалом, и теряет всякую функциональную значимость при переходе от магического к рациональному пониманию мира. Цель ритуала, по мнению Дж. Фрейзера, определялась первичными потребностями людей². Для их удовлетворения человек и обращался за помощью к магическим ритуалам. Взгляды Дж. Фрейзера были продолжены М. Элиаде, который, модернизировав мифологическое сознание, приписал ему не только обесценение исторического опыта, но и целенаправленную борьбу с профанным временем, с историей, с временной необратимостью. По мнению исследователя, переживание в ритуале начала творения, битвы богов и создание нового Космоса, сближает участников ритуала с сакральным, объединяя их в некое священное единство³. Расширяя горизонты своего видения во время магического ритуала, каждый человек обнаруживает, что он стал более углубленным, обогащенным, обрел опору и приумножился в своих силах, замечает Д. Кэмбелл⁴.

В конце XX мы можем наблюдать ремифологизацию гуманитарного познания. Одна из основных причин данного явления – кризис гуманизма. Антропологическая ситуация постсовременности очевидно задается установками постмодерна, которое ввело в мировосприятие человека чувство неподлинности и неуверенности, чувство одиночества и отчуждения. Человек уже не может с уверенностью говорить ни об «объективности мира», ни об «абсолютности истин». Мир, представленный постмодернистским видением вообще не предназначен для существования человека. Оттого и возникает в философии череда финальных характеристик: конца Автора, конца Субъекта, конца Истории, конца Социального. Отсюда вытекает строгий отказ от любых форм коллективной идентификации. Исчезновение социального как целостной

¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 117.

² Фрейзер Д. Золотая ветвь: Исследования магии и ритуала. М., 1985. С. 18.

³ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 55.

⁴ Кэмбелл Д. Герой с тысячьо лицами. М., 1997. С. 27.

реальности уже есть его потенциальный конец. Человек, по сути, погружен в мир, в котором ему нет места. Данная картина, достаточно красочно описана Ж. Дерридой, который отмечает, что человек на протяжении всей жизни находится на пределе своих возможностей. «Предел всегда близок человеку. Он живет на пределе, он сам – предел, и он налагает пределы. Он налагает пределы, прежде всего на свою мысль и самого себя. Проблема предела поэтому – вечный спутник человека, его мышления и философии»¹.

Как отмечает антрополог М. Шелер, «ещё никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время»², поскольку не только не имеет сколько-нибудь ясного и полного представления о собственной сущности и предназначении, но и сталкивается с множеством проблем, которые вызваны собственным существованием, и влекут за собой как личностные, психологические так и социальные последствия.

Очень чутко данный аспект жизни уловили представители экзистенциализма. Современный мир, по мнению Ж.-П. Сартра, этот мир с неустойчивой реальностью, мир всевозможных социальных потрясений. Человек не в силае противостоять «разорванному социальному бытию» (Ж.-П. Сартр), вынужденный искать ему альтернативную замену, погружается в иной мир – мир фантазии, глубины личного подсознания или мир творческого воображения³. В этой ситуации «подвешенного» мира, творчество выступает для человека как самосозидание, самоосознание. Мир «всевозможности», обретаемый в процессе творческого конструирования нового Я, спасает человека от «антропологического сна», предлагая в качестве «лекарства» единственную для человека очевидность — очевидность собственного существования⁴.

Завершая рассмотрение методологических подходов и направлений к изучению вопросов по мифу, стоит отметить, что объем теоретических исследований в этом направлении не ограничивается рамками данного обзора, однако представленный анализ научных материалов дает определенное представление об уровне значимости исследуемой проблемы в рамках общественно-гуманитарного знания.

Соколова Д.М.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Интерсубъективные начала социального

Человек, являясь по своей природе, существом социальным, немислим вне общества, и бытие-в-мире для него – это, по сути, бытие-в-социуме, а потому извечный философский вопрос о предельных основаниях бытия может быть вполне правомерно сформулирован как вопрос о природе социального.

¹ Соколов В.Б. Маргинальный дискурс Деррида. СПб., 1996. С. 97.

² Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. М., 1994. С. 133-134.

³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 580.

⁴ Козолупенко Д.П. Миф. На гранях культуры. М., 2005. С. 201.

Говоря о началах социального, следует отметить, что начало понимается в данном контексте в смысле древнегреческого архэ, включающего в себя не только первопричину бытия всех вещей, но его организующий принцип.

На смену субстанциональным концепциям социальности, в которых социальное рассматривается как предопределенное всеми своими предыдущими состояниями и в этом смысле уже ставшее и ограниченное, приходят интересубъективные концепции, в которых социальное представляется как нечто постоянно рождающееся в актах непрерывной коммуникации.

Авторство термина «интерсубъективность» принадлежит Э. Гуссерлю, который вводит его для обозначения основы общности и коммуникации разрозненных Я, образующих единый социум. Социальность, с точки зрения феноменологии, конституируется благодаря специфическим актам сознания, в которых Я обращается к Другому, а Другой в свою очередь осознает и понимает обращение Я. Если бы мир конституировался благодаря субъективности, то каждый оказался бы обладателем своего уникального, но непонятого и недоступного больше никому мира. Тогда известную поговорку «Сколько людей, столько и мнений» можно было бы переформулировать в утверждение «Сколько людей, столько и социальных миров». Однако в действительности мы наблюдаем одну и ту же социальную реальность, существующую для нас, как и объективный мир в целом, как данность и воспринимаемую в завершенном виде. Несмотря на то, что каждому Я присущ свой индивидуальный опыт переживания окружающей действительности, последняя остается единой не только сама по себе, но и в наших восприятиях ее. Избежать бесконечности социальных миров помогает представление об интересубъективности, с одной стороны, отвечающее на онтологический вопрос о том, как осуществляется воздействие одного сознания на другое, а с другой – разрешающее сугубо социально-философскую проблему возможности устойчивых социальных общностей и общества в целом.

Конституция объективного мира, согласно Э. Гуссерлю, начинается с конституции Другого и других вообще как множества монад, сосуществующих в гармонии. Мы можем утверждать, что, несмотря на различия в мировосприятии, Другой осознает себя существующим в том же мире, что и Я. Основание единства объективной реальности заключено, как полагает Э. Гуссерль, в конститутивной априорности, выявляемой в ходе рассмотрения уровней конституции объективного мира. Трансцендентальное эго при этом воспринимается как эго, «обладающее опытом мира в себе самом, указывающее на гармоническую согласованность мира»¹. Трансцендентальная интересубъективность существует только благодаря размышляющему эго, она конституируется из источников интенциональности таким образом, что в «интенциональных переживаниях каждого отдельного человека присутствует одна и та же трансцендентальная интересубъективность»². Эта интересубъективность «конституирована для меня чисто во мне, в

¹ Гуссерль Э. Картезианские рассуждения. СПб, 1998. С. 260.

² Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 188.

размышляющем его, и только из источников, принадлежащих моей интенциональности, но конституирована как такое сообщество, которое конституировано и в каждой другой монаде... как то же самое сообщество, только в другом субъективном модусе явления...»¹

Каждая группа монад, или социальная общность, обладает своей интересубъективностью, но их интересубъективности не изолированы друг от друга. Они объединены мыслящим их Я. Поэтому в действительности может существовать только одно сообщество монад – сообщество, объединяющее все существующие монады. Поэтому интересубъективность следует понимать как универсальную основу коммуникации и социальных общностей, которая делает возможным как взаимопонимание Я и Другого, так и существование человечества как единого целого. Безусловно, люди, принадлежащие к разным культурам, конституируют отличные друг от друга жизненные миры. Чем более не знаком мне воспринимаемый мною культурный мир, тем в большей степени абстракции я говорю о нем. Мы понимаем людей чуждого нам мира, во-первых, как людей вообще, а во-вторых, как людей принадлежащих чуждому миру, и это принципиальное понимание становится возможным благодаря одинаковости структур мировосприятия Я и других.

Более детальное рассмотрение проблемы интересубъективности предлагает А. Шюц, последователь Э. Гуссерля, развивавший его идеи, имеющие социально-философскую направленность. Предметом его исследований становится смысл, которым наделена социальная реальность. Исходной точкой является тот факт, что тот мир имеет значение для меня, но также он имеет значение и для других, при этом эти значения не тождественны, но с необходимостью должны так или иначе коррелировать друг с другом. Базисные допущения относительно устройства этого мира мы принимаем по общему согласию. Они транслируются в процессе социализации, воспринимаются как естественные и не проблематизируются обыденным мышлением. Личностные переживания этого мира, согласно А. Шюцу, носят индивидуальный характер, но, тем не менее, и они подвергаются определенной стандартизации, так как с необходимостью подтверждаются и корректируются опытом других.

Мир повседневной жизни следует представлять, прежде всего, как универсум значений: «Социальный мир, в котором я живу, будучи связанным многочисленными отношениями с другими людьми, является для меня объектом, который я интерпретирую как значимый. Он наделен для меня смыслом, но точно так же я уверен в том, что он наделен смыслом и для других людей тоже»². Социальный мир принадлежит нам всем. Он есть система общественных отношений и тех смыслов, которыми мы его наделяем. Социальную реальность А. Шюц определяет как «тотальную сумму объектов и событий в социокультурном мире в том виде, как они воспринимаются в опыте обыденного мышления людей, живущих повседневной жизнью среди других

¹ Гуссерль Э. Картезианские рассуждения. СПб, 1998. С. 249.

² Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 109.

людей, связанных с ними множеством отношений и взаимодействий... Мы, действующие и живущие в социальном мире, изначально воспринимаем его в опыте как мир природы и культуры, и не как свой собственный, а как intersубъективный, т.е. как общий всем нам мир, актуально и потенциально доступный каждому, а это означает, что он включает в себя взаимную коммуникацию и язык»¹. В противовес натурализму и логическому эмпиризму, рассматривающему социальную реальность как изначальную данность, в концепции intersубъективной социальности проблематизируются коммуникация и язык, посредством которых конструируется социальный мир.

Единство в восприятии объективного мира обусловлено тем, что здравый смысл индивида является системой типизированных конструктов. Все интерпретации этого мира основаны на предшествующем опыте его восприятия, собственном или переданном родителями или учителями. Непроблематизированный предшествующий опыт дан как типизированный, то есть несущий открытый горизонт ожидаемого сходного опыта. Таким образом, повседневное знание обладает свойством intersубъективности.

Говоря об intersубъективном характере повседневного знания, необходимо отметить следующие моменты. Эта intersубъективность обусловлена, во-первых, взаимностью перспектив. Один и тот же объект может иметь различные значения для меня и для других. Но обыденное мышление преодолевает различие индивидуальных перспектив с помощью идеализации взаимозаменяемости точек зрения. Во-вторых, нельзя упускать из виду тот факт, что лишь небольшая часть знания рождается в личном опыте, большая часть имеет социальное происхождение. В-третьих, знание социально распределено, и в повседневной жизни Я конструирует типы областей осведомленностей Другого.

Таким образом, intersубъективность – это запечатление в структуре субъекта атрибута множественности социума, его целостности и наличествующего в нем социального порядка. Только благодаря intersубъективности возможно существование каждой отдельно взятой социальной общности и единого глобального сообщества как единства в многообразии. Понятие intersубъективности включает в себя общие для всех индивидов, входящих в одну социальную общность, представления об устройстве общества, существующих в нем отношений власти и подчинения, моделей поведения и самопрезентации, совокупности разделяемых членами данного сообщества смыслов, а также возможных форм взаимодействия между индивидами и правилах общежития. Intersубъективность не стоит понимать как некий унифицированный и стандартизированный набор значений, применяемых по отношению к объективному миру, или как единство и тождественность смыслов, придаваемых этому миру каждым отдельно взятым Я. Скорее она представляет собой некий универсальный код, владея которым Я может понимать те смыслы, которые вкладывают в мир другие и наоборот.

¹ Там же. С. 55-56.

Подобная феноменологическая трактовка интерсубъективности и по сей день представляет интерес для социальных философов¹, однако нельзя не отметить, что она не является исчерпывающей. Понятие интерсубъективности давно вышло за пределы феноменологии и оказалось понятием, наиболее полно выражающим специфику современного понимания социального. Так, философия постмодернизма упразднила гегемонию субъекта и заменила субъектно-объектные отношения субъект-субъектными как в познавательной сфере, так и в сфере социальных взаимодействий. Человек стал рассматриваться через его коммуникативное действие, а его представления о мире и социальном порядке считаются рождающимися в разговорных практиках.

Не менее важной особенностью современной социальной действительности является увеличение степени свободы индивида. Личность впервые рассматривается как соучастник социального творчества, оказывающий непосредственное влияние на происходящие в обществе процессы. Оказываются значимыми его мнение, право голоса и право выбирать. Наиболее ярко это проявляется в виртуальной реальности, которую можно назвать благоприятной средой для создания альтернативной социальности. Социальные связи и виртуальные сообщества в Сети возникают стихийно, их становление обусловлено только свободной волей вступающих в них индивидов и не предопределено их общественным положением в реальном мире. Эти сообщества могут стать прообразом для новых форм социальной организации и за пределами Интернет-пространства. Безусловно, не следует идеализировать виртуальный мир, предоставляющий не только новые возможности, но и почву для современных утопий. Так, свобода, которую, казалось бы, обретает человек в Сети, по сути, оказывается мнимой. Однако данный аспект проблемы находится за пределами обозначенной проблематики. Так или иначе, рассмотрение тех форм социальной жизни, которые находят свое воплощение в виртуальности, еще раз доказывает, что для современного мира актуально представление о социальности как о чем-то, порождаемым человеческой интерсубъективностью. Подобная постановка вопроса раскрывает новые горизонты в вопросе о природе общества.

Из сказанного выше следует, что феноменологическое понимание социальной реальности должно быть дополнено представлением об интерсубъективности как о возможности непрерывного становления социального в актах коммуникации. Как отмечает С.А. Азаренко, «социальная реальность не «есть», но она формируется в социальных отношениях»². Эта

¹ См.: Зайцев И.Д. Интерсубъективность как проблема социальной философии: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2008; Сивиринов Б.С. О феноменологической интерпретации социальной реальности // Социологические исследования, 2010, № 10; Слинин Я.А. Феноменология интерсубъективности. СПб., 2004; Смирнова Н.М. Интерсубъективность как проблема социальной эпистемологии // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. М., 2010; Смирнова Н.М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» (феноменологические мотивы в современном социальном познании). М., 1997; Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М., 2009.

² Азаренко С.А. Сообщество тела. М., 2007. С. 13.

идея настолько важна для современных философских концепций, что может по праву считаться их лейтмотивом.

Утверждение интерсубъективного характера человеческой реальности свидетельствует о том, что эта реальность носит незавершенный характер, она не просто воспроизводит саму себя, развиваясь по в ней самой заключенным законам, как это полагалось в субстанциональных концепциях, но постоянно рождается «здесь-и-сейчас» при каждой встрече Я и Другого. Таким образом, интерсубъективность можно назвать как первопричиной социального бытия, так и его организующим принципом.

Стеклова Н.А.
СГУ имени Н.Г. Чернышевского

Риски и конфликты в коммуникационном пространстве символической власти

Электронные просторы Интернета все чаще концептуализируются современными исследователями как некое особое коммуникационное пространство символической власти, комбинирующее резервуар информации и среду действий-перемещений. Оно непредсказуемо сочетает постмодернистскую культурную традицию, особое электронное мироздание, в котором линейное мышление неэффективно, действия обратимы, а субъекты не тождественны своим ипостасям и теряют свою идентичность. Подчиняясь логике воображения, способной отказываться от фундаментальных логических и этических законов, это пространство оказывается уютным вместилищем для всевозможных рисков и коммуникационных конфликтов.

В XXI веке общественные отношения, складывающиеся в процессе сбора, обработки, хранения, передачи и распространения информации, превратились во влиятельные факторы экономического, политического, социального и духовного характера. Развитие коммуникационного пространства детерминировало появление новых коммуникативных рисков, базовым понятием которых выступает концепт коммуникация.

При этом информация и использование информационных ресурсов в коммуникационном процессе зачастую выступают в роли эффективного инструмента достижения общественно и индивидуально значимых целей, вызывая конфликты между различными субъектами социума. Информация стала позиционироваться как товар, особый источник прибыли. В связи с данными тенденциями большое распространение получила концепция «общества риска», целью которой является описание современного общества как системы производства, потребления и распределения рисков. С этой точки зрения, любая деятельность человека сопряжена с риском, в первую очередь – коммуникационная. Следует обратить внимание на различие терминов «коммуникация риска» и «коммуникативный риск». Первый термин выявляет информационные основания функционирования любых рисков, содержит

информацию об уровне опасности, обозначает негативные последствия профилирования риска для здоровья населения, для предпринимательской деятельности¹. Термин «коммуникативный риск» определяет положение риска среди других видов системных рисков, охватывает общие свойства риска в коммуникационном пространстве, содержит возможности для теоретического конструирования общества риска.

Социальное пространство характеризуется тем, что жизнь каждого человека теперь полностью информативна и коммуникативна в том смысле, что человек существует в постоянном потоке информации, зависит от него, находится под его непосредственным влиянием и контролем. Следовательно, здесь наиболее актуально можно говорить о коммуникации риска, так как информация определяет развитие общества, действия людей, а владение информацией наделяет властью.

Проблемы общества риска непосредственно связаны с коммуникационными конфликтами, которые всегда существовали и будут существовать, ведь там, где существует общество и власть, существуют и конфликты. По мнению Пьера Бурдьё, поле есть место отношений сил и борьбы, направленной на трансформацию этих отношений и, как следствие, это место непрерывного изменения. Связность, которую можно наблюдать в определенном состоянии поля, ее внешнее проявление как ориентации на какую-то одну определенную функцию являются продуктами конфликта и конкуренции.² Мир бесконечно сложен, интересы разных стран, институтов, людей даже внутри одного лагеря подчас имеют между собой мало схожего. Отношения между ними могут испортиться из-за возникновения коммуникационного конфликта. Таким образом, **коммуникационный конфликт** – это предельный случай обострения социально-коммуникативных противоречий, выражающийся в многообразных формах борьбы между объектами и субъектами коммуникации, направленный на достижение социальных, духовных, экономических и политических интересов и целей, на подавление действительного или мнимого соперника, когда сознанию не удается устанавливать различные каналы связи для интегративного потока информации. Такой конфликт усиливает свое развитие и распространение благодаря средствам массовой коммуникации.

Необходимо отметить, что массовая коммуникация – это институционализированное производство и массовое распространение символических материалов посредством передачи и накопления информации.³ **Символ** предполагает учет смыслов и ценностей важных для отдельной личности, так для всего общества в целом, неисчерпаемое богатство потенциальных интерпретаций при отсутствии конкретного значения. Поэтому их активное использование является основным инструментом осуществления символической власти. П. Бурдьё утверждает, что «социальное пространство

¹ См.: Вишняков Я.Д., Радаев Н.Н. Общая теория рисков. М., 2007. С.235.

² См.: Бурдьё П. Социология социального пространства / Пер. с фр.; общ. ред. и послеслов. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. В 2-х т. Т. 1.

³ См.: Thompson J.B. Ideology and Modern Culture. – Oxford: Polity Press, 1990. – P. 219.

обладает способностью функционировать в качестве символического пространства жизненных стилей и статусных групп, которые характеризуются различным стилем жизни»¹. Символ выступает здесь средством воспроизводства в общественном сознании ценностных систем, но и остается инструментом идеологического управления. Из этого следует, что социальный мир, в котором существует человечество – прежде всего организованная по законам дифференциации символическая система.

В наиболее развитых, с точки зрения экономики, обществах культурные и экономические факторы развития имеют наибольшую дифференцирующую власть. Здесь социальное пространство – это совокупность агентов, наделенных различными и систематически взаимосвязанными свойствами. Через распределение свойств социальный мир объективно представляется как некая символическая система, пространство стилей жизни и групп по статусу, характеризующиеся различными стилями жизни. В результате развития и калькуляции электронных средств коммуникации виртуальная форма обмена символами приходит на смену реальной дискуссии и обсуждению, ведь символическая власть есть власть творить вещи при помощи особых слов, передающихся благодаря коммуникационным действиям субъектов власти. В этом смысле символическая власть есть власть утверждения или проявления, возможность утвердить или проявить то, что уже существует. «Символическая власть – это в действительности такая невидимая власть, которая может осуществляться только при содействии тех, кто не хочет знать, что подвержен ей»². Поэтому в глобальном коммуникационном пространстве формируется особое властное мироздание.

В XXI веке огромный, сложный и до конца неизведанный мир как бы «сжался» в один компактный и относительно небольшой информационный блок. И подобное «сжатие» привело к значительным сдвигам в веками слагавшихся представлениях о жизни и смерти, о причинности и свободе, сходстве и различии вещей, о пространстве и времени. Это изменение коснулось и самого акта коммуникации. Нужно отметить, что акт коммуникации может строиться по двум сценариям отправителя по отношению к получателю (Другому): коммуникация как вызов и коммуникация как вопрошание. Эти два процесса, две стадии коммуникационного акта представляют собой символическое действие отправителя по отношению к Другому и совершенно отличаются друг от друга. Общеизвестно, что сущность объекта можно объяснить лишь тогда, когда даешь ему имя, то есть обратиться к нему посредством символа. Здесь коммуникация выступает как вызов, а также нацелена на снижение неопределенности знания об объекте. Риск заключается в том, что отправитель вызывает получателя только ради себя, подчиняет его без его согласия. Именно такой взгляд на коммуникацию может обернуться, по мнению К. Берка, «манией Одного» (того, кто вызывает объект,

¹ Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть. Начала. М., 1994. С. 183.

² Бурдые П. Социология социального пространства. М., 2005. С. 44.

дает ему имя)¹. На данной стадии коммуникации сущность объекта не раскрывается, нет осознания того, что сам отправитель – это тоже часть получателя (и наоборот), поскольку они взаимосвязаны друг с другом. В силу этого, сообщение всегда может быть понято получателем не так, как это было задумано отправителем, поскольку получатель может иначе оценивать ситуацию, которая описывается сообщением, или находится в рамках другой коммуникативной системы. Здесь возникает проблема авторства в коммуникации. Следовательно, коммуникация по своей природе является многогранным процессом, зависимым от неизвестности. Объекты начинают «оживать» и по-настоящему раскрываться только на стадии коммуникации как вопрошания. «Вопрошать» – значит всматриваться во что-то (например, в объект). Здесь субъект при помощи вопрошания всматривается в Другого как в зеркало, поэтому коммуникация предстает как «зеркальная метафора». Это настоящее символическое действие, первый шаг на пути к пониманию объекта как чего-то другого, чем то, что было вложено в вызов, предпринятый отправителем. Можно сказать, что это шаг отправителя назад, к себе, где объект получает возможность самореализации, раскрывает свою истинную сущность. Данное действие приводит к прямому контакту между отправителем и объектом, их взгляды встречаются и коммуникация «оживает», наделяясь решимостью, вежливостью и ответственностью. Переход от первой стадии коммуникации как вызова ко второй (коммуникации как вопрошания) – это переход монологичности к диалогичности. Она понимается в данном контексте как «учет присутствия Другого», то есть как его постоянное вопрошание, поэтому спасает коммуникацию от «мании Одного».

Главный глобальный конфликт в современном мире заключается в том, что все чаще власть полагается в своих действиях на коммуникацию как вызов, забывая о том, что во избежание рисков во всех областях знания необходим диалог. Из-за этого сложилось существенное противоречие со многими привычными познавательными и психологическими установками людей. Даже сам человек в коммуникационном пространстве символической власти приобрел черты амбивалентного субъекта, характеризуемого изменением статуса реальности, личности, сознания и воли, использующий все известные новейшие информационные технологии для тотального манипулирования сознанием масс на международной сцене либо внутри общества между различными социальными и институциональными силами. Возникает плюрализм видения мира, который порождает символические битвы за пространство и навязывание легитимного видения социального мира, за инструменты борьбы (символическую продукцию с определенным смысловым содержанием). Как утверждает Е.Б. Рашковский, «элементы духовной и психологической архаики, нравственного и интеллектуального инфантилизма подчас воспроизводятся с беспрецедентной силой средствами мощных и

¹ Ключанов И.Э. Коммуникативный универсум. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 67.

изоощренных электронных технологий»¹. Проблема состоит в том, что кардинальные изменения в системе массовой коммуникации связаны сейчас с отсутствием непредвзятой информации, манипулированием общественного мнения, централизацией информационных систем в руках отдельных элит, коммерциализацией, применением технологий пиара в публичной сфере. В итоге дискуссия превращается в профанацию, коммуникация – в маскарад!

Таким образом, В XXI веке коммуникационный прогресс оказывает влияние на формирование всех сторон жизни человека, общества, государства и становится одной из наиболее актуальных проблем социума, поскольку многополярная информационная человеческая жизнедеятельность немислима без рискогенных, конфликтных ситуаций.

Современные масс-медиа претендуют на обретение власти в обществе, на управление обществом, вырабатывая свои информационные стратегии осуществления властных отношений. Они отсылают нас к власти, использующей для своей реализации коммуникацию в виде вызова, основанного на использование определенных медийных кодов, пытаются распределить свои силы на всем пространстве. Это особая символическая власть, а медийные коды представляют собой средства манипуляции сознанием групп. Данные процессы свидетельствуют о том, что для современной социально-философской теории становится актуальным рассмотрение роли коммуникаций в конструировании публичного пространства власти. Здесь формируются новые формы коммуникативных взаимодействий, пришедшим на смену традиционным, обычным формам «реальных» интеракций. Теперь такая власть в своем самоосуществлении идет несколько другим путем: не через принуждение (как это было раньше), а через силу убеждения. Это власть, конструирующая социальную реальность, продуцирует социальные группы: признает реально существующие или создает новые. Следовательно, власть масс-медиа в современном обществе есть медиакратия, так как СМИ превращаются в мощный, всемирно влиятельный институт власти, приобретающей в условиях глобализации транснациональный характер.

Тютюнникова Н.А.
СГУ им Н.Г.Чернышевского

Интеллектуальные символы в современном обществе

Проживая жизнь, человек постоянно сталкивается с различными символами. События и факты, обыденность часто приобретают новую реальность благодаря наделянию этой обыденности новыми скрытыми свойствами. Если в картине жизни появляется что-то еще, помимо ее непосредственного и очевидного значения, то эта картина наделена символизмом, она уже становится знаком.

¹ Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. Сб. 4.: Мировая культура на пороге XXI века. М., 1999. С. 4.

Вещь или событие, названное символом, многообразно по своей сути. Может меняться интерпретация и ассоциация, связанная с символом, но остается архетип его значения, основная посылка, на каком бы уровне не рассматривался данный символ. Например, свастика, в современном мире ставшая символом скинхедов, бывшая символом насилия в годы Второй Мировой войны и в то же время обозначением величия одной нации, изначально – знак солнца и знак движения, вращения, колеса.

Символ многообразен, значения, в нем содержащиеся, могут быть даже противоречащими друг другу, но этим он отличается от знака, аллегии, метафоры или других этимологически близких понятий. Раскрытие смыслового содержания символа может быть бесконечным, но значения, которые обретает раскрываемый символ, тесно связаны с личностью самого лица, которое истолковывает символ, с намерениями человека, с его социальным, культурным и географическим окружением, с его сознанием.

Символ основан прежде всего на живом созерцании действительности. И он всегда есть указание на что-то иное, нежели то, чем он является сам.

Но одного чувственного восприятия для понятия символа недостаточно, восприятие символа происходит через абстрагированное мышление. Символ включает в себя все то, что характерно для абстрактного мышления, прежде всего: четкое различие и противопоставление элементов действительности, четкое их объединение в синтетическое целое, обобщение данных чувственного опыта и превращение всей чувственной действительности в обобщенную закономерность. В символе абстрагирующее мышление начинает вновь возвращаться к покинутой им объективной действительности.

Под интеллектуальными символами следует понимать символы, рожденные интеллектом. Первыми интеллектуальными символами необходимо признать символы, рожденные Французской революцией: свобода, равенство, братство. Данные символы не являлись графическими, но они воздействовали на массовое сознание глубоко символически, во многом определяя не только поведенческие модели граждан, но и тенденции изменения общественно-политических отношений.

Безусловно, можно считать интеллектуальными символами и символы, рожденные в практиках различных религий. А одной из форм негативного интеллектуального маркирования можно признать те символы, которые попадали под определение "ересь". Данные символы – это предтеча современных интеллектуальных символов.

XXI век – это век войн в символьно-знаковых полях. Век войн с чуждыми символами. В.В.Никитаев отмечает именно этот аспект современности: "Классический терроризм — скажем, русских народовольцев или международных анархистов — выбирал в качестве своих целей знаковые фигуры режима; терроризм XXI века наносит свой удар преимущественно по символическим объектам. Башни WTC как символ капитализма вообще и американского в особенности; культовые сооружения (церкви, синагоги, мечети и т.д.); концертные залы и крупные супермаркеты как своеобразные

символы западного "общества потребления"; государственные учреждения как символы власти; даже школа и дети — это ведь тоже святое".¹

Как отмечалось выше, интеллектуальные символы – это любые символы рожденные интеллектом. Интеллектуальные символы – это также и смысловые конструкции. Но интеллектуальный символ – это и символ, зафиксированный в массовом сознании граждан. Именно это позволяет нам отнести торговые марки, брэнды и различные симулякры к интеллектуальным символам.

Интеллектуальные символы можно условно структурировать на архаичные интеллектуальные символы, историко-географические и исторические символы.

Архаичные интеллектуальные символы

В начале XXI века сохранились и архаичные интеллектуальные символы. Архаичные символы – это символы, известные с дохристианских времен. В России – это языческие символы. Архаичный символ "матрешка" использует философ В.В.Аверьянов в формате легко осмысляемого символа: "...кто вновь соберет живую матрешку России: этническое, имперское, социалистическое, традиционное в ней? Или либеральный демагог, неотроцкист, который, прикрываясь национальной или имперской фразой, выкинет прочь "лишние" части матрешки, пожертвовав величиим и сложностью России?"²

Знаковым архаичным интеллектуальным символом является символ "жребий". Некоторые патриотические организации России используют символ "жребий", как некую альтернативу символу "выборы".

Архаичные символы, безусловно, существуют и в XXI веке. Но большинство архаичных символов, скорее всего, необходимо отнести к "спящим" символам.

Исторические интеллектуальные символы

В начале XXI века не утратили своего значения многие исторические символы. Например, символ "стена". Данное архитектурно-оборонительное сооружение ("Великая китайская стена") не только стало одним из ключевых символов XX века ("Берлинская стена"), но продолжает оставаться одним из ключевых символов и в начале XXI века: строительство разделительной стены в Израиле, строительство разделительной стены между шиитами и суннитами в Багдаде и строительство разделительной стены между США и Мексикой в Северной Америке.

Историко – географические интеллектуальные символы

Осмысление динамично изменяющейся реальности в XXI веке проще всего реализовывать в интеллектуальных символно-знаковых полях. В XXI веке символами становятся не только наиболее часто употребляемые "понятия", но также и знаковые населенные пункты. Например, "Кондопога – символ грядущего русского бунта, бессмысленного и беспощадного". А словосочетание "экологический Чернобыль" позволяет нам безошибочно определить не столько степень озабоченности граждан той или иной

¹ Никитаев В.В. Террорифания // Философские науки, 2002, №1. С. 135.

² Аверьянов В.В. Рассыпавшаяся матрешка: Национализм льва и национализм шакала // Правый взгляд, 2007. (<http://www.pravaya.ru/look/11104>)

экологической проблемой, сколько увидеть в формате метафоры определенное трагическое состояние дел. Данные интеллектуальные символы можно назвать историко–географическими.

Считалось, что проведение Олимпиады в Сараево снимет проклятие с этого города, ассоциирующегося с началом Первой мировой войны. Предполагалось, что символ "Олимпиада" осуществит мутагенез такого мрачного историко-географического интеллектуального символа как Сараево. Но проклятие, как известно, снято не было.

Информационная эпоха и грядущая эпоха знаний требуют осмысления интеллектуальных символов, которые пришли на смену графическим и иным архаичным символам и знакам. Эволюция символов от петроглифов до интеллектуальных символов – это и есть история человечества.

Фахрудинова Э.Р.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Конфуций и М. Вебер о социальной природе морали: компаративистский анализ

Проблемы моральной мудрости и праведной жизни относятся к актуальнейшим и труднейшим проблемам современной философии, стремящейся к самообновлению, а исследования данной проблематики ведутся в рамках философской компаративистики, сравнительного анализа восточной и западной традиций и проекта создания глобальной этики или метаэтики. Однако этим исследованиям не хватает сбалансированности вследствие недостаточной исследованности восточной традиции.

Одним из препятствий на пути осмысления конфуцианских взглядов на социальную природу морали является предложенная М. Вебером авторитетная, однако не совсем корректная, интерпретация конфуцианской этики, поскольку М. Вебер исходит из европоцентристских представлений об этапах эволюции религиозной этики и недостаточной осведомленности о китайской этике. В интерпретации М. Вебера основное различие между протестантизмом и конфуцианством сводится к противостоянию деперсонализма и рационализма первого персонализму и традиционализму второго¹. Известный американский социолог Т. Парсонс представляет сущность данного различия как противоположность этического универсализма протестантизма этическому партикуляризму конфуцианства.

Тем не менее, пристальное изучение китайской традиции свидетельствует о том, что и М. Вебер, и Т. Парсонс исходили из сложившихся в западной культуре представлений об универсализме, отличных от китайских, которые делают акцент на синтез универсализма и партикуляризма. Поэтому, важно отметить, что китайская этика «универсалистична», так как охватывает все че-

¹ LIN DUAN. Konfuzianisch ethik und legitimation der herrschaft im alten China. В.: Duncker u. Humblot, 1997. С. 16-17.

ловеческие отношения и всех людей, но она и «партикуляристична», поскольку основывается на «естественных» социальных отношениях.

Согласно веберовской типологии развития этики, различия между протестантизмом и конфуцианством заключаются в социальных отношениях. Конфуцианство низводит все общественные отношения к основным «пяти отношениям» («у-лунь»): между отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, друзьями, правителем и подданными. Все другие социальные отношения должны ориентироваться на заложенные в них принципы взаимоотношений. Для конфуцианцев универсализм и партикуляризм не противостоят друг другу, они пытаются их унифицировать и синтезировать. Этот синтез представляет собой особую сферу универсализма, в основе которой лежат «контекстуальные персональные отношения», его можно также назвать «контекстуализированным», противостоящим «деконтекстуализированному универсализму» Запада, понимаемому М. Вебером и Т. Парсонсом как универсализм вообще.

Отметим также, что различия между протестантизмом и конфуцианством, прежде всего, состоят в их понимании дуализма внутренней и внешней морали. В то время как протестантизм вырос из западной христианской традиции и его «деконтекстуализированный универсализм» предполагает «гражданскую» социальную этику с разделенными внутренней и внешней моралью и неличной основой этих этических отношений, конфуцианская этика исходит из предположения о наличии тесной связи между двумя этими моральями. Об этом, в частности, свидетельствуют важнейшие морально-этические понятия конфуцианства («ли» и «жэнь») и их интерпретация Конфуцием, Мэн-цзы и Сюнь-цзы. «Жэнь» (гуманность) рассматривалась ими как универсальная и фундаментальная добродетель, представляющая собой синтез внутреннего, субъективного самовоспитания и внешнего, объективного, социального контроля, универсализма и партикуляризма.

В отличие от протестантизма традиции конфуцианства основываются на признании двух основных элементов: погруженности человека в «большую семью» и понимании чужого как своего. Конфуцианская этика создает тем самым мотивационную основу для персонализации всех межличностных отношений. Все они, будь то отношения с родственниками или посторонними, благодаря этому контекстуализируются и персонализируются, нет никаких различий между ближним и дальним, своим и чужим. В этом смысле конфуцианская этика придает конкретное содержание синтезу универсализма и партикуляризма, создает «контекстуальный универсализм», в котором важнейшим принципом является «все люди – (мои) братья»¹. Поскольку протестантская этика не требует от человека, чтобы он в своем поведении исходил, главным образом, из признания существования личных связей и руководствовался ими, а акцентирует внимание на игнорирующих этикет отношений морально-этических заповедях, ее можно определить как

¹ Конфуций. Луньюй / Перевод И.И. Семененко // Уроки мудрости: Сочинения. М., 2000. XII.

«деконтекстуально универсалистичную» с высоким уровнем абстрагирования. В отличие от нее, универсализм конфуцианской этики предполагает учет контекста отношений и поэтому его можно назвать «контекстуальным универсализмом», основанным на синтезе абстрактного и конкретного.

Протестантская этика и конфуцианская этика по трем основным аспектам выглядят следующим образом. С точки зрения правил поведения протестантская этика руководствуется максимами морали (этика убеждений и принципов), а конфуцианская этика – конвенциональными максимами или максимами обычая, закона (этика норм). С точки зрения мотивации протестантская этика исходит из повиновения (послушания) долгу (систематическое поведение однородной личности); конфуцианская этика – из повиновения долгу службы (несистематическая связь отдельных делов). С точки зрения санкций протестантская этика опирается на вину и стыд («внутренняя» санкция, самоконтроль, «автономия»); конфуцианская этика – на порицание и наказание («внешняя» санкция, контроль со стороны, «гетерономия»). Поэтому, согласно М. Веберу, конфуцианская этика, в противоположность протестантской этике, есть не что иное, как особый тип магической этики, определяемый им как тип ритуалистической этики и этики закона. В отличие от даосизма, где доминирует магия и массовая религиозность, конфуцианская этика, по мнению М. Вебера, является сословной этикой образованных чиновников. Но в действительности, конфуцианская этика и ее доминирующая добродетель «жэнь» требуют от человека систематических правил жизни и поведения, исходя из чувства долга, только правила эти сложились в другом, отличном от западного, историческом и культурном контексте.

Предположение М. Вебера о том, что в конфуцианской этике нет источников для этики убеждений и принципов, ошибочно. В конфуцианской этике нет абсолютного противопоставления «или-или» между автономией и гетерономией, между самоконтролем и контролем со стороны, поскольку в течение всей истории конфуцианства предпринимались неоднократные попытки синтеза автономии и гетерономии. Процесс замены или, по крайней мере, дополнения внешних санкций внутренними, физических – психическими, контроля со стороны самоконтролем и самоцензурой в определенном смысле имел место еще в Древнем Китае в пору становления конфуцианской этики. В известной степени синтез автономии и гетерономии можно понимать как другую сторону синтеза универсализма и партикуляризма. Анализ конфуцианской теории ролей у Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы показывает, что в Древнем Китае не пиетет (китайское «сяо» – почитание старших) признавался конфуцианцами как основная добродетель и важнейший принцип для легитимности власти, а «гуманность» («жэнь»), и основополагающими социальными отношениями они считали не те, что базируются на асимметричных односторонних обязанностях и долгах, а «пять отношений» («у-лунь»), связанных с симметричными взаимными долгами и обязанностями.

Можно сделать общий вывод, что конфуцианская этика с ее контекстуальным универсализмом требует систематического образа жизни,

поведения, основанного на чувстве долга и взаимодополняемости, то есть синтеза автономии и гетерономии. И хотя конфуцианство не представляет собой религию спасения, в веберовском понимании этого слова, конфуцианская этика фактически достигла той стадии развития, которую М. Вебер определяет понятием «этика убеждений и принципов», обладая при этом определенными китайскими культурными характеристиками. Конфуцианская этика контекстуально универсалистична, еще в древнем Китае она достигла стадии этики убеждений и принципов, а соответствующими этой стадии принципами легитимности власти были основные добродетели конфуцианства «сю» (взаимность) и «жэнь» (гуманность).

Итак, история вопроса показывает, Макс Вебер положительно оценивал протестантскую этику, утверждавшую моральные идеи своего времени, считая ее главной движущей силой развития капитализма. О конфуцианской традиции он высказывался в отрицательном смысле, доказывая, что конфуцианская мораль, если она не сможет возвыситься до моральных идей времени, будет препятствовать качественному скачку в экономике. Можно соглашаться или не соглашаться с этой точкой зрения, однако социально-экономические достижения после второй мировой войны «четырёх малых драконов Азии», входящих в область конфуцианской культуры, вызвали большой спор о связи между конфуцианской моралью и развитием капиталистической экономики или конфуцианской моралью и модернизацией. В этом споре родились вызывающие глубокие размышления вопросы: существует ли связь между моральными идеями в Китае и развитием модернизации в мире и если существует, то какая?¹

В современной общественной жизни конфуцианскую мораль можно рассматривать как некое отрезвляющее средство, что, несомненно, будет играть положительную роль в пробуждении человека, ставшего рабом вещей и в обретении им господства над ними. Этого необходимо добиваться через преодоление «любви к вещам», «фетишизации вещей», посредством постепенного перехода к «любви к людям», «проявления доброты к людям». Применение конфуцианских моральных идей помогает постепенно создавать макроклимат общественной жизни, в котором господствуют принципы «любовь за любовь, доверие за доверие», это также позволяет смягчать социальные болезни, от которых многие годы страдают развитые западные государства².

Воплощение в жизнь столь актуального сегодня процесса модернизации представляет собой движение от традиционности к современности, что означает сдвиг в системах культуры и ценностей. В индустриальную эпоху это находит свое выражение в переходе от феодализма, холизма (чжэнтичжун), авторитаризма к индивидуализму, либерализму, а индивидуализм превращается в центр системы культуры и системы ценностных представлений. Все же, при всех своих достоинствах, индивидуализм приводит к тому, что каждый

¹ Кан Хайшань / Перевод с китайского В.С. Милонова. ИНИОН РФ. Гуанчжоу, 1998. №4. С. 1–6.

² Там же. С. 5.

индивид считает себя центром всего, собственные интересы и ценностные установки трансформирует в основание и критерий поведения, общество и других людей рассматривает как средство. В итоге это создает напряженность в межличностных отношениях, порождает серьезные социальные проблемы, затрудняет гармонизацию общественной жизни.

Многие исследователи на Западе уделяют этому пристальное внимание и предлагают различные варианты разрешения подобных проблем. Конфуцианская интерпретация любви тоже, вероятно, способна сыграть определенную роль в ограничении сферы воздействия ценностных представлений индивидуализма на реализацию модернизации, особенно в странах и регионах, относящихся к конфуцианской культуре, где популяризация конфуцианской этики может привести к гармонизации между людьми и между индивидом и обществом.

В конфуцианских моральных идеях, с одной стороны, на первый план выступает служение индивида обществу, что ограничивает личность; с другой — делается акцент на единство в достижении целей индивида и других людей, а также на единство ценностных представлений, что весьма эффективно для развития отношений индивида и общества. Ценности конфуцианской любви ориентированы на общество в целом, а «Небо» и «закон» («ли») рассматриваются как универсальные понятия¹. Существенно то, что неизменная ценностная ориентация конфуцианской традиции на свободу и права индивида еще больше способствует гармонии в общественной жизни, а также развитию современной экономики.

Развивающиеся страны в разрешении актуальных проблем загрязнения окружающей среды в ходе модернизации, безусловно, должны принимать всевозможные меры по минимизации рисков глобальных катастроф, однако весьма важно установить правильные отношения между человеком и природой. Конфуцианские моральные идеи акцентируют внимание на перерастание любви к людям в любовь ко всему сущему, возможно, это поможет гармонизации общественной жизни в ходе глобализации.

Таким образом, в ходе компаративистского анализа этико-философских идей Конфуция и М. Вебера о социальной природе морали была выявлена сущность различия между протестантизмом и конфуцианством. Также обосновывается, что конфуцианская этика контекстуально универсалистична, еще в древнем Китае она достигла стадии этики убеждений и принципов, а соответствующими этой стадии принципами легитимности власти были ключевые добродетели конфуцианской традиции «сю» (взаимность) и «жэнь» (гуманность).

Федин Д. С.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Институциональный аспект формирования личностного бытия

¹ Там же. С. 5.

Нестабильность современного общества, вызванная, по большей мере, распространением новых техногенных рисков и внедрением инновационных проектов в производство, позволяет говорить о невозможности точного прогноза развития данного процесса. В этой связи становится актуальным процесс формирования институтов в обществе, которые, выполняя регулятивную функцию, обеспечивают стабильное взаимодействие внутри социума, посредством институционализации личности. Дефиниции процесса институционализации сводятся не только к образованию стабильных образцов социального взаимодействия, основанного на общепринятых правилах, законах, обычаях и ритуалах, кроме того, институционализация позволяет прогнозировать социальное поведение в определенных социальных ролях.

В отечественном институционализме существует множество мнений относительно понятия «общественный институт», которое сейчас стало все чаще применяться в быту, и изменяется до неузнаваемости. Институт и организация рассматриваются как понятия изменчивые и текущие. Они, то употребляются как синонимы, то противопоставляются друг другу. Действительно, при попытке определить и отделить эти понятия друг от друга, возникает множество проблем. Современные исследователи относят к социальным институтам церковь и рынок, искусство и профсоюз, армию и собственность, семью и образование, здравоохранение и предприятие, дружбу и государство, суд и партии, науку и управление, религию и деньги, полицию и многие другие явления общественной жизни. В статье 1831 года «Английский билль о реформе 1831 г.», Гегель возводит содержание правовых институтов к определенным принципам как правового, так и более широкого, социального характера и полагает, что исторические факторы обуславливают возникновение, становление, функционирование и упадок тех или иных институтов как внешние по отношению к диалектике понятия процессы.¹ Их связывают как с отдельными людьми так, с их классами, нациями и человеческим сообществом в целом.

В современном мире, именно принадлежа к той или иной организации, отдельно взятый человек может отстаивать свои права и интересы. Большой частью человек участвует в общественной, в том числе и политической жизни через ту или иную референтную группу, как член какого-нибудь объединения, союза, организации, партии и т.д. Поэтому естественно, что вопрос о включенности и интеграции человека в экономическую, социальную, политическую и иные сферы общественной жизни занимает умы мыслителей и ученых со времен античности.

Активность субъекта социальных отношений определяют институциональные и аксиологические основания личностного бытия, взаимодействие которых выступает как противоречивый внутриличностный процесс. Уже в структуре гуманитарных наук исследование данных оснований обуславливается двумя подходами. Натуралистический подход – рассматривает процесс институционализации на макроуровне, раскрывая и изучая общество в целом., взаимодействие частей социальной системы, анализирует цели и

ценности субъекта, статичную структуру общества. Культуроцентристский(или антинатуралистический) подход выявляет закономерности, которые могли бы привести к достижению этих целей, выясняя его человеческое и объективное содержание, исследует аксиологические аспекты общества. В данной статье хотелось бы обратить внимание на институциональный аспект формирования личностного бытия, который носит стабилизирующий характер и позволяет осуществлять социальный контроль над личностью, используя в качестве инструмента формализованные общественные отношения и установки – институции. Институции, выполняя роль регулятора общественных отношений, в то же самое время, обеспечивают стабильное конструирование личностного бытия и формальное повиновение властям и установленным законам. Римский стоик Сенека именно в свободе духа видит нравственное основание добродетельной жизни и полагает, что душа человека не подвластна социальным ограничениям, не поддается земным соблазнам и имеет божественное происхождение.ⁱⁱ Такая позиция, упраздняющая социальные статусы, идет вразрез с положениями институциональных теорий, ставящих формализованные стандарты поведения выше свободы. Платон, в этой связи, считал, что если человек не может быть абсолютной ценностью для общества, то такой ценностью обладают его функции, или социальные роли и статусы, имеющие социальную ценность. Здесь, уже интересна точка зрения Мишеля Фуко, который в своей работе «Надзирать и наказывать» описывает политическую систему, в которой тело короля играет главную роль и полагает что «тело короля было не метафорой, а политической вещью: его телесное присутствие было необходимо для жизнедеятельности монархии». Фуко ставит на первое место вещественное осуществление власти над телом индивидов, полагает, что такие социально значимые институции и формируются под влиянием на тело человека, и что «на самом-то деле нет ничего более материального, физического и телесного, чем осуществление власти... начиная с XVIII века и до начала XX века люди верили, что инвестирование тела властью должно быть тяжким, давящим, непрерывным и педантичным. Откуда и происходят все чудовищные дисциплинарные режимы, с которыми нам приходится сталкиваться в наших школах, больницах, казармах, цехах, городах, жилых домах, семьях... но потом, начиная с 60-х годов, стали понимать, что столь обременительная власть не так уж необходима, как полагали в прежние времена, что общества индустриальные могли бы обходиться и намного менее плотной властью над телом. И с тех пор обнаружили, что контроль над сексуальностью может смягчиться и приобрести иные формы... Осталось только изучить, в каком теле нуждается теперешнее общество...». Демократическая свобода в сегодняшнем обществе, следуя концепции Фуко, является мнимой и отражает осуществление власти государственным аппаратом посредством воздействия на тело индивида, но уже менее агрессивными методами, чем раньше. Таким образом, институциональный порядок в обществе определяется, по Фуко, влиянием на тело человека властвующей группы, а не способностью людей объединяться в институты для достижения общих целей.

Стабильные образцы поведения и нормы, безусловно, не являются только лишь результатом воздействия на тело. Концепция Фуко в данном случае не является полной, поскольку упускает из вида догосударственные образования, в которых речь не может идти о воздействии государственного аппарата на личность и общество. В 17 – 18 в.в. появляются теории происхождения государства, объединенные позже в теории общественного договора. Философы эпохи просвещения рассматривают институциональные основания отдельной личности, ведущие к формированию государства. Т. Гоббс полагал, что общественный договор заключается абсолютно свободными личностями, которые стремятся к анархии, непрерывной борьбе, для того чтобы предотвратить «войну всех против всех». Здесь на первое место выходит риск истребления, как отдельных личностей, так и народа в целом – разрешается он взаимным самоограничением свобод и передачи власти монарху, во имя общественного мира. Дж. Локк который считается одним из теоретиков демократии, полагал институциональные качества естественными для людей, эти качества и приводит их к заключению общественного договора, во имя равенства и интеграции части своих прав властвующему меньшинству. Жан-Жак Руссо, в свою очередь полагает, что институциональный порядок присущ людям от природы, а задачу общественного договора, философ видит в защите прав и интересов каждого из членов общества в отдельности, а принятие законов, социальных норм и институций, является естественным исключительным правом народа.

В заключение, необходимо отметить, что институциональный аспект формирования личностного бытия, являясь фундаментом для построения общественных отношений и государственности, в то же самое время выполняет роль ограничителя свобод личности, делает возможным минимизацию рискованных ситуаций в обществе и регулирование общественных отношений.

Андряков П.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Понятие традиции в социальной философии: теоретико-методологический анализ

Интерес к традиционалистской проблематике в XX в. логически проистекает из тех методологических изменений, которые происходили во всем комплексе гуманитарных наук. Кризис позитивистских методов исследования прошлого подставил под удар критики и те теоретические предпосылки, на которых базировалась позитивистская историография, а именно – идея исторической изменчивости и идея социального прогресса. По мнению современного отечественного исследователя, «возникшие в XX веке психоаналитические, антропологические, структуралистские методы осмысления социально-исторической реальности расшатали прежние представления о социальном и историческом факте. Воспользовавшись этим, традиционалисты заговорили о неспособности современной европейской науки

создать представление об объективности и связанности исторического процесса. Эти выводы опирались на следующие аргументы: история современных историков, утратив всякий смысл и цель, превратилась в труп, который, в конце концов, погребет под собой какой бы то ни был смысл исторических исследований; потеряв свою смысловую компоненту, историография неизбежно превратится в игру досужего воображения, а ее проблемное поле – в набор псевдопроблемных тем или сюжетов; для гальванизации трупа истории будут привлечены эстетические средства».¹

В обыденном понимании традиция зачастую отождествляется с другими формами репрезентации прошлого – памятью, менталитетом, историей – но социально-философский анализ данного понятия должен основываться на формулировании онтологических оснований традиции, выделении основных ее черт и подчеркивании отличий от схожих категорий. Само понятие традиции, согласно Д. Лоуэнталю, основывается на подчеркивании таких черт, как *изначальность* и *преемственность*.

Изначальность придает вещам значимый онтологический статус, поскольку выражает происхождение, исток определенных обычаев и способов поведения. При этом важной чертой является максимально возможное отдаление эпохи возникновения традиции от современности, поскольку в этом случае ее существование оказывается освящено отдаленностью, когда сама длительность является залогом ее успешности. «Дистанцированность очищает прошлое от личных привязанностей и делает его объектом всеобщего почитания, что придает достоинство и величие тем далеким временам, утраченным с тех пор, как безыскусные и близкие старые добрые дни канули».² На стремлении к максимальному удалению в прошлое построены многие социально-политические мифы, подробное исследование которых не входит в рамки данной статьи.³

Но одной отдаленности недостаточно для того, чтобы признать существование традиции, поскольку в этом случае любой исторический факт может рассматриваться в качестве источника последующей социальной стабильности. Для возникновения традиции необходимо, чтобы между различными стадиями исторического развития существовала определенная преемственность. Последующие артефакты должны содержать в самих себе отсылки к более древней истории, что подтверждает существование традиции, делает ее живой, непосредственно одухотворяющей деятельность современных поколений. Предельное воплощение традиционализма состоит как раз в том, чтобы любое современное событие выступало лишь как повторение уже сделанного когда-то, как следствие изначально заложенных причин.

Стоит отметить и другое свойство традиции, на которое обращает внимание английский исследователь. «Стабильность и перемены одинаково важны. Мы не можем жить и действовать без привычного окружения и связей с

¹ Макаров А.И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 6. М., 2001, с. 275.

² См. Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 108.

³ См. подробнее: Копьев А.Н. Политическая мифология. М., 2007. С. 15-19.

осознаваемым и понятным прошлым. Но мы так же не можем действовать до тех пор, пока не трансформируем или заменим чем-то другим унаследованные реликвии». ¹ Традиция как символ стабильности, в рамках субстанциального понимания, является обратной стороной стремления к новому, вступая с инновационными тенденциями в диалектический процесс взаимозависимости и взаимовлияния.

Даже Ф. Ницше, видевший потребность прогресса в непрерывном обновлении и отказе от достижения прошлого, как ни парадоксально, не просто не отказывался от роли традиции в социальном процессе, но даже у современных представителей традиционализма выступает одним из основоположников данного направления. По его собственным словам, «так как мы непременно должны быть продуктами прежних поколений, то мы являемся в тоже время продуктами и их заблуждений, страстей и ошибок и даже преступлений, и невозможно совершенно оторваться от этой цепи». ² При этом, особенностью ценностных устремлений традиционалиста является идеализация прошлого, его восприятие в качестве идеала для подражания в будущем. Подобная идеализация может обладать положительным эффектом – в том случае, если трансляции подвергаются те черты прошлого, которые еще обладают эвристическим потенциалом, могут применяться в изменившейся социальной действительности. С другой стороны, возможны и отрицательные последствия – условия функционирования общества могут измениться столь кардинально, что простое следование уже существовавшим нормам может привести к возникновению кризисной ситуации. Так или иначе, но традиция сама по себе оказывается этически нейтральна, поскольку с одинаковой вероятностью она может способствовать как стабилизации социального порядка, так и его окончательной дестабилизации.

Нормальное функционирование социальных процессов подразумевает, как подчеркивает Д. Лоуэнталь, двойственное отношение к прошлому: с одной стороны, стремление позаимствовать наиболее ценные образцы, но с другой, максимально перейти от простого копирования к переосмыслению и трансформации. ³ Традиция нацелена на воспроизводство уже существующих образцов, когда любая инновация воспринимается как отход от привычного, гарантирующего социальную стабильность, порядка вещей. Делая упор на сохранение уже существующего, традиция и основывающаяся на ней система мировоззренческих установок и идеологием, получившая название «традиционализм», ставят под вопрос саму идею социального процесса как прогрессивного изменения, делающего возможным улучшение и совершенствование условий человеческого существования. В этом смысле, традиция становится наиболее активным противником утопического мышления, подвергая сомнению саму возможность создания не просто

¹ Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 130-137.

² Ницше В. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Собрание сочинений. В 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 122.

³ Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 135.

идеального, но даже более совершенного, относительно уже имеющегося социального устройства, порядка вещей и артефактов.

Вместе с тем, понимание преемственности и изначальности определенных социальных действий, установлений и норм ставит вопрос, чем же именно определяется их неизменность, благодаря чему осуществляется сохранение определенных референтов прошлого в настоящем. Различие в ответах на данный вопрос позволяет выделить основные социально-философские подходы к традиции, определить их специфику и проанализировать различие в трактовке отдельных моментов механизма сохранения исторического наследия.

Институциональный подход (Э. Норт) сосредоточил свое внимание на закреплении традиции в определенных организационных структурах и ответственности данных структур за воспроизводство существующего социального порядка.

Под социальным институтом понимаются исторически сложившиеся формы организации и регулирования общественной жизни, обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля.¹ Под широкое определение социального института могут подпадать и ценностные установки, определяющие неформальные отношения в рамках социального сообщества, поэтому следует уточнить, что под социальным институтом, в его более узком значении, должны пониматься социальные организации, направленные на официальное распределение социальных ролей.

Организация — это институционализированный ответ на социальную потребность, а спецификой социальных ролей является их относительная независимость от самих индивидов, ибо их содержание определяется и изменяется обществом. Роли по отношению к индивиду носят обязательный характер и предполагают соответствующие санкции за нарушение ролевого поведения.² Важным обстоятельством функционирования любого социального института является его направленность на воспроизводство существующего ролевого распределения, но изменение существующего социального порядка приводит к невозможности выполнения институтом возложенных на него обществом функций. Таким образом, попытка тесно увязать инерционную деятельность социальных институтов с сохранением традиции приводит к значительному сужению понимания традиции, исключая из сферы рассмотрения те типы общественного устройства, в которых институализация не оказалась выражена.

Коммуникационный подход к традиции (Д. Зильберман, Е. Шацкий) поставил во главу угла потребность в технологических средствах передачи информации, причем эффективно функционирующая совокупность этих

¹ Наумов С. Ю., Журавлев П. В., Шеховцев А. Ю., Федорова А. В. Риски в коммуникативном пространстве социума. Саратов, 2004. с. 76.

² Олейник А. Институциональная экономика: Норма как базовый элемент институтов // Вопросы экономики, 1999, № 2. с. 130-137.

средств и создает условия для трансляции традиционалистских ценностей, обеспечивает социальную стабильность. Е. Шацкий отмечает, то в полной мере господство традиции оценено только для архаических обществ, в которых господствовала бесписьменная коммуникация, не позволяющая задать точку отсчета для характеристики исторической изменчивости.¹ Но убеждение в том, что традиция возможна только в обществах с устной формой коммуникации, является заблуждением. Создание письменности не привело к отказу от традиции, а способствовало лишь ее расчленению, выделению различных вариантов сохранения исторического наследия.

Дело в том, что при устной коммуникации возможность передачи информации обусловлена только межличностным общением, при этом само прошлое предстает однородным и неизменным, лишенным внутренней дифференциации на различные эпохи. Письменность привносит в понимание традиции новые характеристики. «Опосредованность передачи создает необходимость постоянной интерпретации прошлого и делает возможным различное его понимание. Множественность передач создает ситуации, в которых они друг другу противоречат: нужно между ними выбирать, а их достоверность уже не столь очевидна».² Фиксация определенных моментов в историческом процессе делает прошлое принципиально неоднородным, ставя, по сути, индивида перед выбором – какое именно прошлое и какую именно традицию он должен сохранить. В зависимости от совершенного индивидом ввиду социальных и политических условий выбора происходит «отсеивание» одних традиций и сознательное поддержание других.

Структурно-функциональный подход к традиции оказался выражен в работах С. Эйзенштадта. В своей работе «Революция и преобразование обществ» он пытается проанализировать суть традиции посредством понятий «легитимность» и «символическое содержание». «Традиционная легитимизация опирается на принятие некоей фигуры, события или порядка прошлого (реального или символического) в качестве средоточия коллективной идентичности, указателя пределов и характера социального и культурного порядка».³ Оперировав пространственными категориями, С. Эйзенштадт утверждает, что традиционная легитимность, направленная на стабилизацию существующего порядка, является продуктом центра политической силы, стремящегося ограничить доступ представителям периферийных сил к наиболее престижным позициям. Вместе с тем, символический раскол между представителями центра и периферии приводит к нарастанию напряженности и конфликтности в социальных контактах. Исходный выбор в качестве источника традиционной легитимности некоего мифа, носящий зачастую характер творческого акта, предполагает возможность замены онтологического основания традиции на прямо противоположное. Многообразие символов делает возможным и многообразие потенциальных традиций. В этом случае

¹ Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990. – С. 280.

² Там же. – С. 293.

³ Эйзенштадт С. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: аспект Пресс, 1999. – С. 100.

традиция становится орудием в руках определенных политических сил, выступая в качестве стратегии выстраивания различных отношений (от конфликтогенных до союзнических) в структуре социального пространства.

Подводя итоги рассмотрению онтологических оснований традиции можно отметить, что существует несколько социально-философских подходов, определяющих выбор того или иного элемента социальной реальности в качестве источника изначальности и преемственности традиции.

С точки зрения *институционального подхода*, традиция базируется на деятельности определенных социальных институтов, целью которых является сохранение и воспроизводство норм и ценностей прошлого, причем социальная стабильность выступает в качестве базовой ценности и, одновременно, главного условия сохранения традиции. Минимумом такого подхода является подчеркивание тесной взаимосвязи традиции с определенными институциональными структурами, причем сохранение традиции становится в зависимости от эффективности данных институтов.

Коммуникационный подход рассматривает традицию как совокупность технических средств, позволяющих обеспечить сохранение социально значимой информации и ее последующее воспроизводство. Наиболее существенным различием в способах трансляции исторического наследия представляется, с точки зрения коммуникационного подхода, изменение господствующих типов коммуникации. При этом меньшее внимание уделяется социально-политическим условиям поддержания или забвения традиций.

Структурно-функциональный подход рассматривает традицию в качестве способа легитимации власти, применяемого в случае сочетания определенных социальных, политических и символических факторов. Внимание к традиции и ее использование порождается отношениями напряженности и разрядке внутри социальной системы, поэтому можно говорить о том, что традиция становится механизмом актуализации определенных политических противоречий. В этом смысле структурно-функциональный подход максимально близко подходит к кардинальному переосмыслению онтологических оснований традиции и переходу от субстанциального понимания традиции к социальному конструктивизму.

Грачев Н.Д.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Суверенная демократия как социально-философский проект

В первую очередь «суверенная демократия» – это новая *национальная* идеология. Как отмечает В.Сурков, российскому обществу необходим идеологический базис, на котором будет строиться самоопределение российской нации как единственного источника власти в нашей стране. Беря за основу Конституцию РФ, Сурков говорит о новом образе политической жизни общества, при котором «власти, их органы и действия выбираются, формируются и направляются исключительно российской нацией во всем ее

многообразии и целостности ради достижения материального благосостояния, свободы и справедливости всеми гражданами, социальными группами и народами, ее образующими»¹. Данный политический образ будет сформирован на основе англосаксонской модели демократии, с её ориентацией на либеральные ценности рыночной экономики, но с одной значительной оговоркой – мы должны развивать нашу демократию независимо от внешней политической среды, опираясь на внутренние духовные ценности и традиции.

Суверенная демократия – это идеология прогрессивного движения к демократическому сообществу. Однако необходимо понять, в чём тогда будет отличие «нашей» демократии от любой другой? Категориальная составляющая данного термина, суверенитет, дает нам возможность осмысления того, что нового вносится в понимание демократии с его помощью. Суверенность, то есть независимость, входит в концептуальные основания классической демократии стран Запада, активно экспортируемой в мире. Впервые идеи суверенитета как принципа демократии были высказаны Ж.Ж. Руссо: «Подобно тому, как природа наделяет каждого человека неограниченной властью над всеми членами его тела, общественное соглашение дает Политическому организму неограниченную власть над всеми его членами, и вот эта власть, направляемая общею волей, носит, как я сказал, имя суверенитета».² Суверенитет народа, таким образом, понимается Руссо как универсальный основополагающий принцип демократии. Однако основой либеральной модели демократии является идея суверенитета личности, т.е. приоритета свобод личности по отношению к государственной политике.

Социально-философские основы теории либеральной демократии были заложены в рамках европейской политической философии XVII--XVIII вв., в работах Д. Локка, Т. Гоббса, Д. Юма, Б. Франклина, А. Смита. Основные концептуальные положения либерализма можно сформулировать следующим образом:

(1) Каждый гражданин имеет неотчуждаемое право на участие в политическом управлении государством посредством выборов.

(2) Основной реальной гарантией прав и свобод гражданина становится принцип неотчуждаемой частной собственности.

(3) Высокий уровень политической конкуренции обеспечивается открытостью политического пространства посредством доступности политической информации через независимые СМИ.

(4) Обязательность учета интересов меньшинства и гарантированность его прав в процессе принятия и реализации политических решений.

То есть, как мы видим, решающее значение в либеральной идеологии имеет суверенитет личности или какого либо социального субъекта участвующего в политической жизни общества. Здесь мы можем поставить закономерный вопрос о том, какое понимание суверенитета в отношении идеологии «суверенной демократии» может считаться правомерным и точным.

¹ Сурков, В. Национализация будущего: параграфы про суверенную демократию // Эксперт, № 43 (537), 20 ноября 2006 года.

² Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: "КАНОН-пресс", "Кучково поле", 1998. С.97.

Итак, если имеется в виду суверенитет народа, то речь идет о самом принципе выражения воли народа через общественное соглашение, и здесь уместно обращение к Конституции. Тогда «суверенная демократия» – есть некая универсальная модель демократии. Подобным образом можно рассуждать и о узко либеральном понимании суверенитета как суверенитета личности или суверенитета по отношению к государству. Никаких противоречий с так называемыми «западными демократиями» не наблюдается. В политологических работах последних лет преобладает более «узкое» понимание суверенитета как констатация независимости как внутренней, так внешней политической жизни государства. В частности, именно за это критикует концепцию «суверенной демократии» В.Ю. Суркова Е.Примаков.

И напоследок обратимся к инструментальному пониманию суверенитета как принципа независимости государства. Вот здесь, на наш взгляд, кроется истинное понимание значение предлагаемого идеологического конструкта. Демократия в России должна отличаться от западного аналога, прежде всего, сознательной изолированностью.

Суверенитет есть возможность независимого осуществления власти как внутри, так и за пределами страны. Отчасти это напоминает идею И.Сталина о построении социализма в отдельно взятом государстве.

Основной идеей, «изюминкой» нашей демократии преподносится её уникальность в силу культурно-исторических и прочих условий. Размытость концептуального понимания демократических процессов в российском обществе создала широкий диапазон дальнейшего поиска наполнения предлагаемой конструкции под названием «суверенная демократия» от национал-либеральных концептов до консервативно-революционных идей.

Попытаемся представить тот социально-философский базис, который можно подвести под данную идеологическую конструкцию, чтобы выявить её эвристическое содержание. Как отмечают многие исследователи, идеи «суверенной демократии» созвучны с политико-конституционными воззрениями немецкого юриста и философа К. Шмитта. В своей самой знаменитой работе «Понятие политического» (1927) Шмитт высказывает идею о существовании в политике антитезы «друг-враг». Постоянное существование общества в состоянии социального конфликта обеспечивает определенную онтологию политической власти. Концепт «политического» представляется Шмиттом как антилиберальный. Он вообще считал, что либерализм, основанный на последовательном чистом индивидуализме не способен создать внятную политическую идею, а тем более актуальную идеологию. «Либерализм не подверг государство радикальному отрицанию, но, с другой стороны, и не обнаружил никакой позитивной теории государства и никакой собственной государственной реформы, но только попытался связать политическое исходя из этического и подчинить его экономическому; он создал учение о разделении и взаимном уравновешении «властей», т.е. систему помех и контроля государства, которую нельзя охарактеризовать как теорию государства или как

политический конструктивный принцип».¹ Но при всем при этом Шмитт не предлагает демонтаж демократических процедур в обществе, а наоборот, будучи сторонником правового государства, признает значение Конституции.

По его мнению, неважно содержание политических норм, важен лишь сам факт их существования и функционирования. Главной политической ценностью признается осуществление политического порядка, при этом традиционные либеральные ценности должны отходить на второй план. Следует отметить и тот исторический фон, на котором шло постулирование данных идей. Веймарская Конституция, принятая в Германии 11 августа 1919г., стала одним из косвенных факторов, приведших германскую нацию к самому сложному и трагическому периоду. Слабость политической системы и капитуляция либеральной модели политики позволила прийти к власти национал-социалистам. По Веймарской Конституции Германия провозглашалась государством, в котором во главе находится президент, избираемый через прямые и всеобщие выборы, законодательная власть находилась у однопалатного парламента обладающего правом неограниченного вотума недоверия, действовала пропорциональная избирательная система и элементы плебисцита. Конституция была одной из самых демократичных и прогрессивных в Европе и должна была, по мнению её создателей, к которым относились такие мыслители как Х. Пройс, М. Вебер, обеспечить светлое демократическое будущее для Германской нации.

К. Шмитт в разработке Конституции участия не принимал. Особую критику Шмитта вызвала работа парламента. «Веймарский парламентаризм» не был способен на принятие волевых политических решений. Политическая дискуссия между многочисленными партиями приводила к затягиванию процесса законотворчества, вечным политическим дразгам, и, как следствие, к политическим и экономическим кризисам. Изучение ситуации привело Шмитта к идее юридически формализованной необходимости авторитарного правления в случае «исключительного состояния». «Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»² – это означает, что власть перепоручается тому, кто утверждает общезначимость политических решений. Можно сказать, что К.Шмитт не был противником демократии, но призывал к изменению функционирования политической системы в условиях «ненормальной» ситуации. В ситуации войны, глубокого политического или экономического кризиса народ или нация должны предоставить своему лидеру исключительные полномочия для решения жизненно важных задач. Порядок превыше всего. В этом отношении К. Шмитт по сути явился продолжателем идей классиков политической философии, таких как Т. Гоббс и Н. Маккиавелли. Идея «общественного договора» в том виде, в каком она представлялась Т.Гоббсу, обрела новую политическую онтологию. Народ, как и прежде, должен отказаться от части собственных прав не только ради безопасности, но и для обеспечения выхода из кризисов различного уровня.

¹ Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992.№1. С.37

² Там же. С.53

Итак, «суверенная демократия» по аналогии может мыслиться как демократия в ситуации кризиса, соответственно, мы можем обнаружить основные признаки осуществления такой программы в России. Как отмечает Я.Ю. Матвиенко, концептуальным выражением такой программы стал так называемый «План Путина», который содержит в себе идеологические конструкции, свойственные воззрениям К. Шмитта.¹ Во-первых – это общественный договор, реализуемый посредством выборов различного уровня, которые являются по сути плебисцитом, касающимся доверия политической элите. Во-вторых – это концентрация власти и расширение полномочий правящей элиты для решения конкретных политических задач: восстановление экономики и переход её на новый уровень, проведения структурных реформ в государственном управлении, достижения нового качества жизни для населения. В связи с этим нам кажется неправомерным резкое неприятие «суверенной демократии» как диктатуры, отрицающей либеральные ценности.

Идеология «суверенной демократии» – явление переходного периода, до построения «нормальной» демократии, основанной на системе сдержек и противовесов. Однако здесь возникает отчетливая опасность, заключающаяся в том, что политическая элита просто откажется от возвращения к демократическим процедурам даже после решения поставленных перед ней задач. Такая перспектива дает почву для построения дальнейших идеологических конструкций ведущих в сторону от демократического пути развития. Оригинальную трактовку суверенитета представляет Е.Холмогоров. Согласно его точке зрения, единственно аутентичной концепцией русского суверенитета является самодержавие. «Самодержавие мыслится в русской политической концепции, таким образом, как идея полностью самостоятельного, "автохтонного" зарождения русской государственности, которая не связана, таким образом, ни с какой внешней мировой системой, не может принимать от нее никаких указаний и не имеет перед ней никаких обязательств. То же касается и внутренней политической системы, – она не связана некими внешними по отношению к ней принципами, например принципами аристократического права».² Холмогоров утверждает, что самодержавие было незаслуженно забыто, и имеет более глубокие исторические корни, чем либеральные концепции суверенитета. Если внимательно присмотреться к пониманию суверенитета в контексте внешних связей государства, мы тоже не найдем различий с концепцией «суверенной демократии», излагаемой В.Ю. Сурковым.

Подводя итоги, мы приходим к следующим выводам:

1. Концепция «суверенной демократии» для современной России является, безусловно, актуальной, однако тот конструктивный базис, на котором построена данная идеология, оставляет слишком широкий простор для искажений и добавлений, что связано с неоднозначной трактовкой понятия «суверенитет», который понимается в зависимости от конъюнктуры по-

¹ Матвиенко Я.Ю. Политико-правовой генезис идеи «суверенной демократии»: от государственной легальности к народной легитимности // Юрист-Правовед. 2007. № 6. С.57.

² Холмогоров Е. С. Русский проект: Реставрация будущего. М.: Эксмо, Алгоритм, 2005. С.94.

разному: от констатирования независимости государственной политики до выражения культурно-исторической «самодержавности» русского народа.

2. Социально-философским базисом концепта «суверенной демократии» являются неоконсервативные идеи К.Шмитта, которые предполагают перепоручение прав и свобод нации в руки доверенного лица или политической группы в случаях «исключительного» состояния посредством общенародного плебисцита.

3. Главной опасностью увлечения идеями «суверенной демократии» является возможность её вырождения в националистические и имперские идеологии, с утратой демократических легитимных механизмов ротации политической элиты.

Понятие «суверенитет» предполагает независимость государства от внешнего мира, а демократия имеет внутреннюю направленность. Идеи, отраженные в данной работе, показывают, что разговор о «суверенной демократии» в России еще не скоро будет закончен, а сам концепт нуждается в глубоком социально-философском анализе, связанном с трансформацией основных социальных явлений в условиях глобального социального пространства.

Орлов М.И.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Место университета в институциональной структуре общества знаний

В XXI веке, в эпоху глобальных изменений в области политики, экономики и культуры, затрагивающих все существующие цивилизации, проблемы образования, его настоящего и будущего становятся весьма актуальными. Изменяется не только роль образования в современном обществе, изменяется его статус, значение и сама форма. Как отмечают многие исследователи, к этому закономерно ведет логика общественного развития в рамках западноевропейской рациональности. Образование, как процесс освоения «знания», повсеместно заменяется на процесс «обретения компетенций». В понятие компетенции входит «прирожденная склонность (одаренность), способность (свойства личности), умение, навыки...»¹ То есть меняется главное – цель процесса образования.

Образование по отношению ко многим социальным институтам выступает как определенный «сервис», обеспечивая как простое, так и расширенное воспроизводство социальных норм и ценностей.

В традиционалистских обществах функция образования ограничена воспроизводством культурных традиций, посредством приобщения к различным обрядам, ритуалам. На определенном этапе цивилизационного развития выделяется фигура Учителя, выступающая мерой рефлексивного

¹ С.А. Шаронова Компетентностный подход и стандарты в образовании (Сравнительный анализ ЕС и России) // www.socpolitika.ru/.../document8069.shtml

отношения к действительности. Достаточно вспомнить идеал античного образования, имеющий основание ещё в беседах Платона.

В индустриальном обществе происходит жесткий процесс институализации образования, структуры образования обретают научно-рациональный каркас и становятся социальным целым. Тогда же государство ставит под жесткий контроль весь процесс преподавания, поскольку цели образования все более становятся общественными. На данном этапе необходимо появление учителей-профессионалов, а так же механизма их подготовки как инструмента образовательной политики.

На постиндустриальном этапе развития общества образование становится автономным по отношению к выполнению основной своей задачи, воспроизводства определенных социальных институтов. Требования, исходящие от механизмов трансляции, начинают оказывать обратное влияние на то, что транслируется (так организация науки, ее предметной структуры, во многом зависит от организации обучения научной деятельности). То, чему обучают в сфере образования, определяется не только тем, что должно быть транслируемо, а и спецификой механизмов обучения, когда учебные предметы имеют собственную логику построения и не совпадают с исследовательскими задачами. Радикально меняются целевые установки образования – ведущей может быть не только предшествующего опыта или знания, сколько развитие способностей, в том числе способности к обучению. Обособление сферы образования особенно заметно на примере того факта, что образование того или иного социального слоя становится самостоятельной ценностью, фактически приобретая статус договора между представителями различных социальных слоев общества.

Соответственно происходящим изменениям в образовании важно переосмыслить то, как создается и воспроизводится важнейшая социальная группа, представители которой, если воспользоваться терминологией Бурдьё, обладают интеллектуальным капиталом, то есть в глазах остального общества выступают наиболее компетентными в решении культурных, экономических или политических вопросов. Речь идет о представителях интеллектуальной элиты, институциональным механизмом воспроизводства которой является университет.

А. Андреев выделяет следующие характерные черты или принципы классического университета:

- 1) Обучение через науку.
- 2) Единство преподавания и исследования.
- 3) Единство наук, рассматриваемых с одной методологической точки зрения.
- 4) Свободное обучение (выбор студентом любых курсов) и свободное преподавание (каждый профессор сам выбирает, какие курсы ему вести, исходя из своих научных интересов).¹

На настоящий момент университеты во всем мире пребывают в

¹См: Андреев А. Российские университеты // new.aldebaran.ru/yurevich_andreev_andreyi_rossiyiskie_universitetiy

состоянии кризиса, причем проблемы стоящие как перед западной, так и перед российской высшей школой во многом схожи. Рассматривая кризис классической модели университетского образования профессор Института образования Лондонского университета Барнетт Рональд говорит о том, что «западный университет – умер», поскольку «сомнительность, неопределенность и непредсказуемость можно рассматривать как те ключевые понятия, с помощью которых трактуется современный университет.»¹ Он связывает это с одной стороны с проблемой знания как *ценности, идеал* и *знание как практический перформанс*, с другой стороны с «концом идеологии» Просвещения, и заменой её на идеологию «реализации своих возможностей».

В подобном же ключе рассуждает А. Ашкеров, говоря о том, что научно-педагогического сообщества оказалось, размыто представление об университете как центре, где вершится познание истины. Знание обязательно должно быть «экспертным», то есть практически применимым к окружающей действительности, а не «универсалистским».

В основном исследователи исходят от анализа так называемой «гумбольдтовской модели» университета в сравнении с современным состоянием высшей школы. Университет представлялся всегда как образцовое социальное учреждение, из которого возникает новоевропейское государство, связывающее собственное существование с принципом рационализации жизни превращением подданных в граждан-субъектов.

А. Ашкеров проводит аналогию между классическим университетом и монастырем, говоря о «ставке на особое избранничество», «автономии, ограничивающей административное и идеологическое вмешательство», а так же «специфическом дисциплинарном порядке» сложившихся в обоих социальных институтах.

Современный университет непоследователен и противоречив что непосредственно связано с таким культурным явлением как постмодерн. Н.А.Селезнева и А.И.Субетто рассуждают в этом контексте о переходе к «тотальной неклассичности человеческого бытия».² Постмодерн в сфере образования проявляется в полном отрицании универсалий, характерных для классического университета и для Модерна в целом. В качестве таковых универсалий могут выступать понятия «истины» и «знания». В современном мире не может быть единой образовательной идеологии, единого видения мира, ценностей, даже понимания собственных концептуальных рамок Я. Все это является глубинным порождением процессов глобализации, децентрализации. Развитие информационных сетей трансформировало представление о способах получения знания и его статусе.

Знание с каждым годом становится все более усложненным и специализированным, ставя перед человеком, получающим образование дилемму: либо классический идеал образованности, включающий в себя глубокие знания в какой-либо профессиональной области, либо тот

¹ Рональд Б. Осмысление университета // <http://charko.narod.ru/tekst/alm1/barnet.htm>

² Селезнева Н.А., Субетто А.И. Концепция подготовки кадров высшей квалификации по проблемам образования (магистр наук, кандидат наук, доктор наук в сфере образования) // www.lib.ua-ru.net/diss/liter/72165.html

необходимый минимум, который обеспечит ему успех в обществе и социальный статус.

В современности «знание» не есть обладание неким багажом, а скорее знание – это «способность действовать», или «приводить нечто в движение». «Деятельная способность» выделяется в качестве основной онтологической характеристики научного знания. Наука отказалась от поиска абсолютности, объективности, бесспорности истины, найдя себя в качестве новой возможности действия в социальном мире. Современное знание обязано создавать новые возможности для действия социальных агентов.

Н.Г.Багдасарьян говорит в этом контексте о смене «парадигмы целей» на «парадигму ролей», которые должны обеспечить включение человека социокультурное пространство. Перефразируя Ж. –Ф. Лиотара можно сказать, что основной функцией университетов становится поставка обществу «игроков», «способных выполнять различные роли на постах, которые требуются институтам.¹

В каком направлении должна видоизменяться система университетского образования, для того, чтобы отвечать вызовам эпохи? Какие характеристики высшего образования могут способствовать воспроизводству наиболее востребованных представителей интеллектуальной элиты, класса экспертов? По мнению Б.Рональда они представляются следующими:

1. Критическая междисциплинарность. Только междисциплинарность может предоставить новые перспективы для критического переосмысления действительности, и стать основой дискурса, и как следствие, новых перспектив в научном знании. Тогда новый университет станет местом создания действительно новых форм знания.

2. Коллективный самоанализ. Принципиальным условием создания нового университета должен стать самоанализ на различных уровнях университетской практики.

3. Целевое возрождение. Университету жизненно необходимо поддерживать дискуссию о целеполагании процесса обучения. Современность ведет к тому, «что цели университета постоянно усложняются, дополняются новыми».

В новую эпоху все труднее формулировать хоть сколько-нибудь долгосрочные и постоянные стратегические цели университета.»

4. Подвижные границы. Университет должен отказаться от четко-фиксированных границ, определяющих понятия идентичности, адекватности и строгих целей. Любые границы и барьеры должны быть минимизированы.

5. Ангажированность. В современности университет обязан взаимодействовать с самыми различными институтами и общностями, вступая в альянс с промышленными, профессиональными определениями, чтобы не упустить собственное место на рынке производства знаний.

6. Коммуникативная терпимость. Современный университет обязан создавать условия для диалога различных культур и цивилизаций, поощряя

¹ Багдасарьян Н. Г. Ценность образования в модернизирующемся обществе // Педагогика. - 2008. - №5. - С. 3-9.

любыми возможности высказывания собственного мнения. Неортодоксальные взгляды должны поощряться.

Современному миру, необходим не «интеллектуал» владеющий широким спектром энциклопедических знаний, а скорее эксперт, способный реализовывать в процессе жизни бесконечный процесс самообразования. Все это ставит под сомнение необходимость существования всей существующей в мире системы классического образования, идеал которого выражен организационно в форме «классического университета».

История создания элитарных вузов в нашей стране было заложено ещё в рамках советской системы высшего образования. Следует выделить, что высшее образование в России всегда было зависимо от государства, и определялось в основном государственной политикой. Опыт существования частных ВУЗов в нашей стране насчитывает не более чем два десятилетия. В постсоветской России рынок образовательных услуг фактически разделился на два сектора (типа). К первому типу следует отнести труднодоступные образовательные услуги высокого качества; ко второму — более демократическое, но менее качественное высшее образование, дающее статус «человека с дипломом».

Реальность современной социальной системы такова, что доступность разных форм высшего образования не гарантирована для всех желающих. Из различных. Согласно теории элит, обретение социального статуса возможно либо посредством соперничества, достижения определенного результата, либо путем наследования. Согласно Михелсу, стремление устоявшейся демократии ограничить доступ в элиту, любых посторонних лиц, есть норма политической жизни. Однако это касается только политических элит. А как этот процесс обстоит с попаданием интеллектуальную элиту? При внимательном рассмотрении мы увидим, что и в системе образования существуют данные механизмы. На сегодняшний день государство стремиться обеспечить равные условия для поступления в ВУЗ всем абитуриентам путем введения Единого государственного экзамена, результаты которого все университеты страны обязаны принимать в качестве вступительных испытаний при поступлении вне зависимости от уровня доходов, места проживания, социального статуса поступающего. Поскольку в постсоветский период дифференциация общества в целом резко возросла, то и доступность элитного образования сократилась для большей части российского населения.

Заведомо худшими возможностями в получении такого высшего образования обладают не маргинальные социальные группы, составляющие меньшинство населения, а значительная его часть.

Получение высококачественного элитного высшего образования сегодня оказывается доступным только узкому кругу лиц, либо обладающему незаурядными интеллектуальными способностями и потому поступающему на бюджетные места без помощи репетиторов или соответствующих подготовительных курсов, либо имеющему финансовые возможности платить за обучение.

В государственно-общественной системе образования, ответственность за уровень образованности граждан несет общество и государство. Главной целью в образовательной политике становится расширение доступности для граждан не только среднего, но и высшего образования. Переход к интеллектуально-информационной цивилизации XXI века подразумевает смену либеральной доктрины образования, общественно-государственной доктриной, которая наиболее полно в истории представлена в российской, германской, французской традициях мирового образования.¹

В принципе, институционализация любых процессов предполагает определенную систему их нормирования. Как было отмечено, в традиционалистских обществах нормирование и воспроизводство институциональных процессов происходит за счет культурных образцов и отслеживаемых традиций, которые актуализируются в том числе посредством обрядов и ритуалов. Тогда как нормирование в современных институтах – обособляемое от процессов воспроизводства средствами института образования – проходит через систему (институт) права, в котором соответствующие совокупности норм являются предметом специального, в том числе научного анализа и конструирования в общей нормативно-правовой структуре. Механизм развития общества, призванный обеспечить переход к интеллектуально-информационной цивилизации, должен быть сформирован на основе «закона опережающего развития человека», совершенно иного качества систем социального воспроизводства и общественного интеллекта.

Аникин Д.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Русская идея и социальная память в условиях консервативно-либерального консенсуса социально-философской мысли²

Либерализм в истории России выступал по крайней мере в двух формах: как деятельность духовной элиты, пытающейся вырабатывать и защищать либерализм на уровне общих идей, теорий, и как растворенный в интеллигентском сознании некий либеральный элемент. Последний превращался в содержание культуры различных политических и социальных групп, а также нес в себе веру в науку и технику широких слоев народа. Тем самым либерализм, несмотря на слабость своей непосредственной почвенной базы, с определенного момента оказался постоянным участником русской истории.

Традиция отечественного либерализма оказывается более ограниченной и прагматичной, нежели западные образцы. Консенсус либерализма и консерватизма оказывается более консервативен, чем либерализм западный:

¹ Селезнева Н.А., Субетто А.И. Концепция подготовки кадров высшей квалификации по проблемам образования (магистр наук, кандидат наук, доктор наук в сфере образования) // www.lib.ua-ru.net/diss/liter/72165.html

² Статья выполнена в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009-2010 годы), проект № 2.1.3/12199.

лишенный западных «цивилизационных тылов» (традиций античного права, рыцарского кодекса чести, форм сословной автономии и пр.), развиваясь в России, как в пространстве повышенного исторического риска, он менее, чем где-либо еще, мог позволить себе радикализм, способный привести не к гражданскому обществу, а к бунту.¹ Отсюда же проистекают и слабости отечественного либерализма, его «зажатость» между охранительством и нигилизмом, его высокая степень зависимости от патронажа коммунальных форм (государства, общины), а когда приходит время действовать – регулярный проигрыш революционно-радикальным партиям.

В русской мысли давно проведено разграничение между двумя типами индивидуализма, выраженными соответственно категориями «свободы» и «воли». Свобода – конструктивна и социальна, воля – деструктивна и асоциальна. Кстати, примерно таким же образом ставил вопрос и Монтескье, различая понятия «свобода» и «независимость»: «Необходимо уяснить себе, что такое свобода, и что такое независимость. Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане».² «Страна свободы», согласно Монтескье, – Англия. Страна, где царствует «независимость индивидов», – Польша, в которой «цель законов» суть «независимость каждого отдельного лица и вытекающее отсюда угнетение всех».³

Именно реализации в России «польского варианта» как воплощенной формы «дурного синтеза» Запада и Востока особенно опасались русские мыслители. «Германский аристократизм и рыцарство, – писал Н.Я.Данилевский, – исказив славянский демократизм, произвели шляхетство; европейская же наука и искусство, несмотря на долговременное влияние, не принялись на польской почве так, чтобы поставить Польшу в числе самобытных деятелей в этом отношении... Дух русского народа... одержал победу над изменившей народным славянским началам польской шляхтой, хотевшей принудить и русский народ к такой же измене».⁴ Думается, что и Данилевский, и другие русские «самобытники» вовсе не были такими активными антилибералами, как их иногда представляют; они были скорее бескомпромиссными противниками имитации либерального решения, развенчивали претензии псевдолибералов на решение проблемы, которую те не в силах были решить. Точно так же «самобытники» в России почти никогда не отрицали Запад как таковой; они отвергали «псевдо-Запад в России», русское обезьянничанье с Западом. Конкретные проявления русского либерализма многообразны, но в основе их лежит одна и та же проблема: как избежать

¹ Подробнее о России как об обществе риска см. Яницкий О. Н. Россия как общество риска: методология анализа и контуры теории // *Общественные науки и современность*, 2004, № 2. – С. 5-15; Устьянцев В. Б. Концепты общества риска // *Философия, человек, цивилизация: новые горизонты XXI века*. Ч. 2. Саратов, 2004. – С. 181-186; Устьянцев В.Б. Жизненное пространство личности в обществе риска // *Вестник Российского философского общества*, 2002, № 4. – С. 32-41.

² Монтескье Ш. Избранные произведения. М.: Наука, 1955. – С. 43.

³ Там же. – С. 288-289.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Прогресс, 1991. с.126.

социального хаоса и защитить при этом автономию человеческой личности? Отсюда – порой неожиданные союзнические отношения либеральных мыслителей с силами, которые, по их мнению, способны гарантировать защиту индивидуальных прав и свобод.

Именно поэтому невозможно отлучить от русской либеральной традиции ранних славянофилов с их убеждением, что община парализует лишь «варварскую», «звериную», «непродуктивную» ипостась индивида и, напротив, способствует реализации ее творящей человеческой ипостаси. Становятся более понятными в этом контексте и идеи «охранительного либерализма» Б.Н. Чичерина о том, что только сильное правительство способно охранить частные права и свободы; расчет же на «общество» ненадежен, ибо в России оно склонно к антигосударственному отщепенчеству, возбуждению «низменных инстинктов масс» и провоцированию общественного беспорядка.¹

Сильный консерватизм русских мыслителей, однако, не мешал им снова и снова ставить вопрос, способен ли русский человек принять либеральный порядок и самостоятельно, без государственной опеки, противостоять хаосу и социальному разложению.

Сегодня для многих сторонников консерватизма либерализм перестал быть только конкурирующей (а то и прямо враждебной) идеологией. Все чаще говорят о необходимости синтеза консерватизма и либерализма, дополнения первого вторым и превращения (просто) либерализма в «консервативный либерализм» – новейший вариант идеологии «третьего пути». Наиболее сбалансированной из возможных позиций, рассматривающих взаимоотношения либерализма и консерватизма, является точка зрения Б. Г. Капустина, согласно которой либерализм в чистом виде распадается на два ключевых подтипа – экономически либеральный и либерально-консервативный.² Экономически либеральный подтип либерализма строится на воплощении основных принципов либерализма (сосредоточенность на свободном выборе, примат индивидуального над общественным, принцип реформирования в противовес резким общественным трансформациям) в экономической сфере, что проявляется в господстве рыночной экономики и демократического типа политического устройства общества. Именно этот вариант оказался характерен для западноевропейского (включая и США) общества, получив название «классического либерального мировоззрения».

История формирования консервативного либерализма также связана с западноевропейским обществом, хотя дальнейшее развитие этот тип социально-экономического и политического устройства в Западной Европе не получил. Консервативный либерализм (в западной политической науке зачастую отождествляемый с кейнсианством) как технология, пожалуй, впервые проявился в США после кризиса конца двадцатых годов прошлого века.³ Кейнсианская программа экономического регулирования и социальные

¹ Чичерин Б. Н. Собственность и государство. М., 1882. Ч. 1. – С. 112-114; Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. № 4 (39). – С. 645.

² Капустин Б.Г., Клямкин И.М. Либеральные ценности в сознании россиян // Полис, 1994, № 1. – С. 73-75.

³ Штраусс Л. Введение в политическую философию. – М., 2000. – С. 128-130.

реформы обеспечили демократам поддержку рабочего класса и его организаций, а также расово-этнических меньшинств и значительной части городских и сельских средних слоев. Это была новая коалиция избирателей — сторонников консервативного либерализма, соединившего в себе индивидуалистические и коллективистские ценности. Консервативно-либеральная коалиция сохранялась до 1960-х годов, когда многие либералы стали переходить на радикально-консервативные позиции.

То был практический электоральный опыт консенсуса консерватизма и либерализма, теоретическая модель которого была разработана именно в рамках российской политико-правовой традиции Б.Н. Чичериным. Консервативный либерализм, формируясь даже в обществах с плановой экономикой, переносит принципы либерального мировоззрения исключительно в социальную сферу, что приводит к образованию любопытного социального и политического гибрида, в котором либеральные принципы подвергаются трансформации. Свобода индивида оказывается тесно связанной со свободой того государства, в котором он существует, то есть государство выступает гарантом признания за индивидов свободы в совершении целого ряда действий («позитивная свобода» по Берлину).¹ Права отдельного человека оказываются подчинены тем социальным нормам, которые обеспечивают свободу остальных людей — таким образом обеспечивается принцип уравнивания в правах все представителей данного общества, каждый из которых может быть уверен в том, что степень предоставленных ему прав является не меньшей, чем степень прав, предоставленных любому другому индивиду.² Важным уточнением является признание того, что консервативный либерализм, несмотря на сильную роль государства в процессе его осуществления на практике, не может рассматриваться как воплощение идеологических доктрин, свойственных любому тоталитарному обществу.

Консервативный либерализм не может рассматриваться как совокупность нескольких идеологических тезисов, принципов, которые должны внедряться в общество извне. Создание либеральных форм индивидуальности — это вопрос идентификации с либеральными ценностями. Эти ценности, являясь стержнем личности, сами формируют личность и ее самосознание, образуя, в свою очередь, некие модели социального поведения и набор социальных требований, в основе которых лежит понимание того, что гарантией индивидуальной свободы и самого существования личности должна быть свобода каждого гражданина. С этого и начинается либеральная самоидентификация. Переход в развитии общественных настроений от социал-дарвинизма к консервативному либерализму — это понимание того, что личная свобода нуждается в общественных гарантиях, причем основным гарантом соблюдения прав и свобод индивидуального гражданина в рамках «охранительного» либерализма остается государство.

¹ Берлин И. Стремление к идеалу // Вопросы философии, 2000, № 5. — С. 51-62.

² Капустин Б.Г. Либеральное сознание в России // Общественные науки и современность, 1994, № 3-4. — С. 36-49.

Именно такая форма взаимодействия общества и государства является наиболее приближенной к сложившимся в российском социуме стереотипам правовой и политической культуры, что подтверждается определенным параллелизмом между формальной стороной «охранительного консерватизма» Б.Н. Чичерина и социалистическим строем. Одновременно, этот параллелизм показывает, что именно синтез консервативной формы и либерального содержания оказывается единственно возможным вариантом взаимодействия общества и государства в условиях российской действительности. Социализм позаимствовал из концепции Б.Н. Чичерина именно сильную роль государства, проигнорировав те либеральные по своей направленности цели, которые должны были стоять перед государством с точки зрения российского мыслителя.¹

Таким образом, предлагаемая в рамках социализма попытка консенсуса общественных и государственных интересов продемонстрировала две противоположные тенденции: с одной стороны, свойственность сильной роли государства в решении общественных проблем всей истории российского социума, а с другой – неудовлетворительность достижения подобного консенсуса на основе приоритета государства по отношению к гражданам. Сказанное позволяет посмотреть на знаменитый «конец истории» Фукуямы под другим углом зрения.² Победа либерализма потому и стала возможной, что фактически он уже существовал в латентном виде и в странах с плановой экономикой. Можно сказать, что речь идет не о безоговорочном приоритете одной мировоззренческой (а вместе с тем и политической) системы над ее идеологическим оппонентом, а о временном преимуществе, полученном одной («экономической») формой либерального мировоззрения над другой («консервативной») формой либерализма, причем спорной является сама постановка вопроса о том, что именно данная форма либерализма является наиболее универсальной.

Наоборот, последующая история существования постсоциалистических государств демонстрирует постепенный отказ от классического либерализма в пользу его консервативной ипостаси.³ Существенным преимуществом синтеза консерватизма и либерализма по сравнению с «классическим» либерализмом, может являться то, что первый сумел сознательно поставить те теоретические проблемы, которые второй решал бессознательно, в качестве вынужденных, но допустимых отступлений от «чистого» либерализма.

В современном идеологическом дискурсе происходит возвращение к целому ряду идей Б.Н. Чичерина, в частности, идее необходимости государства и обоснованию юридического приоритета государства по отношению к другим

¹ Подробнее о роли «охранительного консерватизма» Б.Н. Чичерина в становлении социалистического типа взаимодействия общества и государства см.: Шелохаев В. В. Русский либерализм как историографическая и историософская проблема // Вопросы истории, 1998, № 4. – С. 56-67; Шушарин Д. Социальный либерализм как идентификационно-коммуникативная проблема // Логос, 2004, № 6. – С. 60-71.

² См. Кожев А. Конец истории // Танатография Эроса. СПб., 1994. – С. 312-313; Фукуяма Ф. Конец истории? // Философия истории. Антология. М., 1994. – С. 290-310.

³ Левкин А. Либерализм без либералов // Логос, 2004, № 6. – С. 82-94; Шушарин Д. Социальный либерализм как идентификационно-коммуникативная проблема // Логос, 2004, № 6. – С. 60-71.

формам общественных союзов. Вместе, с тем некоторые элементы теории Б.Н. Чичерина, позволяющие добиться уникального синтеза консерватизма и либерализма, остаются неустребованными или, по крайней мере, нуждаются в более четкой артикуляции на правовом и политическом уровнях. Само понимание государства у русского правоведа основывается не на принципе субстанционализма (неотъемлемости государственной власти при любых формах сосуществования индивидов), а на принципе историзма (государство возникает как исторически преходящая форма обеспечения свободы индивидов и прекращает свое существование в тот момент, когда возникают более развитые формы).

В приобретающей все большую популярность концепции «суверенной демократии» зачастую звучат мотивы онтологизации государственной власти. Например, М. Рогожников указывает, что «государственная власть, основанная на суверенной воле народа, независима от кого бы то ни было во внутренних делах и в международных отношениях».¹ Но само понятие суверенности в политико-правовой концепции суверенной демократии базируется на теориях К. Шмитта, согласно которому суверен – этот, кто способен выйти в нужный момент за пределы установленных им же ограничений, в том числе и отказаться от юридических норм ради блага государства. Это положение прямо противоположно либеральному обоснованию существования государства у Б.Н. Чичерина, который отмечал, что «необходимы гарантии, ибо без них свобода перестает быть правом. Свободою по милости хозяина могут пользоваться и рабы; полноправные лица должны быть ограждены законом».² В этом отношении Б.Н. Чичерин разводит понятие личной свободы и свободы политической, полемизируя с представителями «теории общественного договора», в частности с Ж.-Ж. Руссо.

Если Руссо утверждал, что изначальные права индивида должны быть целиком и полностью переданы государству, чтобы впоследствии частично быть полученными обратно, то Б.Н. Чичерин отвергает возможность отказа от личной свободы человека ради приобретения свободы политической. Таким образом, государство и гражданское общество не должны быть последовательными стадиями достижения различных степеней человеческой свободы, а должны выступать взаимодополняющим социальными институтами («общественными союзами» в терминологии Б.Н. Чичерина), причем «охранительный» характер государства не должен препятствовать осуществлению свободы индивидов в рамках институтов гражданского общества.

Таким образом, предпочтительность консервативного либерализма, по сравнению с официально провозглашаемым социализмом радикального коллективистского толка, была обусловлена тремя основными параметрами: рыночные формы обеспечивали более быстрый рост производительных сил; рыночные отношения позволяли активнее задействовать личностный фактор в

¹ Рогожников М. Что такое «суверенная демократия» // PRO суверенную демократию. М.: Европа, 2007. С. 28-29.

² Чичерин Б.Н. Собственность и государство. М.: Издательство РХГА, 2005. С. 688.

процессе производства; рыночная экономика позволяла найти компромисс между социальной справедливостью и экономической эффективностью.

Вариант синтеза консерватизма и либерализма, сложившийся в советском обществе, оказался неэффективным в силу ошибочности исходных положений: вместо свободы личности в классическом либерализме социализм провозгласил свободу государства в выборе путей общественного развития, что знаменовало собой подмену фундаментальных оснований политической и правовой культуры. Но подобная подмена понятий приводит, по сути, к отказу от консенсуса консерватизма и либерализма в построении гражданского общества, а также способствует усилению тоталитарных, радикально консервативных тенденций общественного развития. Опасным является то, что такая черта советской политико-правовой системы как патернализм, т.е. уверенность в необходимости существования сильного и автономного от институтов гражданского общества государства, продолжает существовать и в современном российском социуме. В отличие от «охранительного» либерализма Б.Н. Чичерина, сформулированный в советской политико-правовой мысли вариант соединения общественных и государственных интересов проигнорировал приоритет личности над государством. Государство, являвшееся в концепции Б.Н. Чичерина источником соблюдения неотъемлемых прав индивида, получило в рамках советской правовой системы функцию ограничения индивидуальной свободы и подчинения интересов отдельных личностей и общественных союзов интересам политической общности – самого государства.

Вместе с тем, непрерывность существования либеральной традиции в России стала важным фактором, позволившим значительно облегчить процесс перестраивания государственной плановой экономики и общественного сознания в соответствии с принципами современного мирового экономического и политического устройства. Это обстоятельство позволяет воспринимать консенсус консерватизма и либерализма как естественный для российского социума вариант политического и правового инструментария, что и делает идею «охранительного» консерватизма Б.Н. Чичерина основой формирования современной нелиберальной концепции гражданского общества. Можно констатировать, что в современной российской политико-правовой теории и практике, несмотря на всплеск интереса и принятие отдельных идей Б.Н. Чичерина, целостность и концептуальность его «охранительного» остаются недооцененными. К числу базовых моментов его концепции, актуализация которых представляется необходимой для создания гражданского общества в России, относится идея исторической относительности государственной власти и идея разведения личной и политической свободы индивидов.

Дубко А.В.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

**Медиаобраз социальной реальности: социально-философские
основания**

В современном, информационном мире главным фактором становятся культурно-информационные технологии, формирующие совершенно новый, ранее непрогнозируемый образ социальной реальности. Символический конструкт новой социальной реальности возникает только с появлением нового типа общества – информационного общества. А информационное общество в свою очередь рождается в условиях переосмысления человеком ценности информации, в условиях пересмотра прежних технических достижений и на основе возникновения новых технических и технологических идей, реализация которых давала бы возможность оформиться и успешно развиваться этому новому типу общества. Теперь бытие социума протекает в пространстве перекрещивающихся потоков информации, коммуникации, которые обеспечиваются новыми технологическими условиями. СМИ на протяжении всего своего существования оперируют информацией, передают ее по многочисленным каналам, используют ее в различных целях. Информация всюду, она определяет развитие общества, она влияет на общественные отношения, она определяет поведение людей, она влияет на жизнь общества в целом и на жизнь каждого отдельного индивида. Общество бытийствует в информационной паутине, оно окутано со всех сторон информационными потоками. Информация определяет бытие социума. Владение ею дает власть. Можно даже сказать, что современное общество – своего рода общество информационного тоталитаризма.

Дигитальная революция тесно связана с информатизацией всех сфер жизни общества, что влечет само по себе создание нового, информационного, образа реальности. Информации настолько много, она пронизывает буквально все общественное пространство, что вырастает необходимость ее структурировать, упорядочивать, преобразовывать. «Современное общество наполнено и пронизано потоками информации, которые нуждаются в обработке. Поэтому без информационных технологий, равно как и без энергетических, транспортных и химических технологий, оно нормально функционировать не может»¹.

Информация поступает отовсюду, из всех сфер жизни общества, да и весь мир – сплошная информация. Современный человек научился преднамеренно видеть в окружающем мире его открытую информативность, научился по частицам, по крупичкам выуживать из него информацию, из которой затем будет строить собственную новую медиареальность. Одним из способов упорядочить и преобразовать получаемую из окружающего мира информацию являются средства массовой информации. Они, как, наверное, никакое иное средство передачи информации, имеют негласное право поступать с информацией так, как им представляется должным, преподносить ее обществу, исходя из собственных потребностей. И у них для этого есть все необходимое: технические приемы, психологические и

¹ Бритков В.Б., Дубовской С.В. Информационные технологии в национальном и мировом развитии // Общественные науки и современность. 2000. № 1. С. 146.

эмоциональные возможности воздействия на общественное сознание, давно волей-неволей в условиях своего существования готовое к восприятию информации. И в результате переработки информации в масс-медиа создается определенный образ реальности – медиаобраз. Этот медиаобраз социальной реальности обладает своими характеристиками, своим ценностным рядом, который может совпадать или не совпадать с ценностями аудитории или отдельно взятой личности. Но самое главное то, что это совершенно новый образ реальности, создаваемый посредством технических средств, но при этом обладающий настолько мощным потенциалом символического воздействия, что этот образ зачастую воспринимают как подлинный и единственно возможный.

СМИ приобрели такую уникальную возможность конструирования медиаобраза реальности не сразу, а в основном с появлением изображения как одного из инструментов среди широкого диапазона инструментария в арсенале СМИ. Поскольку само понятие «образ» отсылает к чему-то наглядному, изображенному, то и оказывается легче всего создать медиаобраз реальности в сознании общества как раз посредством изображения, транслируемого через каналы СМИ. С помощью изображения в сознание общества проникает все богатство символического содержания информации, преподносимой масс-медийными трансляторами.

В связи с этим теоретик в области массовых информационных процессов Ги Дебор охарактеризовал наше общество как «общество спектакля», представляющее собой общество, основанное на превалировании видеоряда в транслировании информации.

Спектакль становится своего рода мировоззрением. «Спектакль – это не совокупность образов, но общественное отношение между людьми, опосредованное образами»¹. Люди перестают замечать, что живут в мире, расколотом на образ и действительность. «Все, что раньше переживалось непосредственно, теперь отстраняется в представление»². Бытие в мире образов, представлений, иллюзорной реальности – вот истинное выражение «общества спектакля». И это спектакль во многом создается средствами массовой информации, они предоставляют уже готовый образ реальности, в которой бытийствует человек современности.

По словам Реже Дебре, основателя медиалогии, бытие общества протекает в эпоху «видеосферы», в которой изображения становятся перцепцией, реальность социума конструируется с помощью техники. Наша реальность - не подлинная реальность нашего бытия, а конструкт, созданный технической деятельностью людей. Та реальность, которая создается в телевизионном обществе, отличается от реальности графического общества.

Телевидение как информационная технология формирует новые глобальные пространственно-временные рамки: то, что локально, мгновенно превращается в глобальное. Теряя характеристики единичности и локальной

¹ Дебор Г. Общество спектакля. М., 2000. С. 35.

² Там же. С. 34

значимости, событие приобретает характеристики глобальности и общезначимости.

Изменения, происходящие с временными характеристиками, касаются его соотнесенности с событиями в жизни общества: важность приобретает момент, когда событие было транслировано и воспринято, а не момент, когда оно действительно произошло. Событие само, можно сказать, приобретает значимое существование, будучи в качестве транслируемого обществу сообщения. В этом смысле можно сказать, что средства массовой информации и коммуникации имеют власть над событиями, происходящими в обществе, и тем самым могут осуществлять власть и по отношению к субъектам общества, для которых они и создают образ новой действительности.

Стараясь не выдвигать оценочных суждений, автор рассматривает создание медиаобраза социальной реальности средствами массовой информации как факт, как данность, которую можно наблюдать повсеместно и всевременно. Продуцируемая таким образом социальная реальность воспринимается обществом как своего рода обыденная «среда обитания», как окружающий социальный мир, в котором они живут и который только и может существовать здесь и сейчас.

Понятие медиаобраза социальной реальности можно соотнести с понятием гиперреальности Жана Бодрийяра. Этот термин отражает феномен симуляции действительности, связывается с чувством утраты реальности. То есть теперь нельзя определить, что реальность, а что есть ее симуляция, ее неотличимая копия. И общественное мнение, по мнению Бодрийяра, как раз и есть отражение гиперреальности, оно отражает то, что в символическом виде создано средствами массовой информации.

Гиперреальность в понимании Бодрийяра близка к понятию виртуальной реальности, которая понимается как информационная среда, созданная имиджевыми технологиями средств массовой информации и коммуникации, а также такими родственными с ними практиками, как паблик рилейшнз, реклама и мода. PR, реклама и мода – это реалии нашего мира, понимаемого как гиперреальность и существующего только в среде распространения симулякров и симулятивной коммуникации. Симулякры правят нашим восприятием мира, нашими действиями и нашим бытием внутри гиперреальности. Виртуальная событийность определяет реальность бытия мира и людей в нем, создавая образ мира, который принимается как должный и как единственно возможный, и реальная экзистенция которого в ракурсе повседневности не вызывает сомнений.

В своей работе «Войны в Заливе не было» Ж. Бодрийяр показывает, как СМИ продуцируют симуляционную реальность. Рассмотрение проводится на примере антииракской операции, которую полностью транслировали в СМИ. Ж.Бодрийяр называет эту операцию «симуляцией» реальности при помощи СМИ. Это, конечно, не значит, что боевых действий там вообще не было. Французский философ хочет сказать этим, что истинная реальность события

оказалась поглощенной и растворенной в потоке симулякров, «копий», созданных СМИ, и что ее уже никогда не узнать.

Таким образом, масс-медиа задают новый вектор восприятия окружающей социальной действительности, подменяют видимую самостоятельность общества в продуцировании образа социальной реальности созданным информационными технологиями медиаобразом социальной реальности.

Королева С.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Символическая структура организационного пространства: социально-философский анализ

В современном социально-философском дискурсе зачастую ставится вопрос о пространственных границах организаций в символическом воплощении, следуя терминологии П.Бурдьё. Здесь можно обратиться к Н.И. Лапину, как одному из теоретиков нормативистского понимания организации в отечественной науке. В своих статьях и книге «Теория и практика социального планирования»¹ он выделяет предметную область философии организации – социальную организацию предприятия, а так же прослеживает социальные задачи и функции выполняемые организацией. Здесь можно говорить о попытке построения некоторой «естественной» конструкции социальных систем на основе использования социотехнического подхода. По Лапину организация – гетерогенная система, состоящая из вещных (предметы, механизмы) и человеческих составляющих. Соответственно западной традиции такая система определяется как социотехническая. *Основой для выстраивания пространственных характеристик здесь выступают социальные отношения между работниками*, что и есть предмет изучения социологии организации.

Организацию Лапин представляет двояко: во-первых как коллектив в широком смысле (организационно оформленное множество работников, объединенных производством необходимой обществу продукции), и во вторых как систему социальных групп и отношений между ними. Ключевым аспектом регламентации поведения члена организации для Лапина становятся ценностные (обоснованные целями организации) и нормативные (определяющие поведение индивида) требования. Функционально он представляет организацию как «способ объединения множества индивидов для достижения определенных целей». Пространственно это обозначает символические границы компетенции организации. Все отношения в организации по Лапину в обязательном порядке формализованы и регламентированы отношениями власти, субординации и координации. Здесь большую роль играют *правила и нормы* согласно которым осуществляется деятельность организации, осуществляется прием в организацию и выход из

¹ Лапин Н.И. Общая социология. М, 2007 С.21

неё. Одной из практических проблем при таком подходе предстает проблема несовпадения целей и ценностей индивида с целями и деятельностью организации.

Лапин отмечает, что целью индивида, поступающего в организацию, является реализация потребности в труде, престиже, общении и самоактуализации (традиция школы человеческих отношений). Как и В.А.Ядов он включает удовлетворенность сотрудника в качестве важной интегративной характеристики описывающей психологическую реакцию индивида на трудовую ситуацию.

Для Н.И. Лапина организация представляется естественной системой. В её описании он полимеризирует с Т.Парсонсом, модифицируя его четырехчленную систему функций. Лапин выделяет три функции организации:

1. Целевую (продуктивную)
2. Интегративную (объединяющую)
3. Изменяюще поддерживающую (поддержание социального статуса членов организации)

В соответствии с выделяемыми функциями он обозначает и процессы функционирования организации:

1. Базовые трудовые
2. Интегративные
3. Изменяюще поддерживающие

Опора на так называемую естественную системную модель производственной организации характерна еще и для таких исследователей как В.Г. Подмаркова, О.И.Шкаратана. Общим для них является представление об организации как социотехнической целевой системе. В.Г. Подмарков при этом разграничивает формальную и неформальную системы регуляции.¹

Далее мы должны обратиться к работе Д.М.Кудашкина «Общая теория социальных организаций»,² в которой автор проводит грань между разными типами организаций, что позволит нам представить нормативную проблему описания пространства более конкретно.

По мнению Д.М. Кудашкина следует различать естественные и искусственные организации. К искусственным организациям причисляются в основном деловые организации, являющиеся главным объектом изучения со стороны менеджмента и экономических наук. Автор выделяет несколько характеристик искусственных организаций:

1. *Ориентация на определенные социальные потребности.* Каждая искусственная организация предназначена для решения конкретной социальной задачи.

2. *Целенаправленность.* Искусственная организация выстраивает цели и задачи своего функционирования в зависимости от заявляемых характеристик.

¹См. Подмарков В.Г. Введение в промышленную социологию. М.: Мысль, 1973

² См. Кудашкин Д.М.Общая теория социальных организаций. М. Юнити, 2000. С. 176.

3. *Единый центр управления.* В организации четко обозначен центр реализации власти и управленческих директив.

4. *Иерархическая структура.* В организации складывается структура подчинения и реализации власти.

5. *Интегрированный характер.* В экономике организации интегрированы при помощи рыночных или командных механизмов в единую систему. Автономное существование данного типа организации невозможно. Мы считаем, что пространственное измерение искусственной организации, связываемое нами со структурой нормативности в данном образовании будет зависеть от описываемых характеристик. Модели поведения, ценности, нормы и регламенты деятельности напрямую связаны с выполнением определенных социальных функций, деятельность работников организации целенаправленна, и организована через единую систему управления, организованную иерархически. Но не все так просто оказывается с естественными организациями, к которым автор причисляет естественно сложившиеся города, нации, этносы, у которых наличествует особый набор характеристик, а именно:

1. *Отсутствие цели создания.* Такие объединения как общины, города организованы изначально по принципу комплиментарности, взаимной симпатии людей без каких либо далеко идущих планов и целей.

2. *Универсальный характер деятельности,* т. е. ориентация по удовлетворения множества потребностей. Невозможно проследить какая проблема или потребность определяет характер деятельности организации и определяет вектор её развития.

3. *Гибкая структура управления,* не всегда нуждающаяся в иерархии. Естественные сообщества могут вырабатывать различные формы и модели самоуправления (в основном демократические), не всегда нуждаясь в жестком координирующем центре или едином лидере.

4. *Наличие избыточности,* т. е. отсутствие предзаданности пространственных границ. Отсутствие жесткой функциональной конструкции и властной иерархии позволяет не ограничивать пространство жизнедеятельности члена организации, предоставляя ему определенную долю свободы.

Естественные организации требуют для собственного описания особого подхода, что связано со спецификой нормативной и регулятивной конструкции данного вида организации.

Таким образом, можно сформулировать несколько выводов по символической структуре пространства организации:

1. Функциональность структуры будет определять границы её внешней активности в системе «организация – среда». Снижение социальной потребности в исполняемых функциях сокращает символическое пространство организации, что выражается в утрачивании значения социальных практик исполняемых организацией, что ведет к её гибели или перестраиванию её смысловой структуры, ритуализации. Границы внутреннего символического пространства организации тогда будут определяться её нормативной структурой, которая будет выделять границы должествования и санкции за

нарушение правил социальными акторами входящими в организацию. Нормы должны определять как формальные, так и неформальные роли. Соблюдение норм в любой организации находится под строгим институциональным контролем, что является цементирующим основанием для деятельности любого института.

2. Организация в качестве социального института представляет собой единство, целостность, системы формальных и неформальных ролей, норм, целей, системы контроля. Эти структурные элементы организации делают её устойчивой, обеспечивают стабильность и возможность эффективно осуществлять деятельность, поддерживая внутреннее и межорганизационное равновесие.

Можно обнаружить, что сама возможность появления и существования организации может являться объектом целенаправленного символического конструирования со стороны научной или политической элиты, тогда организация может пониматься как разновидность некоторого воображаемого сообщества, которому приписывают некоторые функции (например «Нация» или «Этнос»). Главное отличие организации как социального института от «воображаемого» конструкта как раз в пространственных символических границах основанных на «системах схем классификации» (габитус). Габитус, как его определяет П.Бурдьё, есть приобретенная система порождающих схем, которая делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы, свойственные особым условиям производства данного габитуса, и только им. Структура, продуктом которой является габитус, управляет практикой, но не механистически-детерминистским путем, а через принуждения и ограничения, изначально определенные его находчивостью.

Границы между организациями определяются не компетенциями, а результатами «символической борьбы». П.Бурдьё отмечает, «Символическая борьба — как индивидуальная, за ежедневное существование, так и коллективная, организованная, в политической жизни, — имеет специфическую логику, придающую ей реальную автономию по отношению к структурам, в которых она берет начало... легитимация социального порядка не является продуктом сознательно направленного действия пропаганды или символического внушения, как в это верят некоторые; она вытекает из того, что агенты применяют к объективным структурам социального мира структуры восприятия и оценивания, произошедшие от этих объективных структур, потому существует тенденция воспринимать социальный мир как должное.»¹ Поэтому можно постулировать, что организации так же могут рассматриваться и не только как исторически и функционально обусловленные социальные образования, но и как легитимированный, «опривыченный» результат символической борьбы. Ключевым пространственным параметром в данном отношении будут отношения власти, прежде всего символической. Границы

¹ Бурдьё П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. том I. №2. С.15

организации определяются отношениями власти. Разграничение власти будет являться разграничением организаций. Объективные властные отношения стремятся воспроизвестись в отношениях символической власти. В эту символическую борьбу за производство здравого смысла, точнее, за монополию легитимной номинации, агенты вовлекают символический капитал, полученный ими в ходе предшествующей борьбы, и иногда гарантированный юридически. Потому можно говорить, что само существование многих организаций обусловлено не функциональными особенностями а политической, смысловой конъюнктурой (например организация НАТО), переработанной в смысловое пространство, организованное повседневными практиками.

Подводя итог, можно сказать, что конструктивистская модель пространства организации представляется как культурное пространство, организованное, сконструированное как результат символической борьбы в отношения власти.

Орлов М.О.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Влияние виртуализации на процессы социализации в глобальном мире

Виртуализация глобальных коммуникационных процессов непосредственно связана с характером протекания изменений социальных систем глобального мира. Исследование понятия виртуализации и виртуального сообщества в настоящее время наиболее актуально с позиций принципа системности. Если мы говорим о виртуализации жизненного пространства общества, то, следовательно, подразумеваем, что ценности интеллигентного характера здесь будут играть более заметную роль, чем онтологического. К примеру, Луман, рассматривая общество в контексте разветвленной сети каналов коммуникации, четко отделяет его от других системных образований и, что не менее важно, от окружающей среды. Отметим, что сущность процесса виртуализации воплощается в овеществлении, материализации изначально интеллигентных явлений. Доказательством тому является институционализация социально-коммуникативных процессов. Новые институты активируют процесс централизации, упорядочивания социальной системы, становясь центральным звеном последней и причиной возникновения новых институциональных ценностей. Процесс виртуализации проявляется резче всего не на теоретическом, а на фактологическом уровне.

Динамическое взаимодействие элементов глобальной системы социума и управление ими взаимосвязано с процессами возрастания объема цифровых технологий. Мы можем без труда зафиксировать интенсивный рост количества сложной вычислительной техники. Мы не можем не согласиться с утверждением, что микроэлектронная революция способствовала увеличению производительности и эффективности труда более чем в миллион раз, в сопоставлении с промышленной революцией, чья производительность

увеличилась всего лишь в сто раз¹. Использование информационных технологий позволяет оперировать огромным объемом коммуникативных ресурсов, а также координировать функции различных агентов коммуникации. Это также оказывает огромное влияние на процессы управления. Теперь, чтобы координировать работу системы в целом, не требуется личного физического контакта. Его успешно и без потери функциональности заменяют средства электронной коммуникации.

Процесс виртуализации приводит к выявлению динамических свойств в социальных системах. Переносимое производство, децентрализованная структура управления и поточное производство – это ожидает нас в будущем. Происходить это будет по законам виртуализации². Особенности новых форм организации придают инновационной структуре управления наибольшую функциональную эффективность и повышает ее потенциал³:

- виртуальные предприятия создают коммуникативную сеть на основе равноправных, партнерских отношений. В этой структуре нет места стратегии «ведущий – ведомый». Особенностью этих образований также является их пластичность, способность быстро менять стратегию.

- одной из главных характеристик этих компаний является их интерактивность. Это повышает оперативность коммуникации.

- здесь открывается широкое поле для реализации творческой активности.

В такой структуре экономического поведения нет места статичности. Основной упор такие предприятия делают на обучение персонала, повышение количества и качества знаний и на истинность получаемой информации. На этой основе и строится система управления⁴.

В современном обществе наблюдается *процесс глобализации средств массовой информации*. Из простого транслятора информации СМИ превращаются в «четвертую ветвь власти». С позиции императива коммуникативности продукты масс-медийной культуры оказывают огромное влияние на общественное сознание, на характер коммуникативных процессов, поэтому их производители должны нести ответственность за ценностное содержание смыслов данной продукции, воздействующей буквально на все социальные сферы: политическую, культурную, экономическую, научную и т.д.

Виртуализации подвергаются не только социальные отношения, но и экономические показатели и ресурсы. Естественно предположить, что экономическая сфера социальной жизни также окажется под влиянием тенденций развития информационного общества. Так как информация начинает играть роль главного ресурса, то остальные ресурсные базы тоже концентрируются вокруг нее. Такой важный элемент экономической системы, как деньги, в контексте информационного общества существенно меняют свой облик и некоторые функции. Денежный обмен становится настолько

¹ Sandbothe M., Nagl L. (Hrsg.): Systematische Medienphilosophie (Deutsche Zeitschrift für Philosophie/Sonderband; Bd. 7). Akademie-Verlag, Berlin 2005. S. 17.

² Ibid. S. 23.

³ Ibid. S. 24.

⁴ См. Havelock E. Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie. Berlin: Wagenbach. 2007.

интенсивным, что без труда пересекает локальные границы отдельных государств. Мы отмечаем появление виртуальных денежных единиц. Эти денежные потоки настолько динамичны, что создают угрозу неустойчивости как внутренних, так и внешних рынков. Все это создает угрозу тяжелых экономических кризисов, свидетелями одного из которых явились в 2008-2009 году граждане западноевропейского мира.

Отмечается, что виртуальные процессы накладывают на материальные ресурсы некоторый отпечаток интеллигентности. Процесс виртуализации помогает понять и выявить источники и особенности глобализации, так как снимает проблему временных и пространственных границ. Но нельзя забывать, что процессы виртуализации проходят в реальных социальных системах. Виртуализация делает достижимыми новые горизонты свободы для социума. Однако появление новых степеней свободы влечет за собой и появление новых рисков. Глобальный характер социальной коммуникации подразумевает ослабление способности прогнозирования, что неблагоприятно сказывается на состоянии всей системы в целом. Практически невозможно осуществить разделение ожидания от описания. Это способствует формированию мифа о «тотальном характере коммуникации», данному представлению соответствует и миф о глобализации. Желаемые планетарные масштабы глобализации на самом деле носят локальный характер, так как существующая мировая ресурсная база оказывается неподготовленной к такому интенсивному потоку коммуникации. И, более того, остается довольно маленькая вероятность, что такая сложная структура может быть когда-либо реализована¹. Следует отметить также опасность избыточной информации, которую несет «миф коммуникации». Избыточная информация создает угрозу дестабилизации и деструктуризации, которую практически невозможно преодолеть².

В рамках глобальной коммуникации стало возможным осуществление вербальных взаимоотношений между различными агентами, в которых факторы времени и пространства играют довольно малую роль. Это является позитивной стороной, несомненным плюсом, если мы будем рассуждать о процессе коммуникации в контексте дискурсивной этики. Но нельзя забывать и о возможном риске, который может генерироваться в процессе коммуникации. Подобная ситуация влечет за собой опасность распада структуры жизненного пространства. К примеру, в контексте дискурсивной этики можно говорить об экспансии коммуникационного пространства жизненного мира инструментами коммуникации³. Делая определенные выводы о характере колонизации и ее воздействии на личностные измерения бытия, он приходит к пониманию необходимости создания коммуникативной экологии. Новые условия существования в рамках информационного общества диктуют другие правила во взаимоотношениях между обществом и человеком. Эти новые взаимоотношения могут вылиться в опасность разрушения личности.

¹ Giesecke M. Die Entdeckung der kommunikativen Welt. Studien zur vergleichenden Mediengeschichte, Frankfurt/M: Suhrkamp 2007. S. 230.

² Ibid. S. 231.

³ Ibid. S. 233.

Человеческий опыт, разум и сознание не подвластны математизации и обладает неповторимыми чертами, которые невозможно воплотить в искусственном интеллекте¹. Виртуальная коммуникация при всех ее попытках все же не в состоянии заменить реальные физические контакты человека. М. Гизеке называет виртуальную коммуникацию «суррогатом реального человеческого опыта»². Информационные технологии, беря на себя основную часть забот человека, практически сводят к нулю личностный опыт. Человек становится зависимым от машины. Также это негативным образом сказывается и на культуре, разрушается ее структура, устоявшиеся многовековые связи и традиции. Автор убежден в назревшей необходимости упорядочивания влияния информации и коммуникации на общество, на отдельного индивида. Нужно, по мнению немецкого исследователя, не допустить, чтобы из средств обеспечения жизнеспособности социальной системы они превратились в ее неотъемлемые элементы, без которых она просто не мыслится³.

Анализируя императив коммуникативности, можно предположить, что процесс глобализации и информатизации общества несет в себе опасность искажения коммуникации. Любые деструкции в процессе коммуникации опасны разрушением не только личности, но и социальной общности в целом. Методология дискурсивного управления предусматривает перевод интеллигибельных характеристик идеального коммуникативного социума в поле реальности. Но следует отметить тот немаловажный факт, что проблемы этого порядка возникают не по причине большого объема коммуникации, а наоборот, по причине ее недостатка, изоляции агентов коммуникации⁴. Вышесказанное позволяет сделать вывод о *тенденции нарастания коммуникативной интенсивности*, что выражается, во-первых, в доминировании целостного коммуникативного социального пространства; во-вторых, в виртуализации коммуникативных процессов в сфере социальных и экологических отношений.

Развитие выявленных тенденций требует формирования соответствующей методологии определения коммуникативных характеристик дискурсивного управления. В рамках методологии дискурсивного управления необходимо рассмотреть негативные аспекты и сложности для должного функционирования жизненного пространства, связанные с доминированием институциональных связей в организации коммуникативных процессов, так как они делают менее доступной персональную коммуникацию. В этом свете перспективным представляется изучение подходов, специализирующихся на исследовании институциональных изменений вследствие социальной динамики глобальных процессов; поэтому считаем необходимым с позиции теоретико-методологического интереса обратить внимание на 1) неоинституциональный подход, 2) концепцию институциональных сетей и 3) теорию социального капитала.

¹ Ibid. S. 248.

² Ibid. S. 288.

³ Ibid. S. 290.

⁴ Ibid. S. 291.

Возникновение неинституционального подхода связано с 70-80-ми гг. прошлого столетия как ответ на институционализм, в ряду представителей которого мы можем назвать Й. Шумпетера, Т. Веблена, А. Гелена, Дж. Комменса, В. Митчелла. Институционализм исходил из установки статичности социальной системы, их интересовали застывшие формы властных и иных социальных структур. Представители же неинституционального подхода в лице Л. Энгеля, Ф. Хартмана, С. Мюнкера, Г. Роте, М. Зандботе, М. Фогеля обращают свое внимание на динамический характер институциональных систем. Институты теперь выступают не в роли застывших структур, а в роли многофункциональных каналов связи, границы которых находятся в постоянном движении, то есть постоянно расширяются. Такая трактовка социального бытия полностью соответствует требованиям, предъявляемым процессом глобализации. Таким образом, неинституциональный подход может наиболее адекватно и четко объяснить изменения, происходящие в социальной структуре под воздействием глобализации.

Концепция институциональных сетей основывается на том утверждении, что наибольшая эффективность действия социальных субъектов зависит от поля взаимодействий. Чем шире поле, тем эффективнее действия. Сеть можно охарактеризовать как синтез интеракций институционального и персонального плана. Благодаря этому синтезу мы можем говорить о новом деятельностном эффекте, образующемуся только в рамках данных интеракций и благодаря обмену информацией. Такие сети направлены на налаживание более интенсивных коммуникативных процессов, вовлечение большего числа активных субъектов в коммуникацию, наращивание скорости процессов обмена информацией. Посредством сетей системные элементы не образуют статичные институциональные основания, а объединяются в динамические коалиции, что значительно повышает степень самореализации каждого элемента. Эта концепция успешно используется в контексте исследований глобальной динамики, где возникает понятие «глобальные сети». Н. Больц, Р. Сильверсон, Е. Хавелок, М. Гизеке и другие – исследователи, которые вплотную занимаются этой проблемой. Теория социального капитала была разработана представителем французского структурализма, социологом и философом П. Бурдьё¹. Согласно ей, самое выигрышное положение занимают те субъекты социума, которые способны более эффективно генерировать и транслировать информацию и знания. Е. Хавелок отмечает, что время, которое нужно для осуществления коммуникации, есть наиглавнейший ресурс для социального капитала. Поэтому, естественно предположить, что приоритетом будут обладать те индивиды или группа индивидов, которые будут обладать этой информацией раньше других. В конечном счете, циркуляция новой информации вновь замыкается в какой-либо структуре, пока не приобретет межструктурный характер². Социальный капитал действительно становится

¹ Бурдьё П. Социология политики: Пер. с фр. – М.: Socio-Logos, 1993. С.181-210.

² Havelock E. Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie. Berlin: Wagenbach. 2007. S. 5-6.

весомым аргументом в распределении мест в социальной структуре, когда информация и коммуникация становятся неотъемлемыми элементами рыночной системы. Именно социальный капитал позволяет перестраивать коммуникативные ресурсы в материальные.

На современном уровне развития общества мы можем говорить о возникновении особого вида коммуникации – институционального. Институциональная коммуникация выбирает своими агентами не просто единичных субъектов, а целые статичные образования. В целом, институциональная коммуникация подчиняется тем же нормам и правилам, что и межличностная. Но, в отличие от последней, где первостепенную роль играет дискурсивно-коммуникативная составляющая, институциональная коммуникация исходит из составляющей дополнительности, основой которой является дискурсивное управление. Здесь важнейшее теоретико-методологическое значение в системе социального управления приобретает такая немаловажная категория, как *ответственность*. Касается она, прежде всего, существования мега-социальных общностей.

Калинин В.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Проблема национализма в современной политической науке

Национализм как социальное явление привлекает внимание исследователей на протяжении вот уже более двухсот лет. Тем не менее, на сегодняшний день единства в понимании его сути, форм и эволюции, пожалуй, ещё меньше, чем вокруг феномена глобализации.¹ Важно учитывать, что национализм не имеет каких-то общих постулатов и существует скорее как категория, применяемая для обозначения ряда схожих факторов.² Одни исследователи интерпретируют национализм как «политическую идеологию» или «политический принцип», другие – как «практику национально-освободительных движений» и т.п.³ Поэтому, одной из важнейших задач при изучении национализма является выбор определённой методологии исследования.

В изучении теоретических аспектов, исторической и политической практики национализма принимали и принимают участие историки, философы, культурологи, социологи, политологи, антропологи и др. Вместе с тем, необходимо отметить, что проблема национализма остаётся одной из труднейших именно в современной политической науке,⁴ так как на сегодняшний день, фактически, отсутствует её собственный методологический инструментарий.

¹ Гранин Ю.Д. Глобализация и национализм. // Философские науки. 2006. №7. С. 8.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 9.

⁴ Гусев В.А., Шишков С.В. Национализм в ряду других понятий политической этнологии и современные подходы к его пониманию. [электронный ресурс]: http://www.cisdf.org/TRM7/gusev_shishkov_7.html. (дата обращения 30.11.2010).

Во многом это связано с тем, что долгое время национализм оставался предметом изучения историков. Данное обстоятельство, в свою очередь, оказало влияние на традицию, предполагавшую при анализе этого явления использовать конкретные исторические события, погружаться в «поле истории».¹

Несколько позднее принцип историцизма был дополнен социологическим подходом, который позволил уже на ранних этапах изучения феномена национализма прийти к пониманию разнообразия его проявлений, а затем – к выделению его типов. В частности, общепризнанным стало деление национализма на *гражданский* и *этнический*, хотя конкретное видение этих моделей и, тем более, их социальные воплощения различны.

При использовании сравнительного метода неизбежно встает вопрос об оценке явления. В самом общем виде оценка может быть сведена к дихотомии: позитивна или негативна его роль в истории. Очевидно, что ответы зависят и от изначальной позиции автора, и от применённых им критериев. Наиболее распространённой можно считать оценку националистической идеологии и политики в соотнесении с демократическими принципами.²

Действительно, подавляющее большинство западных исследователей в целом положительно оценивают форму гражданского (рисорджименто, или либерального) национализма. По всей видимости, это связано с тем, что многие европейские государства сформировались в ходе борьбы за независимость преимущественно как моноэтнические территориальные образования. Так, американский исследователь Дж. Шварцмантель полагает, что «частично «путь» национализма пролегал от ассоциирования его с гражданами, которые боролись за право управлять собой самостоятельно и обрести свободу от иноземного владычества».³

Россия, в свою очередь, многие века существует как многонациональная страна и, в силу своей специфики, не имеет того опыта, который был накоплен западными государствами.

Рассматривая проблему национализма в современной отечественной политологии, важно учитывать и ту ситуацию, в которой оказалась российская наука в целом. Как отмечает ведущий научный сотрудник Института Европы РАН О.Г. Буховец, «в конце 80-х – начале 90-х годов... указания «классиков марксизма-ленинизма о нациях и национальном вопросе» уходят из трудов обществоведов. (...) Вышедшие на русском языке монографии, статьи, выступления на научных форумах Э. Геллнера, А. Каппелера, Э. Хобсбаума, Г. Зимона, Ф. Фукуямы, Ш. Авинери, М. фон Хагена и др. в немалой степени способствовали усилению влияния западной науки не только на собственно профессиональное сообщество, но и на широкие круги читающей публики.

¹ Мухаметшина Н.С. Современные методологические и теоретические подходы к феномену национализма. [электронный ресурс]: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2003web3/soci/200330702.html>. (дата обращения 30.11.2010).

² Там же.

³ Шварцмантель Д. Идеология и политика. Харьков: Издательство «Гуманитарный Центр», 2009. С. 168.

К середине 1990-х годов вышеупомянутые западные авторы становятся для постсоветской науки не просто авторитетными и часто цитируемыми коллегами-специалистами, а по существу, нормативной теоретико-методологической референтной группой. (...) Именно так, например, апеллируют к ним этносоциолог Л. Дробижева, этнолог В. Тишков, социолог А. Здравомыслов. В эти же годы появляются и первые опыты типологизации и обобщения нашими специалистами теоретико-методологических наработок зарубежного этнознания. Последнее относится в первую очередь к работам В. Коротеевой».¹

Таким образом, российские исследователи стали рассматривать национализм вне рамок конкретной идеологии, в качестве реально существующего социально-политического феномена. Такой подход позволил российским исследователям разделить точку зрения многих западноевропейских и американских учёных, согласно которой природа национализма амбивалентна и поливариативна.²

Вместе с положительной оценкой перенятия западного опыта, О.Г. Буховец считает, что «нынешнюю мировую науку» нельзя считать таковой на самом деле, пока не построена её незападная часть. Поэтому важным представляется выстраивание теории «снизу», на основе опыта и действительности той части мира, к которой пространственно и геокультурно принадлежит наша страна.³ При высоком индексе цитирования работ Геллнера, Смита, Андерсона и др. наши авторы лишь в единичных случаях отмечают по преимуществу теоретический характер этих работ, их излишнюю абстрактность и европоцентризм.⁴ Также нельзя упускать из вида и то, что многие из этих подходов вырабатывались в ходе изучения феномена национализма в обществах на путях модернизации. По мнению же исследователя, многие деструктивные процессы постсоветского периода не в состоянии перекодировать фундаментальные характеристики уже так или иначе модернизированных социумов.⁵

Что касается националистического дискурса современной российской науки, то освобождение национализма от единой трактовки в начале 90-х годов XX века способствовало возникновению и росту числа экстремистских проектов национального устройства России. Однако «в результате эволюции взглядов уже на исходе десятилетия стала превалировать синтезированная система, включающая в себя элементы различных доктрин».⁶ Иными словами, «идеологизированность» национализма в учёной среде несколько

¹ Буховец О.Г. Клио на пороге XXI века: искушение национализмом...// Вопросы истории. 2002. № 3. С. 149.

² Мухаметшина Н.С. Современные методологические и теоретические подходы к феномену национализма. [электронный ресурс]: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2003web3/soci/200330702.html>. (дата обращения 30.11.2010).

³ Буховец О.Г. Указ. соч. С. 150.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 151.

⁶ Аверин И.А. Краткий обзор идеологических дискуссий 1990-х гг. по проблеме этнического измерения современной российской государственности. // Журнал прикладной психологии. 2001. № 4. С. 48.

стабилизировалась, образовался своего рода незримый консенсус, чего по-прежнему нельзя сказать о методологии его исследования.

Исходя из этого, целесообразно кратко рассмотреть основные существующие подходы к изучению национализма.

Так, В.А. Гусев и С.В. Шишков выделяют *инструменталистский, конструктивистский и натуралистический подходы*.¹

Натуралистический (или примордиалистский) *подход* имеет наиболее глубокие исторические корни: он зародился в XIX веке в Германии, а в середине XX века оформился как специфическая этнологическая школа. В рамках этого подхода занимались исследованиями К. Гиртц, Э. Шилз, Э. Смит, Ю. Бромлей, Л. Гумилёв и др. Этот подход рассматривает нацию как некую данность, существовавшую с самого начала истории, и нацелен на изучение традиций и культуры. Примордиалисты связывают термин «национализм» с понятием этничности, под которым понимается весь комплекс культурных и физических свойств, присущих населению.

Сторонники *конструктивистского* (модернистского) *подхода* в политической науке рассматривают нацию как современную социальную идею, которая нашла своё воплощение в жизни. Этноты и связанные с ними иные субстанции рассматриваются как идеальные конструкции, которые создаёт политическая элита для достижения каких-либо целей. Представители этого направления (Ф. Барт, Э. Геллнер, Б. Андерсон, Э. Хобсбаум и др.) рассматривают потребность общества в национальной идее как функциональную необходимость в современных условиях. Таким образом, конструктивисты в той или иной мере отрицают чувственную природу национализма и считают его результатом осознания необходимости принадлежать к большому сообществу.

Инструменталистский подход (этносимволизм, перенниализм) основывается на парадигме социальных интересов и этнической мобилизации, или, иными словами, рассматривает национализм как идеологию. Согласно этому подходу, нация также выступает лишь инструментом в борьбе политических сил. Представители данного подхода: Д. Хоровиц, А. Коэн, К. Янг, Р. Брубейкер и др.

Практически идентичной является классификация походов к национализму, которую предлагает Э.Д. Понарин. Он также выделяет *функциональный, конструктивистский, примордиальный, институциональный подходы*.²

Российская исследовательница В.В. Коротеева предлагает следующую схему: *универсальные и частные теории*. В *первой группе* она выделяет экономические (Э. Геллнер, Т. Нэйрн), политические (Дж. Брейли, М. Манн), культурологические (Б. Андерсон) теории национализма. В *второй группе*

¹ Гусев В.А., Шишков С.В. Национализм в ряду других понятий политической этнологии и современные подходы к его пониманию. [электронный ресурс]: http://www.cisdf.org/TRM7/gusev_shishkov_7.html. (дата обращения 30.11.2010).

² Мухаметшина Н.С. Современные методологические и теоретические подходы к феномену национализма. [электронный ресурс]: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2003web3/soci/200330702.html>. (дата обращения 30.11.2010).

оказывается значительно большее число авторов: например, К. Хэйес, М. Грох, Х. Кон, Э. Смит, Э. Хобсбаум, К. Дейч.¹

Рассматривая типологии исследовательских подходов к национализму важно учитывать тот факт, что в отечественной и западной науке и политической практике также сложились различные подходы к определению категории «нация»: «если с точки зрения отечественной науки нация – это высший тип существования этноса, который достигается в ходе его исторического развития, то западная традиция связана с пониманием нации как политической общности, которая также исторически обусловлена».²

В рамках этой дифференциации Г. Кон разработал *модели «западного» национализма* (страны, находящиеся под англосаксонским влиянием, и Западная Европа) и *«незападного» национализма* (Центральная и Восточная Европа, Азия), противопоставляя демократический характер первой модели тоталитаризму второй. Спустя некоторое время Е. Френсис разделил национализм на *демиотический* (его цель – демократизация), *интегральный* (цель – интеграция) и *этнический* (цель – отделение).³

Также, обобщая вышедшую за 1990-е годы литературу по национальной проблематике, в зависимости от методологических установок авторов, исследователь М.Н. Росенко выделяет *два основных направления*. *Первое* исходит из признания реального существования наций как особых материально-духовных образований на основе общности экономической жизни, языка, культуры и психологии. К ним исследователь относит труды академика Н.Н. Моисеева, работы С.В. Чешко, Р.Г. Абдулатипова и Л.Ф. Болтенковой, А. И. Доронченкова, М.Н. Руткевича и др. *Другое направление*, применяющее субъективистско-идеалистическую методологию, представлено уже упоминавшимися нами исследователями, такими как В.А. Тишков, который рассматривает нацию как «воображаемый конструкт», А.Г. Здравомыслов, противопоставляющий собственные установки объективистско-материалистическому подходу.⁴ В итоге, М.Н. Росенко приходит к выводу, что Россия нуждается в научной парадигме теории нации, которая может быть разработана только на основе современной формы диалектико-материалистической методологии.⁵

Однако, подводя черту под вышеперечисленными подходами российских исследователей, необходимо отметить, что все они в той или иной степени являются обобщениями достижений зарубежных авторов. Кроме того, данные направления носят, скорее, междисциплинарный характер, что позволяет свободно оперировать ими этнологам и социологам.

Отсутствие полноценной концептуальной обработки национализма отечественными авторами во многом вызвано тем, что политическая наука в России ещё только находится в фазе своего формирования. Наряду с этим, в

¹ Там же.

² Там же.

³ Гранин Ю.Д. Указ. соч. С. 9.

⁴ Росенко М.Н. Нации в современном обществе: теоретико-методологический анализ. [электронный ресурс]: <http://www.nationalism.org/library/science/nationalism/rosenko/rosenko-jssa-1999.htm>. (дата обращения 30.11.2010).

⁵ Там же.

современной России очевиден приоритет развития практической сферы, политических технологий в ущерб политической теории. Поэтому, по всей видимости, многим авторам, занимающимся исследованиями феномена национализма, наряду с использованием материалов западных классиков, имеет смысл более ориентироваться на учёт российских реалий и фактов.

Подводя итог вышесказанному, можно выделить две основные перспективы изучения проблемы национализма в России: 1) сформируется полноценное междисциплинарное направление, методология которого станет функциональной как для историков и социологов, так и для политологов; 2) будет создан отечественный политологический инструментарий. В этом случае, вполне возможным станет решение проблемы националистического дискурса в современной России.

РАЗДЕЛ III. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Бажанова А.И.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Идея спасения в русской философской мысли

Русская религиозная философия претерпела много изменений и прошла весьма длинный путь, прежде чем стала духовной основой русской культуры. Акцент внимания западной философии на русскую философскую мысль, несомненно, присутствует, но развитие своей философии требовало освоения мировой философской мысли. Иван Васильевич Киреевский говорил: «Первая ступень к ней должен быть изучением умственных богатств и наследства того государства, которое в умозрении определило все народы. Но иные мысли полезны только для развития собственных... Русская философия должна, развиться из русской жизни, создаваться из текущих вопросов из важнейших интересов нашего народного и персонального бытия.¹» Здесь развиваются идеи национального самопознания, русского единства, истории родной страны, веры.

Русская религиозная философия имеет в себе синтез национального самопознания и поиск ответов на фундаментальные вопросы бытия. Одним из основных предметов для русских изучения философов это Россия, ее судьба, ее люди, народ, культура. Проблема судьбы России, философия русской истории и культуры терминологически определилась как «русская идея»². Для Владимира Соловьева русская идея является в первую очередь метафизической проблемой, в которой скрывается смысл существования бытия России на международной арене всемирной истории. Как и всякая нация, русский народ имеет высшее предназначение, которое ему нужно еще постигнуть «Ибо идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности³». Русская идея это не только идея этнически русских. Это идея, которая значима для всех россиян, и нет особого значения их этнического происхождения или религиозной принадлежности. Каждая страна, каждый народ отличается, прежде всего, тем как он отвечает на все эти главнейшие вопросы жизни. Вопросы бытия. Вопросы о жизни и смерти, вопросы о спасении души. Человек всегда стремился к благу, такова его природа, и это совершенно нормально. Благо то, что к спасению души человек может придти через свою веру, через церковь. Тем самым открывается путь духовного, нравственного возвышения человека, россиянина, связь с божественным началом, укрепление веры, путь к спасению.

Так что есть спасение? Спасение души человека? Почему это так необходимо?

¹ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 268.

² Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. СПб., 1995. С. 14.

³ История философии. Запад-Россия-Восток. Ч. 2. М., 1996. С. 45-57, 134-147.

Спасение – это освобождение. Избавление от страданий или опасности. Приобретение умиротворенности и можно сказать счастья. Да, именно счастья. Полагаю, можно сказать, что спасение и счастье слова синонимы. Спасти – значит освободить от страданий, от грехов души. Это значение несет идею мира, победы над злом, над грехами, защиты, спокойствия и умиротворения. В Библии мы можем встретить такие слова как «спасение» или «спасенный» в контексте физического, временного освобождения, к примеру, освобождение Павла из темницы (Филиппийцам 1:19)¹. Однако, слово «спасение» относится к духовному контексту души.

Если рассматривать христианскую доктрину о спасении, то можно сделать вывод, что человек, точнее душа человека спасается от наказания, точнее от суда господина над грехами человека (Римлянам 5:9)². Первых грех разделил нас от Бога, и как следствие человеческого греха является окончание физической, временной жизни. Спасение по Библии означает освобождение души человека от последствий греха и, подразумевает уничтожение греха.

Только Бог может простить грех и избавить нас, нашу душу от соответственного наказания за грехи.

Как происходит спасение? Если обратиться к христианской доктрине о спасении, Господь спасает человека через Иисуса Христа. Смерть Христа на кресте и Его дальнейшее воскресение дает людям спасение (Римлянам 5:10; Ефессянам 1:7)³. Священное писание рассказывает нам о том, что спасение есть благодатное явление незаслуженное для человека, особым Даром Господа (Ефессянам 2:5, 8), и может быть доступно только через веру человека во Христа.

Человек спасается верой. Через веру. Мы должны узнать Евангелие – Благоую Весть о смерти и воскресении Христа (Ефессянам 1:13). Затем, человек должен поверить – абсолютно довериться Господу Богу (Римлянам 1:16). Оттого возникает как следствие покаяние, трансформация понимания греха и Бога (Деяния 3:19)⁴, и призывание имени Господа (Римлянам 10:9-10, 13).

Природа человека такова, что вопрос о спасении своей души, может возникнуть при появлении опасности гибели. Отсутствует проблемы в России, есть проблема преодоления смерти. Идея спасения в русской религиозной философии происходит от ясного сознания смерти. Л. Карасев отмечает: «Философия есть спрашивание» смерти, о «самом главном»⁵. Вопрос о смерти и ее преодолении составляет, таким образом, центральную опасную точку и главное задание русской религиозной философии или русской идеи. Однако смерть здесь интерпретируется в широком смысле слова, как синоним всякого распада и разрушения, включая в себя личностный, социально-исторический и космический аспекты бытия (небытия).

¹ Послание к Филиппийцам (1:19)

² Послание к Римлянам (1:16, 5:9, 10, 10:9, 13.)

³ Послание к Ефессянам (1:7, 1:13, 2:5, 8)

⁴ Деяния святых Апостолов (3:19)

⁵ Карасев Л. В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 101-104.

Духовное превозмогание смерти в русской религиозной философии происходит на путях синтеза, стремлением к всеединству. Оно является родовым понятием по отношению к ряду важных понятий (и соответственно проблем) русской религиозной философии: антроподицее, соборности, Богочеловечеству и др. Последние представляют собой частные случаи всеединства, отражают какой-то его срез.

В теодицее и антроподицее, например, утверждается мысль об единстве добра и зла. Соборность тождественна гармоническому сплаву индивидуальной свободы и человеческого братства. В учении о Богочеловечестве проводится идея, о соразмерности и единстве Бога и человека, человеческая история и предстает как устремленность навстречу друг к другу Бога и человека. Русский космизм зиждется на идее единства человека как микрокосма и Вселенной как макрокосма. Пафос софиологии – в откровении единства Творца и тварного мира. Русский Эрос (философия любви в России) соединяет не только мужчину с женщиной, но и тело с духом, человека с Богом.

Что касается «русского колорита» названных проблем, то он состоит в том, что духовное противоборство со смертью ведется мыслителями на путях критики и преодоления саморазрушительных тенденций, которые имеются в русском менталитете.

Русская чувствительность к злу и несправедливости, доведенная до крайности, порождает бунт против Бога и моралистическую нетерпимость к другим людям: действительным или мнимым носителям зла. Стремление к абсолютному добру, столь характерное для русского человека, часто оборачивается максималистским отрицанием зла, стремлением утвердить Царство Божие на земле, что на практике приводит к обратному результату: тотальному господству зла и массовому истреблению людей.

Соборность указывает срединный путь между индивидуализмом, готовым выродиться в произвол, и коллективизмом, попирающим личность. Соборность умеряет русскую жажду абсолютной, безграничной свободы, а тягу к справедливости освобождает от эгалитарных наслоений.

Учение о Богочеловечестве предупреждает, о пагубности непомерных притязаний человека на переустройство мира. Человек, забывший Бога или возомнивший себя богом, невольно приближает мир к глобальной катастрофе, к концу истории.

Космическая устремленность русского сознания имеет положительную сторону, которая состоит в масштабности и глубине мышления, в метафизической одаренности русского человека. Отрицательная сторона русского космизма проявляется в том, что русский человек, устремляясь в иные миры, часто отрывается от земли, от родной почвы, перестает ценить то, что находится рядом с ним. Утопические мечтания и прожектерство также питаются из этого источника.

Софиология помогает выработать духовное зрение, позволяющее увидеть за внешним несовершенством и кажущейся дисгармоничностью мира его красоту и божественный смысл. Русский человек, нередко лишенный этого дара, не видит красоты и разрушает ее.

Философия любви также снимает крайности нашего рационального сознания, будь то ханжество или аморализм во взаимоотношениях полов. Та и другая тенденция – разрушительны для личности и общества. Философия русского эроса удачно сочетает в себе человечность с духовностью, возвышая тем самым человеческую личность. Только любовь является скрепляющим составом всеединства¹.

Таким образом, русская идея, рассмотренная в таком ключе, может быть охарактеризована как антиэнтропийная направленность русской философии, которая есть живое знание именно потому, что противоборствует смерти. Она указывает путь истинного спасения и бессмертия человека и человечества. В этом и заключается ее непреходящая ценность. Понятие спасения в русской религиозной философии имеет несколько вариантов развития. Понятие спасения обращено к личности, к духовным основам ее бытия. Затем она обращено к России, к судьбам России, ее культуры, приобретая, таким образом, исторический смысл. И, наконец, оно имеет космологический, вселенский характер. Жизнь – это всеединство, смерть-распад, распад целого. Основание всеединства Бог, следовательно, спасение вне Бога невозможно.

Богомаз Т. П.
СГУ им Н.Г. Чернышевского.

Хараппа. Истоки индуизма

Долгое время среди учёных было распространено мнение о том, что индийская цивилизация не имела собственных истоков. Большинство считало, что цивилизацию древним индусам насильно навязали арии путём завоеваний. Но с открытием хараппской культуры мнения разделились. Еще в 1875 г. английский археолог А. Каннингем обнаружил в Хараппе (современный Пакистан, дистрикт Монтгомери, Западный Пенджаб) печать с неизвестной надписью, но научные раскопки начались лишь в 20-х годах XX в. Индийские археологи Р. Сахни и Р. Д. Баиерджи открыли древние города в Хараппе и Мохенджо-Даро (современный Пакистан, дистрикт Ларкхана, Синд)². С тех пор проблемы и загадки этой цивилизации выступают предметом споров среди историков и археологов по всему миру.

Среди основных обсуждаемых вопросов первым является вопрос о происхождении Хараппы. Единого мнения на этот счёт нет.

Вот как об этом пишет русский археолог В. Бацалев: «Исследование древних поселений показало, что на протяжении тысячелетий один и тот же народ постепенно переходил к оседлому земледелию, осваивая земли и приспособляясь к своеобразному климату бассейна Инда. Поселения деревенского типа именно в этом районе датируются началом-серединой IV

¹ Соловьев ВС. Сочинения. Т. 2. С. 218.

² Антонов К.А. и др. История Индии (краткий очерк). М., Мысль, 1973.

тысячелетия до н. э. В середине III тысячелетия появились и города, но они были окружены общинными поселениями сельского типа и опирались, конечно, на них, занимаясь внутренней торговлей, что способствовало дальнейшему развитию материальной культуры, и внешней торговлей, осуществлявшейся как по морю, так и сушей. Зона торговли Хараппской культуры простиралась от юго-восточной Азии до континентальной Африки. Есть следы торговых связей Хараппы с восточным Средиземноморьем. "Перевалочным пунктом" между ближайшим морским соседом Месопотамией и Южным Ираном – и Хараппой был Бахрейн. Вероятнее всего, именно здесь происходил торговый обмен между купцами, хотя это, конечно, не исключало того, что хараппские купцы вполне самостоятельно доходили до Аравии и восточного побережья Африки. О морской торговле, развитой в Хараппе и Мохенджо-Даро, свидетельствуют и печати с изображением мачтовых морских судов, найденные в Лотхале, неподалеку от нынешнего Бомбея.»¹

Л. С. Васильев в своей книге «История Востока» представляет другую точку зрения. Он не явно, но как бы намекая, говорит о влиянии Шумера на хараппскую культуру, а по сути – о заимствованиях со стороны протоиндийцев. «Трудно сказать, насколько культура шумеров повлияла на возникновение центров индской цивилизации и следует ли эти центры считать чем-то вроде очагов, возникших при содействии шумерской колонизации (на этот счет существуют различные мнения), но сам факт влияния со стороны более развитого Двуречья несомненен. К этому надлежит добавить, что и населяли индские центры европеоиды, антропологически близкие к населению ближневосточного региона. Речь, конечно, не о том, чтобы видеть в индских городах просто шумерскую колонию, – здесь иная культура, своя письменность (хотя и близкая к шумерской), иной тип строений. И все-таки связи несомненны, причем не только внешнеторговые, фиксируемые, в частности, обнаружением индских печатей при раскопках в Двуречье, но и структурные, сущностные: схожие мифологические сюжеты (герой типа Гильгамеша с зверями), строительные материалы (кирпич), достижения культуры и техники (прежде всего бронза и письменность).»²

Несомненно перевес по этому вопросу в сторону гипотезы о самобытном происхождении и развитии Хараппы, что не даёт нам повода не согласиться с известнейшими археологами и историками современности.

Если говорить о социальном устройстве общества, то этот вопрос до сих пор остаётся открытым. Элиаде считал, на основе долговечности городов и культурного единообразия, что в Хараппе была «государственная власть, которая была наделена большими религиозными полномочиями»³. Некоторые исследователи (В. В. Струве в СССР, В. Рубен в ГДР) высказали предположение о рабовладельческой основе хараппского общества, но этот вывод еще требует дополнительных данных и доказательств. Ряд ученых сравнивали его с политической организацией древней Месопотамии, считая, что

¹ Бацалев В., Варакин А. Тайны археологии. М., 1999. С. 56-65.

² Васильев Л.С. История Востока. М., 1998. С. 15.

³ Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. М., 1998. С. 7-8.

и на Инде власть принадлежала жрецам, в собственности которых находился весь земельный фонд. Не исключено, что в хараппских центрах было республиканское устройство.

В целом раскопки позволяют условно наметить несколько социальных групп, таких, как жрецы, торговцы, ремесленники, зависимое население; очевидно, можно говорить и об особой группе военных. Эта стратификация послужила для некоторых ученых основанием усматривать в хараппском обществе зародыши сословно-кастовой организации.

В отличие от Египта и Месопотамии для Индской цивилизации совсем не характерна монументальная скульптура (вряд ли она изготавливалась из непрочного материала, скажем, дерева). Все сохранившиеся изображения небольшого размера. Наиболее известна статуэтка так называемого правителя-жреца, найденная в самом крупном здании цитадели Мохенджо-Даро. Небольшую бронзовую фигурку обнаженной женщины в ожерелье и со множеством браслетов на руках считают танцовщицей (типа тех, что и много позже жили при индуистских храмах).

Наиболее примечательными произведениями художественного ремесла крупных городов являются небольшие каменные печати (в отличие от Месопотамии не цилиндрические, а прямоугольные). Найдено их уже более двух тысяч. Вероятно, печати иногда носили на теле, так как с обратной стороны бывает выступ с отверстием для шнура.

Несомненно, изображения животных — буйвола, "единорога" и т.д. — также имеют сакральный смысл. Одна из наиболее распространенных сцен, бык перед особого типа "кормушкой", видимо, указывает на ритуальное кормление священного животного. Изображение сопровождается обычно краткой надписью.¹ Знаки, восходящие к рисункам, воспроизводят растения и животных Северной Индии, что является свидетельством местного происхождения самой письменности.

В этой связи для нас важнейшим вопросом будет религия населения Хараппы. Вот как об этом пишет М. Элиаде: «Согласно Джону Маршаллу, она настолько характерно индийская, что ее почти нельзя отличить от индуизма. Наряду с культами великой богини и бога, которого можно рассматривать как прототип Шивы, мы найдем почитание животных, фаллический культ, поклонение деревьям и воде — короче говоря, все те элементы, которые позже войдут в великий индуистский синкретизм. Чрезвычайно широко распространен был культ богини-матери; обнаружены многочисленные фигурки, некоторые из них представляют почти обнаженных богинь. (Одно из индуистских имен великой богини — Апарна, «не носящая накидку из листьев», т. е. обнаженная.) Позднейшие типы напоминают Кали-Дургу, которую они, вполне вероятно, изображали. Никакой арийский народ не поднимал женское божество на такую высоту, на какой оно находилось в цивилизации Мохенджо-Даро и которую в сегодняшнем индуизме занимает Кали. Однако наиболее важным значением обладает обнаруженный в

¹ http://ancient.gerodot.ru/topics/data/india/articles/india_article_02.htm

Мохенджо-Даро иконографический образ, который может рассматриваться как самое раннее пластическое изображение йогина. Здесь сам великий бог, считающийся прообразом Шивы, представлен в типично йогической позе. Д. Маршалл так описывает фигурку: «Божество с тремя лицами восседает на низком индийском сиденье в обычной для йоги позе, согнув под собой ноги, пятка к пятке, и повернув вниз пальцы ног... На его груди — не то треугольное украшение, не то несколько украшений, не то какие-то закрученные металлические ожерелья... Фаллос (урдхвамедхра) находится в поднятом состоянии, хотя, возможно, то, что кажется фаллосом, на самом деле — конец пояса. Его голова коронована парой рогов, между которыми располагается высокая диадема. По обеим сторонам бога — четыре животных: слон и тигр — справа, носорог и буйвол — слева. Внизу изображены два оленя, обращенные своими головами и рогами к центру».

Эти факты едва ли можно недооценить, их значение громадно: оказывается, что между протоисторической цивилизацией Инда и современным индуизмом нет разрыва в преемственности. Великая богиня и производящий бог (Шива), культ плодородия (дерево пипал столь характерное для индуизма) и фаллизм, святой, пребывающий в асане, возможно, практикующий экаграту, — все эти религиозные элементы и тогда, как и ныне, находятся на переднем плане. «Параллели между религией Хараппы и современным индуизмом, безусловно, представляют большой интерес, поскольку они дают какие-то объяснения тем особенностям, которые нельзя понять, если исходить только из арийских традиций, внесенных в Индию либо после падения Хараппы, либо параллельно с ним. Старые верования умирают с трудом: возможно даже, что раннеисторическое индийское общество больше обязано именно Хараппе, чем говорившим на санскрите завоевателям», — пишет Пигготт. Более того, многие признаки культур Хараппы и Мохенджо-Даро можно встретить в Индии и сегодня. Так, например, хараппская двухколесная повозка напоминает ту, которая используется в наши дни в Синде; хараппские лодки похожи на лодки современных индийцев, гончарная техника Хараппы, по всей видимости, идентична горшечному ремеслу индских деревень; точно также можно найти аналогии в архитектуре, носовых украшениях, обычае красить веки, носить гребни из слоновой кости и т. д. Ношение тюрбана, неизвестное Ведам и фиксируемое только начиная с брахман, было популярным в Хараппе. Можно расходиться в деталях, но трудно сомневаться в индийской сущности цивилизации Мохенджо-Даро, каковы бы ни были ее истоки. Вполне возможно, что творцы этой цивилизации заимствовали религиозные представления от аборигенного населения. Мы уже видели значимость протоавстралоидов, составлявших, вероятно, самый низший класс хараппского общества. Элементы их представлений дожили до наших дней в автохтонных племенах Южной Индии; несомненно, они вошли в хараппскую целостность, как позже вошли в целостность индуистскую».¹

¹ Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. М., 1998. С. 35.

Среди ученых ведутся большие споры о причине упадка хараппских центров. В течение долгого времени наиболее популярной была точка зрения, согласно которой непосредственной причиной падения хараппских центров и заката всей цивилизации было вторжение арийских племен. Однако новые исследования показали, что ряд городов пришел в упадок еще до появления каких-либо иноземных племен, в результате внутренних причин. Ученые связывали это с засолением почв, наводнениями, наступлением Раджпутанской пустыни, изменением русла реки Инд и т. д.¹

Все исследования касаются конкретных поселений и городов, но не объясняют, почему примерно в XIX—XVIII вв. до н. э. Хараппская цивилизация в целом переживает период заката. Не исключено, что крупные сдвиги в хараппском обществе были связаны с определенной варваризацией культуры, наступившей в связи с резким расширением ее границ и включением отсталых по уровню развития областей. Этот вопрос требует дальнейшего изучения, но и сейчас ясно, что именно внутренние явления послужили главной причиной заката Хараппской цивилизации и упадка ее центров.

Проникавшие в долину Инда племена, судя по раскопкам, принадлежали к разным этническим группам. Среди них были племена, обитавшие в Белуджистане, а также племена, имевшие близкое сходство с племенами Играна. Некоторые группы племен не отличались от хараппцев в этническом отношении и проживали в непосредственной близости от хараппских центров. Количественно пришлые племена были невелики. Иногда следы чужеземных племен прослеживаются лишь в одном хараппском поселении. Вместе с тем можно говорить о том, что пришельцы как бы довершили упадок главных хараппских центров. Не исключено, что ряд этих племен принадлежал к группе индоарийских, но в целом традиционный вывод о непосредственной связи упадка Хараппской цивилизации с приходом ариев должен быть в настоящее время кардинально пересмотрен, что, однако, совершенно не отрицает самого факта прихода индоарийских племен в Индию.

В итоге, можно сказать, что приход ариев являлся результирующим фактором в гибели Хараппы. Однако, хоть она и погибла, но оставила вечное наследие, выразившееся впоследствии в одной из прекраснейших и самобытных религий, которую принято называть Индуизмом.

Злотина Д.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Феномен смерти в русской философии: «софиология смерти» о. С. Булгакова и «Непостижимое» С.Л. Франка

Современная эпоха глобализации ставит ряд сложных и неоднозначных вопросов перед человеком и человечеством. Многие из таких вопросов ставят под удар ряд духовно-нравственных ценностей, сложившихся за долгий период

¹ Антонов К.А. и др. История Индии (краткий очерк). М., Мысль, 1973. С. 17.

истории нашей цивилизации. Помочь человеку найти ответ на эти вопросы может глубокое философское переосмысление своей жизни как таковой и роли и места себя по отношению к окружающему миру. Русский человек (по крайней мере, так свойственно традиционно полагать) – homo humanus (или же homo flabilis – в трактовке *Екклезиаста*), т.е. человек духовный. Поэтому как никогда важным становится анамнезис – обращение к истокам, анализ и осмысление нравственных, этических и общих духовных основ бытия человека в мире, духовный поворот и переосмысление онтологии. Одним из вариантов такого "обращения к истокам" может стать обращение к целому пласту русской культуры – к русской философии, усвоившей опыт предыдущих поколений и обогатившей его своим самобытным опытом. Действительно, в русской философии уже на ранних этапах становления выражен явный интерес к ряду феноменов, просматриваются попытки решения "вечных вопросов" о жизни, смерти, бессмертии, смысле жизни и пути. В данном случае целесообразно рассмотреть связку феноменов "жизнь-смерть", поскольку именно они являются основными и, отталкиваясь от них, можно вывести все остальные понятия и феномены. Проблема жизни и смерти в давних пор интересует все человечество в целом, и русский человек здесь не явился исключением. Данная проблема была и остается актуальной для каждого в силу своей универсальности. Уже в древнерусской литературе на примере сборников, компилятивных сборников притч, поучений, житий и отдельных произведений ранних авторов-русинов можно проследить логическое развитие этой проблематики. Затем спектр рассуждений этого характера наследуют выделившиеся в отдельную область знания сначала богословие, а затем и философия.

В русской философии практически невозможно найти работы, так или иначе не затронувшие трагическую пару явлений, как то жизнь и смерть. Мы же остановимся на двух авторах, представителях одной религиозной традиции и разных философских. С одной стороны – это прот.С.Булгаков с его концепцией метафизического всеединства, софиологией, опорой на христианские догматы и Евангелие, с другой стороны – С.Л.Франк, выдающийся русский философ, унаследовавший четкую логику Августина и Николая Кузанского и методологию Канта, на основе последней выстраивающий свою философскую концепцию картины мира.

Рассмотрим учение о смерти в работах Булгакова и Франка. Стоит отталкиваться именно от феномена смерти, как от центра средоточения, в котором так или иначе пересекаются все остальные феномены. Данная позиция русской философии в отношении феномена смерти характерна не только для Булгакова и Франка, примечательно, что для мировоззрения русского человека смерть всегда была не просто феноменом, но зачастую воспринималась как самый главный, наиболее значительный момент всей жизни человека, и сама жизнь выступала как длительный процесс приготовления к смерти.

Если мы обратимся к тому, как феномен смерти философски осмысливается Булгаковым, то увидим следование идеям софийности и соборности. Один из ключевых вопросов философии Булгакова касается

экзистенциальной ситуации кенотического оставления¹ человека. Потенция смерти входит в мир в силу человеческого грехопадения, возникает момент *posse mori* в действительности тварного мира (в отличие от *posse non mori* Богочеловека, добровольно принимающего смерть "за грехи человеков" и *non posse mori* в отношении мира нетварного, вечного). Смерть не творится, но входит в мир в силу объективных причин. В философии о.С.Булгакова вопрос оправдания смерти ставится онтологически на универсально-философском уровне и решается в контексте софиологии смерти. Ософиение смерти объясняется через жертву Христа, когда в момент распятия как раз проявляется кенотическая оставленность. Но эта оставленность понимается не как оставление, а как сострадание. Сама же смерть не воспринимается как "нечто непоправимое", как переход в небытие, напротив "мы различаем смерть от уничтожения. Смерть ... не есть полное уничтожение, но лишь разрушение сложности человеческого естества, отрыв духа от (одушевленного) тела, которое совершается чрез умирание. При этом смерть, как разделение, предполагает возможность и нового воссоединения ... в воскресении"². Соответственно, смерть не есть "онтологическое недоразумение, которого могло бы не быть и даже должно было бы не быть"³, напротив "смерть должна быть понята не отрицательно, как некий минус мироздания, но положительно, как вытекающая из самого его основания"⁴. Таким образом, для Булгакова смерть онтологически является "воротами бессмертия", занимая ключевую позицию в философии и мировоззрении.

Франк, выстраивая логические рассуждения, берет за основу феномен смерти, посредством которого далее определяет другие феномены, в первую очередь феномен бессмертия. Мир сам по себе, как говорит Франк хаотичен и состоит из неопределимого числа бессмысленных связей и совпадений⁵. В мире объективно царит смерть, смерть повсюду, даже новое рождение неотрывно связано с проявлением смерти. Материальный мир обретает некую упорядоченность и, что самое главное, онтологический смысл, только если принять как факт существование бессмертия. Только в условиях бессмертия можно говорить о смысле жизни (и смерти). Франк путем логического рассуждения выводит категорию бессмертия и связывает ее с "Непостижимым Абсолютом" (в вопросе "непостижимости" усматривается антиномичность положения, поскольку "*Непостижимое постигается через постижение его непостижимости*", как и "*Недостижимое достигается через посредство его недостижения*"). И здесь как раз появляется понятие смысла жизни и жизненного пути, реализуемое через поиск и осознание "Непостижимого". И там, где утрачено это основоположное для жизни, осмысляющее жизнь

¹ "Existential situation of kenotic man leaving", т.е. кенотическая оставленность некоторыми авторами предлагается в качестве одного из главных вопросов русской философии (Рожковский В.Б. КЕНОСИС И СОФИОЛОГИЯ СМЕРТИ В ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ ПРОТ. С. БУЛГАКОВА // ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. Ростовский юридический институт МВД России, 2009.

² Булгаков С.Н. Софиология смерти // Тихие думы. М., 1996. С.278.

³ Там же. С.283.

⁴ Там же. С.284.

⁵ См. Франк С.Л. Смысл жизни. М., 2000; Франк С.Л. Непостижимое. М., 1990.

сознание, жизнь становится "бессмысленным, слепым прозябанием"¹. Проблемой смысла жизни в контексте неизбежности смерти и хаотичности мира пронизано практически все творчество С.Л.Франка². Смысл жизни как стремление выйти за рамки материального мира, должен вести к постижению абсолютного начала. Соответственно, должна существовать некая *causa finalis*, т.е. конечная причинно-обусловленная цель, к которой стремится человек, находясь в материальном мире. И целью этой является абсолютное начало, в силу чего смысл жизни – это осознание человеком существования данного абсолютного начала вне материального мира и осознание его в самом себе, в своем внутреннем мире. Франк говорит об опасности заблуждений, при которых на первое место выходит суетное материальное бытие, детерминированное социумом, где физические и социальные потребности человека выходят на первый план, становятся смыслом жизни, затеняя или вовсе вытесняя идеи абсолютного вечного истинного блага, т.е. подлинного смысла бытия.

Подводя итог, приходим к выводу, что смерть – фактически цель (переход в бессмертие), а жизнь – всего лишь средство достижения этой цели, причем смерть – цель промежуточная, тогда как конечная цель – обретение бессмертия – приобщение к абсолютному; таким образом, жизнь – это уже есть потенциальное бессмертие, но бессмертие через смерть, где смерть в таком случае выступает как проводник из одного состояния в другое. А жизнь же земная, жизнь в этом мире – с одной стороны, часть общей мировой истории, с другой – путь к обретению бессмертия. Соответственно, также делаем вывод, что в контексте подлинной мировой истории возможно спасение человека, обретение истинного смысла жизни и преодоление смерти.

Тогда как Булгакова мы видим следование догматам христианства и явный богословский стиль, Франк же выстраивает четкую логическую систему, пользуясь категориальным аппаратом философии. Несмотря на поразительную разность подходов, между ними можно провести параллель, поскольку глубинный смысл как софиологии смерти у Булгакова, так и философского осмысления смерти Франка, в итоге приводит к одному выводу утверждения Истины и Абсолюта в качестве высшего блага, цели и смысла человеческой жизни. В целом же, философские пути этих двух выдающихся русских мыслителей с силу различий по праву занимают каждый свое место в истории русской философии.

Каменщикова Е. А.
СГУ им. Н. Г. Чернышевского

«Апокалипсис» в сочинениях Оригена и Василия Великого

¹ Франк С.Л. Непостижимое. М., 1990. С.218.

² См. также Франк С.Л. Крушение кумиров. Берлин: Утца-Press, 1924; Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Непрочитанное... М., 2001.

Исследования проблемы Апокалипсиса актуальны в контекстах и теологии, и религиоведения, и в других гуманитарных науках, ведущих изыскание по проблеме исторических перспектив человеческого рода. В последнее время, в связи с нарастающими сложностями человеческого бытия, наблюдается и распространение пессимистических настроений относительно будущего человечества (ожидание конца света в 2012 году). Поэтому представляется своевременным обращение к изучению древних христианских источников.

Апокалипсис – последняя книга Священного Писания Нового Завета (единственная пророческая книга в составе Нового Завета) всегда привлекала внимание своей эсхатологической проблематикой и символическим изложением последних судеб мира. По этой причине следует предварительно обозначить ряд употребляемых терминов. Говоря об Апокалипсисе как отдельной библейской книге представляется целесообразным изложить некоторые значения, составляющие понятие эсхатологии (от греч. *σχάτον* — «конечный», «последний» + *λόγος* — «слово», «знание» – учение о конечных судьбах мира). Классическим примером христианской эсхатологии, ставшей частью Священного Предания и вероучения Церкви можно назвать Апокалипсис ап. Иоанна Богослова. Следует отметить, что традиционное толкование сводится к разрешению всего Святого Писания. В нем представлены семь посланий к Церквям, семь печатей, семь труб, суд над змеем и его орудиями, брак Агнца и обновление мира.

Объяснением Апокалипсиса и разработкой эсхатологии занимались многие христианские богословы, среди них можно выделить Оригена Александрийского и Василия Великого, так как ими было предложено толкование отличное от классического. Правомерно говорить о выделении основных апокалиптических или эсхатологических тем, присущих христианскому богословию вообще. При этом эсхатология в сочинениях христианских богословов может быть не связанной с толкованием Апокалипсиса напрямую.

Важным этапом в развитии не только эсхатологии, но и христианского богословия вообще является деятельность Оригена Александрийского. Как известно, он один из самых плодовитых и ученейших христианских авторов, оставивших изъяснение всего Священного Писания (хотя большая часть его толкований не сохранилась¹). Его концепция заключалась в признании возможности апокатастасиса (восстановление, возвращение, завершение) или учения о всеобщем спасении (восстановлении) грешников (людей и даже демонов).

Ориген усматривает три основные причины, по которым мучения грешников не будут вечными. Первая причина заключается в том, что зло не имеет сущности и как таковое несет в себе начало саморазложения и

¹ Сохранились фрагменты оригеновских толкований Апокалипсиса – *Scholia in Apocalypsem* (scholia 1, 3-39), ed. C. Diobouniotis and A. von Harnack, *Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis* (TLG 2042/42) и *Scholia in Apocalypsem* (scholia 28-38), ed. C.H. Turner (TLG 2042/43). На русский язык данные фрагменты не переведены, как и большая часть экзегетического наследия Оригена.

самоуничтожения. Поэтому со временем оно погибнет. То же, что создано Богом, создано «для бытия и пребывания», и оно «не погибает»¹. Развивая свою идею Ориген пишет: «Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло...»². Вторая причина связана с представлениями Оригена о эсхатологии вообще. Он верил, что мир движется к «всеобщему восстановлению» (καταστασις τῆς γῆς). Но это восстановление есть возвращение мира в первобытное состояние: «Конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, – рассуждает богослов, – восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый, благой, будет составлять для нее все; и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но – во всех существах»³. Третья причина прекращения мучений основывается Оригеном на искупительном подвиге Иисуса Христа. Подвиг этот и сила Креста Христова настолько значительны, что, по его мысли, оказывают свое воздействие не только на людей, но и на окружающий мир и даже на злых демонов. Не признавая вечности мучений, религиозный мыслитель, тем не менее, считал, что они могут быть как краткими, так и весьма продолжительными, «многовековыми»⁴. Продолжительность мучений зависит от духовного состояния грешника, которого Бог, подобно врачу, лечит посредством страданий. Церковь не приняла его толкование, но обращение к наследию Оригена обусловлено, во-первых, значением его сочинений для истории богословской и религиозно-философской мысли, а также особенностями его эсхатологии.

Иное толкование Апокалипсиса представлено в учении другого церковного писателя, оказавшего не меньшее влияние на развитие христианского богословия – Василия Великого (Кесарийского) лишено крайностей оригенизма и находится в контексте вероучения Церкви. Как известно он не оставил специального толкования на последнюю книгу Библии. Но, несмотря на это, в его других сочинениях достаточно подробно освящены все «апокалиптические» темы – явление в мире антихриста, Второе пришествие Христа, всеобщее воскресение мертвых, Страшный Суд, наступление Царства Божия. Его идеи можно свести к следующему: Василий Великий предполагает в будущем перемену всего видимого мира (космоса), когда все будет иссушено огнем: «*Настанет время, когда все будет иссушено огнем*»⁵, поскольку все некогда начавшееся во времени с неизбежностью имеет свой конец. Кончина мира связывается здесь с его тварным бытием. Мир существует во времени. Поэтому свт. Василий указывает, что «*предвозвещением же догматов о*

¹ Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. III 6, 5

² Там же. III 6, 3.

³ Там же. III 6, 3.

⁴ Там же. I 6, 3

⁵ Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. М., 2008 Т. 1. С. 357.

скончании и изменении мира служит и то, что предано нам ныне кратко в самых начатках Богодухновенного учения: в начале сотвори Бог. Начавшееся со временем по всей необходимости и окончится во времени. Если [мир] имеет начало временное, то не сомневайся о конце»¹. С другой стороны, человеческие души, хотя и получили начало во времени – имеют бессмертие. Изменение мира посредством огня станет началом нового бытия или вечной жизни. Начало вечной жизни будет положено Вторым пришествием Господа. В трактате «О Святом Духе» свт. Василий Великий называет его *παρουσία το Κυρίου*², которое не будет ограничено местом или плотью (*τοπικῶν σαρκικῶν*), но будет везде и сразу. Таким образом, пришествие Христа будет означать суд для всего человеческого рода. В «Нравственных правилах» свт. Василий указывает: «Не должно думать, что пришествие Господа будет местное и плотское, но надобно ожидать Его во славе Отчей вдруг в целой вселенной. (Мф 24:23–24): Тогда аще кто речет вам: се zde Христос, или онде, не имите веры. Восстанут бо лжехристи и лжепророцы, и дадут знаменья велия и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранныя. (Мк 13:23–26): Вы же блюдитесь: се прежде рех вам вся. Но в тыя дни, по скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего. И звезды будут с небесе спадающе, и силы, яже на небесех, подвижутся. И тогда узрят Сына человеческого грядуща на облацех, с силою и славою мною. (1 Сол 4:15–16): Сие бо вам глаголем словом Господним, яко мы живущии оставиши в пришествие Господне, не имамы предварити умерших: яко Сам Господь в повелении, во гласе Архангелове, и в трубе Божии снидет с небесе, и мертвии о Христе воскреснут первее»³. Суду будет предшествовать всеобщее воскресение, когда тело, находящееся в гробу, восстанет, а душа соединится с ним: «Тело истлевшее во гробе восстанет, и душа, та самая, которая отлучена смертью, снова будет жить в теле, и настанет подробное избличение сделанного в жизни не по свидетельству других, но по засвидетельствованию самой совести»⁴. Показательно, что Василий Великий в общем контексте христианской традиции утверждает воскресение человека в теле. Особенно важным аспектом эсхатологии свт. Василия Великого является его учение об изменении или более точно – преобразении человеческого тела. Христиане уповают, что по воскресении тело преобразится из душевного (*ψυχικῶν*) в духовное (*πνευματικῶν*): «Через веру во Христа, и именно через веру в Духе, надеемся мы воскреснуть со Христом и быть спасаемыми на небесных»⁵ (Еф 2:6), когда тело смирения нашего

¹ Там же. С. 323.

² Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Творения. М., 2008 Т. 1. С.130: «А внимательный исследователь может найти, что и во время **ожидаемого явления Господня с небес**, Дух Святой будет не бездействен, как думают иные, но явится вместе и в день откровения Господня, в который станет судить вселенную по правде Блаженный и единый Сильный. Кому так мало известны те блага, какие Бог уготовал достойным, чтобы не знать, что и венец праведных есть благодать Духа, которая обильнее и полнее будет сообщаемая, когда духовная слава разделится каждому по мере доблестных дел его? Ибо во светлостях святых у Отца обители многи (Ин. 14, 2), то есть, многие различия достоинств».

³ Свт. Василий Великий. Нравственные правила // Творения. М., 2009. Т. 2. С. 71.

⁴ Свт. Василий Великий. Беседа 8, произнесенная во время голода и засухи // Творения. М., 2008 Т. 1. С. 942.

⁵ Ср. Еф. 2, 5-6: «и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, благодатью вы спасены, и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе».

*преобразится из душевного в духовное»*¹. Преображенность тела (хотя здесь следует говорить не только о преображенности тела, а о преобразении человеческого состава вообще) будет свойственна только праведникам. Грешников, совершавших в земной жизни зло, также ждет изменение, но совершенно другого плана – они воскреснут на собственное поругание и увидят на самих себе отпечатки содеянного во плоти греха: *«Те, которые делали зло, воскреснут на поругание и стыд, чтобы увидеть в самих себе мерзость и следы соделанных ими грехов. И может быть, страшнее тьмы и вечного огня тот стыд, с которым увековечены будут грешники, непрестанно имея пред глазами следы греха, соделанного во плоти, подобно какой-то невыводимой краске, навсегда остающиеся в память души их»*². В аналогичном контексте рассматривается и толкование Страшного Суда. Интересно, что перед изложением Василий Великий дает определения слова «суд» (κρίσις) и понимает его как – испытание и осуждение³. Святитель описывает судилище Христово: на престоле сядет всеобщий Судия⁴, перед Которым предстанут все живые существа, свидетельствуя о содеянном. К согрешившим будут приставлены страшные ангелы, грешники попадут в пропасть и глубокую тьму, где им предстоят страшные страдания⁵. При этом наблюдается дифференцированный подход, Василий Великий указывает на различные обстоятельства суда в отношении людей: так, по-разному будут судимы иудей и скиф⁶, рассматриваться будут не отдельные события, но вся жизнь⁷. Свт. Василий пишет о справедливости и милости Божественного Суда воздаяния⁸. Однако приговор Судии не будет отменен – нет прощения тем, кто не раскаялся, а

¹ Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 157. Следует отметить, что учение о преобразении человеческого тела после воскресения возникло задолго до Василия Великого и является одним из основных аспектов христианского богословия.

² Свт. Василий Великий. Беседа на Псалом 33. Творения. М., 2008 Т. 1. С. 533.

³ Например, в Беседе на Псалом 7 // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 476. «сказано, что Господь судится имать со всякою плотию (Иер 25:31), то есть при исследовании жизни Господь Сам Себя подвергает суду всякого, и Свои заповеди противопоставляет делам грешников, в оправдание Свое приводя доказательство, что Он сделал все от Него требовавшееся ко спасению судимых, чтобы грешники, убедившись, сколь они виновны, во грехах, и приняв Божий суд, не без согласия терпели положенное на них наказание. Но слово “судить” имеет и иное значение, в котором Господь говорит: Царица Южская встанет на суд, и осудит род сей (Мф 12:42). О тех, которые отвращаются Божественного учения, не радят о чистоте нравов и совершенно отвергли вразумляющие учения мудрости, Господь говорит, что они по сравнению и сличению с их современниками, показавшими отличную ревность к добру, понесут тяжчайшее осуждение за не исполненное ими. А я думаю, что не все, облеченные в сие земное тело, одинаково будут судимы праведным Судией, потому что весьма различные внешние обстоятельства, встречающиеся с каждым из нас, сделают, что и суд над каждым будет различен. Или делает более тяжкими или облегчает наши грехи то, что от нас не зависит или стекается вокруг нас не по нашей воле».

⁴ С Ним будет судить и Святой Дух: «Во время ожидаемого явления Господня с небес Дух Святой будет не бездейственен, как думают иные но явится вместе и в день откровения Господня, в который станет судить вселенную по правде Блаженный и единый Сильный... Как же можно представить, чтобы Суд совершился без Святого Духа...» (Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 131.).

⁵ Свт. Василий Великий. Беседа на Псалом 33 // Творения. Т. 1. М., 2008. С. 538.

⁶ Довольно подробно об этом свт. Василий пишет в Беседе на Псалом 7, говоря о различии человеческих нравов, воспитания и других аспектов. Например, различается так суд над тем, кто сознательно отказавшись от веры в истинного Бога и впал в идолопоклонство и над тем, кто с детства был воспитан в идолопоклонстве родителями язычниками (см. Беседа на Псалом 7 // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 477.).

⁷ Свт. Василий Великий. Беседа 20, О смиренномудрии // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 1042.

⁸ Например, Нравственные правила // Творения. М., 2009 Т. 2. С. 19-20.: «Настоящее время есть время покаяния и отпущения грехов, а в будущем веке праведный суд воздаяния».

наказанию подлежит не только содеянное зло, но и несодеянное добро – они лишатся Св. Духа, души их навсегда (εξ το παντελς) будут находиться в отчуждении от Него: «Душа не рассекается пополам, потому что она вся и всецело приняла греховное мудрование и содействовала телу во зле. Рассечение сие есть отчуждение навсегда души от Духа»¹. От всех наказаний за грехи нет избавления после смерти², следует отметить, что и наказания же эти будут разного рода³. В мучениях грешников свт. Василий Великий усматривает не только душевные, но и телесные мучения.

Итогом всеобщего воскресения со Страшного Суда должна явиться награда праведников, согласно свт. Василию Великому, ожидает награда – восстановление в раю, дерзновение именовать Бога своим собственным Отцом: *«Духом Святым – восстановление (покат στασις) наше в рай, вступление в Небесное Царство, возвращение и сыноположение, дерзновение именовать Отцом своим Бога, соделываться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света...»*⁴.

В этом смысле (т.е. восстановления праведников в раю) апокатастасис является приемлемым для христианской богословской мысли и свт. Василий дает его правильное понимание и толкование, не расходящееся с традиционным. Можно говорить о том, что эсхатология Василия Великого находится в контексте Священного Писания и Предания Церкви и лишена отклонений от основных догматов христианства, так как речь идет именно о праведниках, в отличие от эсхатологии и понимания Апокалипсиса Оригеном. Очевидно, что богословская мысль неоднократно обращалась к проблеме Апокалипсиса, стремясь вариативно определить его содержание.

Киселева Г.Г.
СГУ им. Н.Г.Чернышевского

Этический аспект «страдания» в метафизике всеединства С.Л.Франка

Малые страдания выводят нас из себя,
великие же – возвращают нас самим себе.
Ж.П. Рихтер

Проблема страдания всегда волновала человечество, но особая актуализация её происходит в процессе становления религиозного и философского мировоззрений. Можно предположить, что это объясняется тем, что именно на уровне религиозного и философского сознания происходит

¹ Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 131.

² Свт. Василий Великий. Письмо 46, к падшей деве // Творения. М., 2009. Т. 2. С. 530-531.

³ Различие наказаний свт. Василий Великий наглядно иллюстрирует в Правилах, кратко изложенных в вопросах и ответах (см. Вопрос 267), приведем лишь заключительные слова: «много и мало быть битым означает не продолжение или окончание времени, но разность наказания». Следует отметить, что свт. Василий Великий довольно четко и ясно говорит о вечности мучений, не допуская каких-либо возможностей апокатастасиса в понимании Оригена.

⁴ Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Творения. М., 2008. Т. 1. С. 125-126.

глубинное осмысление духовно-нравственных состояний человека. Следует отметить, что, сопровождая человечество на протяжении всей истории, страдания как таковые воспринимались как явное и наиболее острое отражение окружающей объективной действительности. Наверное, поэтому они заняли особое место во многих вероучениях и философских системах.

Вполне понятно, что существуют многообразные определения понятия «страдание». Во многих случаях оно воспринимается как совокупность крайне неприятных, тягостных или мучительных ощущений живого существа, когда оно испытывает физический и эмоциональный дискомфорт, боль, стресс, муки. На уровне филологического и литературного творчества наблюдается уточнение понятия «страдание». Например, определение из словаря Ожегова гласит, что страдание – физическая или нравственная боль, мучение. Однако русский писатель Алексей Ремизов противопоставляет страдание как полезные или необходимые неприятности муке как бессмысленным неприятностям. Характеризуя страдание, А. Ремизов определяет его как состояние духовное, светносное и окрыляющее. В таком качестве оно преодолевает животное существование, приоткрывает дали Божии, возводит человека к Богу, дает надежду и укрепляет веру, побеждает отчаяние, раскрывает глубину души и единит людей в полуангельском братстве. Подобный подход развивает Ф. М. Достоевский, который в своих сочинениях проводит идею очистительного страдания. Чаще всего счастье и смысл жизни, по Достоевскому, достигается путем страданий. В творчестве русского мыслителя Л. Н. Толстого богатство личности проявляется на пути к смерти через обращение к другому, и путь этот сопровождается страданиями. Страх смерти преодолевается через любовь, побеждающую эгоизм.

На философском уровне можно выделить несколько направлений интерпретации страдания. Так в западноевропейской культуре существует философская традиция, идущая от Августина, к философии Б. Паскаля, С. Кьеркегора и далее, к экзистенциализму, в соответствии с которой предполагается рассматривать страдания человека как ценности, необходимые для выражения эмоциональной полноты бытия, прихода к высшему смыслу, понимаемому как соединение с Богом при сохранении сознания "Я". Страдание у Б. Паскаля, необходимое как шаг на пути к смерти, выступает как результат культивирования состояния тревоги, тоски, способствующих высокому трагедийному накалу души. Бесчувствие к смерти, побуждающее устранять из сознания любой намек на скорбь и страдание, понижает нравственный тонус самой жизни.

В свою очередь, определяя жизнь как бытие к смерти, С. Кьеркегор рассматривает страдание как проявление истинного отношения к жизни. И все же страдание, переходящее в отчаяние, понимаемое как осознание духом несамодостаточности своего бытия, может быть снято в надежде на единение с Богом за границами земного существования. Из всего этого можно заключить, что и Паскаль, и Кьеркегор, признавая страдания атрибутом земной жизни, все же допускают возможность избавления от него через милосердие Бога.

Тема страдания раскрывается и в русской религиозной философии. Характерным в этом отношении является подход Л. Карсавина. Так в "Поэме о смерти" он утверждает всеобщий характер страдания, которым пронизаны и жизнь, и смерть, и посмертное бытие. Философ говорит не только о страдании индивидуального "Я", но и о сострадании, то есть ощущении всего мира как страдающего тела. Следуя тем самым принципу соборности русской религиозной философской мысли, Л. Карсавин провозглашает страдание причастием мира и отвергает рационалистический оптимизм, признающий отсутствие страдания как благо¹.

Показательна в этом отношении посылка Н.С.Арсеньева к основной черте, которую он выделил как чувство снисхождения милосердного и спасающего Бога к безмерно ничтожному, безмерно недостойному «Я». В силу этого апостол Павел «захвачен», покорен Любовью Иисуса Христа. Таким образом, по мнению философа, вся философия жизни, весь смысл и мира, и жизни даны для христианского религиозного опыта в этом снисхождении, в добровольном отдании себя — в унижении и страдании даже до смерти — и в победе Божественной Любви, покоряющей нас².

Философ отмечает, что в христианском опыте это неразрывно связано с откровением «Славы Божией в лице Иисуса Христа»³, с Его безмерным отданием Себя, в прорыве Божественной Любви в Нем — до глубин страдания и смерти — и в прорыве в Нем победной Вечной Жизни в нашу жизнь и в историю и жизнь мира. Полнота раскрытия Любви Божией дана нам в «Сыне Его Любви»⁴.

Образ Иисуса Христа был близок и дорог С.Л. Франку в течение значительной части его сознательной жизни. Со временем, и особенно в последние годы его жизни, этот образ все более, все глубже стал входить в самый центр его религиозного опыта.

По мнению Франка (как и у Плотина, Паскаля и Августина), встречаем свидетельство об этом томлении, этой жажде («метафизической жажде») души и ее удовлетворении. Об этом говорит красноречивая страница в его последней книге. Это место вообще характерно для внутренней тональности, господствующей в книгах Франка. «...Несовершенство, конечность, неудовлетворительность моего собственного обладания тем глубинным верховным безусловно ценным началом бытия, которое имею в себе..., — пишет он, — очевидно свидетельствует о реальности превосходящей меня самого Абсолютной Личности, или абсолютной первоосновы личного начала. Достаточно мне сполна, до последней глубины осознать меня самого во всем моем своеобразии, как подлинную реальность, чтобы иметь достоверное восприятие Бога... Мы не могли бы сознавать свою недостаточность, нуждаться в Боге и искать Его, если бы мы сами не были отражением (хотя и умаленным)

¹ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти. Париж, 1932. С. 56-60.

² См.: Арсеньев Н.Л. Дары и встречи жизненного пути. Часть II. Глава IV. Франкфурт на Майне: Посев, 1974. С. 276-288.

³ Второе послание к Коринфянам. 4,6.

⁴ Послание к Колоссянам. 1,13.

того, что нам недостает и чего мы ищем. То, что вынуждает нас искать Бога вне нас, есть присутствие и действие Бога в нас»¹. Отсюда, следует, что человек спасается не только своим изначальным укоренением в Боге, но и прорывом, в историю и в жизнь отдающей — отдавшей Себя раз навсегда — Любви. Этот решающий факт со всей яркостью и побеждающей силой раскрылся С. Л. Франку в некоем религиозном переживании конца его жизни. Об этом рассказывает нам в своих воспоминаниях о С. Л. Франке его брат.

По этим воспоминаниям за несколько дней до кончины С. Л. Франка, он застал философа чем-то взволнованным и радостно удивленным. «Послушай, — сказал он мне, — я сегодня ночью пережил нечто очень необыкновенное, нечто очень удивительное. Я лежал и мучился и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа — одно и то же страдание»². В его страданиях он приобщился к какой-то Литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей ее точке он приобщился не только ко страданиям Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа. Земные формы вина и хлеба — ничто в сравнении с тем, что он имел, впад в блаженство. Как странно, что он пережил, замечает его брат, это вне всего того, о чем он всю жизнь размышлял. Из этих суждений видно, что мыслитель воспринимал свой духовный путь как покаяние. Таким образом, то мистическое состояние созерцательного знания, о котором говорил выше Н.С. Арсеньев, характеризовало духовный путь С.Л. Франка. Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что мирозозерцание философа из умиренно-созерцательного становится все более открытым и восприимчивым для трагического элемента в мире, для восприятия, усмотрения иррационального, отвратительного, казалось бы, безудержного проявления зла и страдания, хаоса и разрушения и видимого торжества злых сил в истории человечества и мира.

Очевидно, в связи с этим он все больше ощущает победную силу прорыва Божия в мир «в лице Иисуса Христа». Все более им чувствуется, что вся судьба мира связана с отдаением Себя всепрощающей, страдающей и покоряющей любовью в «Сыне любви Его»³. Это становится уже очевидным в книге С.Л. Франка «Свет во тьме», написанной в 1945 г., и в более ранней его книге «С нами Бог» (1941), но особенно в этих его последних переживаниях — в этом его предсмертном «видении» или откровении, или «мистической встрече» со страждущей и спасающей Любовью, встрече, о которой рассказывал его брат.

Неразрывно связывает С.Л. Франк свое восприятие страдания с созданным им онтологическим основанием, которое проявляется в двуединстве «Бог и Я», «Я- с – Богом» и, кроме того, в присоединяющемся третьем начале – «мир». Живой духовный опыт открывает конкретную реальность происходящего вторжения и вместе с тем несет ощущение трагизма состоявшегося вторжения. «И весь трагизм моего собственного бытия, — замечает философ, — вся смутность и непонятность для меня как меня самого,

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1956. С. 204.

² Зак Л.В. С.Л. Франк — мой брат // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 22–25.

³ Послание к Колоссянам. 1,13.

так и «Божества» и бытия или реальности вообще определены соучастием этого третьего начала»¹.

Обозначив в онтологическом основании складывающееся триединство «Бог, Я и мир», С.Л.Франк воспроизводит представляющуюся форму отношений между «Я и мир» в контексте антиномического познания. Это позволяет ему прийти к заключению, что «мир» не только индифферентен, нейтрален, равнодушен «... в отношении того, что нашему внутреннему самобытию в его глубочайшем, именно духовном корне открывается как различие между «добром» и «злом», между «правдой» и «неправдой», но и «полон зла» и, следовательно, «враждебен добру»².

«Через гармоническое, божественное всеединство бытия, — по представлению мыслителя, — проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия-бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое надтреснутое единство»³. В приведенном фрагменте философ не объясняет причину зла, так как с его точки зрения в объяснении зла кроется его оправдание, так комментирует цитату профессор В.П.Рожков. Показывая сложность страдания С.Л.Франк рассуждает о том, что «Я подчинен демонию мира, но вместе с тем вся демонию мира существует во мне. Само «вне» находится здесь «внутри»; внешний враг есть здесь внутренний враг, если я ему покоряюсь, и он берет меня в плен, то только потому, что я сам породил и вырастил его в себе»⁴. Интересно заметить здесь, что метафизически связь зла и страдания обнаруживается в распаде всеединства⁵. Но в то же время, как писал С.Л.Франк, «страдание есть ... движение возврата к реальности и в этом смысле уже есть подлинная реальность или благо, а не зло»⁶. Эта мысль перекликается с высказыванием Ж.П. Рихтера, взятым в качестве эпиграфа. Итак, страдание стремится преодолеть себя в движении возврата к реальности. Страдание, по ощущению Франка, следует перестрадать. Однако вопрос о том, как «перестрадать» страдание, остается открытым.

Купцова К.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

О природе символа

В настоящее время все больше возрастает интерес к исследованию природы символа. Вся жизнь человека наполнена символами. Любое его действие символично. Символичен весь мир, все пространство, окружающее человека. Символ является одним из важнейших элементов в познании и понимании окружающего мира. Особенно важным исследование символа

¹ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 513-514.

² Там же. С. 516.

³ Там же. С.533.

⁴ Там же. С.542.

⁵ См.: Рожков В.П. «Страдание» в метафизике всеединства С.Л.Франка // Философское наследие С.Л.Франка и современность. Саратов, 2008. С.127.

⁶ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С.550-551.

становится в современных условиях, когда происходит координальный перелом в понимании смысла и содержания уже существующей символики, а также радикальная переоценка ценностей. Подходы к исследованию природы символа очень многообразны. Изучением символа занимаются в самых различных областях познания – семиотике, лингвистике, культурологии, философии, психологии. Символы необходимы человеку в процессе духовных поисков для лучшего понимания существующей реальности и себя. Суть символа невозможно выразить в одном определении. Символ является скорее собирательным понятием, которое способно одновременно охватывать различные научные дисциплины и области человеческой жизни. Любые действия, события, явления, предметы могут стать символическими, когда наполняются каким-либо особым смыслом отличным от их собственного. Человек не просто живет в наполненном символами мире, а активно познает с их помощью мир и преобразовывает его в соответствии со своими ценностями.

В настоящее время символ трактуется с двух различных позиций: теоретической и метафизической. С точки зрения сторонников теоретической позиции символ – это знак. Семиотика или наука о знаках возникла в конце XIX века и сделала предметом своего исследования символ как особый вид знака. Изучение природы и функций символа в рамках семиотики связано с исследованиями Ч.С. Пирса, Ф. де Соссюра, Ч. Мориса, Р. Барта др. Ч. Пирс – один из основоположников семиотики – охарактеризовал в своих работах важнейшие семиотические понятия. Он создал классификацию знаков, выделив в отдельную группу знаки-символы, в которых означаемое и означающее связаны между собой произвольно неочевидно, т.е. как бы по предварительной договоренности. Например, дым означает, что где-то горит огонь, но символом при этом не является. В то время как дымовой сигнал, подаваемый терпящим бедствие кораблем – типичный символ. Таким образом, чтобы понять, что столб дыма – это просьба о помощи необходимо знать, что существует обычай подавать так сигнал бедствия. Пирс описывает символ как конвенциональный знак, или знак, зависящий от привычки. Любое обычное слово – пример символа. Само по себе слово не идентифицирует какую-либо вещь, но предполагает, что мы способны вообразить эту вещь благодаря ассоциациям. «Символы увеличиваются числом. Они развиваются из других знаков, в особенности иконических или смешанных знаков, разделяющих природу икон и смешанных символов»¹ – пишет Ч. Пирс. Он считает, что мы думаем только при помощи знаков. Знаки, которые мы создаем в уме, имеют смешанную природу. Символические составляющие этих знаков Пирс называет понятиями. Производятся новые символы посредством мыслей, включающих в себя понятия. Следовательно, новые символы могут вырастать только из символов.

Подробное изучение природы символа предпринял А.Ф. Лосев в своей работе «Проблема символа и реалистическое искусство»². В данной работе Лосев отличает символ от эмблемы, метафоры, аллегории и других смешанных

¹ Пирс Ч. С. Начала прагматизма. М.: Издательство МГУ, 2000.

² Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995.

понятий. Он представляет символ как социально-культурный знак, содержащий идею, постигаемую интуитивно и не выражаемую адекватно в словесных описаниях. Символ по Лосеву это отражение вещи. Каждый символ указывает на что-то, что выходит за пределы непосредственного содержания предмета. Выражение предмета всегда есть так или иначе его знак, следовательно, всякий символ предмета есть его знак. Например, хромота является знаком болезненного состояния ног у человека, символизируя при этом переживаемое им несчастье. Для того чтобы вещи или события стали символическими недостаточно просто показать их внешнюю сторону изобразив на бумаге или выразив словами, например, необходимо показать их внутреннюю жизнь. Именно это будет важнейшим компонентом в содержании символа, его основой передающей отражательно-смысловое содержание. Идея символа должна быть отличной от его непосредственного содержания, иначе он не будет являться символом. Называя какую-либо вещь, мы используем знак, однако Лосев утверждает, что всякое выражение предмета уже есть символ в зачаточной неразвитой форме. Итак, природа символа в работе А.Ф Лосева, как и в работах основоположников семиотики неразрывно связана со знаками.

Таким образом, мы доказали несомненную связь символа и знака. Но что же тайного скрывает в себе природа символа? Для этого нам необходимо рассмотреть точки зрения сторонников метафизической трактовки символа. Здесь невозможно оставить без внимания работы французского философа, крупнейшего западного исследователя сакральной символики XX столетия Р.Генона. Его авторитет в этой области неоспорим. Ни один из серьезных словарей по символике, ни одна мифологическая энциклопедия не обходится без ссылок на Р.Генона. В своих работах он характеризует современный мир как особую цивилизацию отличную от всех существовавших в истории. Главная особенность современной цивилизации – её сугубо материальный характер, отказ от опоры на религиозные и традиционные ценности, которые имели огромное значение в предшествующих цивилизациях. Исследование природы символа, таким образом, усложняется в условиях ориентации на материальные факторы и пренебрежения сакральной наукой. Книга «Символы священной науки»¹ занимает особое место среди работ Генона. В данной книге Генон рассматривает сакральный уровень эзотерической и религиозной символики. Основанием символики он считает связь всех уровней реальности – от природного до сверхъестественного. Вся Природа по Генону является символом сверхъестественной реальности. Символ и символическая реальность соотносятся друг с другом как проявленное и непроявленное, поэтому символ всегда должен стоять ниже той вещи, которую он символизирует. Больше всего Генона интересуют трансцендентные высшие законы, которые лежат в основании символики. Он считает, что символика является лучшим способом научения метафизическим и религиозным истинам, которые так безжалостно отталкивают наше сознание. Символика по сути своей синтетична, интуитивна. Тем самым она может составить опору

¹ Генон Р. Символы священной науки. М.: Беловодье Пресс, 2002. С. 18-19.

«интеллектуальной интуиции», которая находится выше разума. Генон считает недостаточным рассмотрение символики только со стороны человеческой, он предлагает постичь её значение со стороны божественной. Он приписывает символам «нечеловеческое» происхождение, характеризуя их как выражение воле Божественной воли. Наибольший интерес для Генона представляют два символа: символ Чаши Грааля и символ Сердца Иисусова. С анализа этих символов автор начинает свою книгу ими же и заканчивает. Сердце символизирует собой центр вселенского пространства. Другой символ, связанный с понятием сердца, это чаша Грааля. Во многих традициях чаша символизировала сердечный центр, через который проходит кровь и в котором сосредоточена жизнь человека. Этот символ, по мнению Генона неразрывно связан с сердцем Христа. Рассматривая другие символы и понятия священной науки, Генон соотносит их с этими двумя важнейшими символами. Таким образом, для исследования природы символа важно разглядеть во всех символах присутствие одного, связанного с центром мира и сердцем.

Ещё одна интереснейшая, на мой взгляд, теория, касающаяся природы символов, их анализа и интерпретации принадлежит швейцарскому психологу и философу К.Г. Юнгу¹. Он убежден, что символ имеет трансцендентную природу, а использование символов создает единение со священным. Этот процесс единения Юнг и называет «трансцендентной функцией», которая активизируется коллективными культурными символами и архетипами. Таинственная природа и неоднозначность значения символа способствуют активизации психических функций человека, что позволяет «бессознательному» менять сознательное отношение к ситуации. Юнг возлагает на символ особую функцию соединения сознательного и бессознательного. Следовательно, символ является как бы предварительным обозначением факта, который нам, по сути, еще неизвестен. Символ, по Юнгу имеет очень сложную природу, т.к. он состоит из данных, поставляемых всеми психическими функциями. Поэтому природа его ни рациональна, ни иррациональна. Символ может возникнуть только в высокоразвитом духе, но он также будет сочетать в себе и низменные примитивные компоненты. Символы являются проявлениями архетипов в этом мире, но они не идентичны архетипам, которые они представляют. Архетип у Юнга это психическая форма опыта, в то время как символ его конкретное проявление. Символы составляют своеобразный язык бессознательного, являясь выражением неведомого непознаваемого. Ярким примером передачи информации бессознательным посредством символов являются сны. В сновидениях символы открывают человеку священное и одновременно предохраняют от соприкосновения с энергией архетипов. Итак, исследование природы символов у Юнга неразрывно связано с исследованием психических функций человека, взаимодействием сознания и бессознательного, а также архетипами как психическими формами опыта.

¹ Юнг К.Г. Архетип и символ. Москва, 1991. С. 340.

Таким образом, мы провели сравнительный анализ взглядов различных исследователей на проблему природы символа. В результате этого было сделано условное подразделение зарубежных и отечественных мыслителей на две группы: считающих, что символ имеет трансцендентную природу и утверждающих знаковую природу символа. В поисках смысла своей жизни люди сейчас всё больше обращаются к своему прошлому, культурам древних цивилизаций, религии и при этом вновь сталкиваются с символами. Их изучение помогает добиться лучшего понимания между различными людьми, народами, цивилизациями. Все это определяет основополагающее положение символов в системе культуры и общества.

Рахметов Р.Р.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Религиоведческое образование: проблемы рисков

Религиоведческое образование, наравне с другими науками, подразумевает группу рисков. Условно их можно разделить на четыре группы:

- Риски, связанные с духовными поисками личности;
- Риски, связанные с проблемами самоопределения религиоведения в России;
- Риски, связанные с общественными и глобализационными процессами;
- Риски, связанные с методологическими проблемами изучения и преподавания курса.

Под рисками из первой группы следует подразумевать проблемы связанные с духовной природой религиоведческого образования. Несмотря на то, что религиоведение, в отличие от теологии и богословия, не требует, чтобы специалист в этой области был верующим человеком, фактор трансформации сознания под влиянием духовных традиций остается.

Религиоведение требует обширное сопоставление и изучение религиозных течений. Неопытный в вопросах религии студент рискует попасть под влияние нетрадиционных религиозных течений, несущих деструктивные последствия для социальной, физической и психической составляющей человеческого бытия. Принадлежность к некоторым сектам, особенно проникнутым нетерпимостью, изуверством и фанатизмом, а также к таким, в которых религиозный культ соединяется с сильным душевным возбуждением, доходящим до экстаза, способствует к развитию душевных заболеваний¹.

Для студентов, определившихся со своими религиозными взглядами, возникает проблема другого рода. Религиозность может являться причиной душевного дискомфорта при конфликтах с представителями иного мышления, поскольку характеризуется твердой верой. Здесь речь идет не сколько об антирелигиозных настроениях, скорее о межконфессиональных спорах.

¹ Пашковский В.Э. Особенности соматических расстройств, возникших под воздействием культовой травмы // II Клинические павловские чтения: Сб. работ., СПб.: Петрополис, 2001, Вып. 2. С. 36-37.

Разногласия в вопросах вероучения приводят к внутренней напряженности, вызванной шоком от того, что верующий до обучения на религиозноведческом отделении в большинстве случаев не имел опыта межконфессионального и межрелигиозного общения.

Другим риском для исследователя религии может стать желание противостоять религиозным течениям, деноминациям и другим формам, которые вызывают неприязнь конкретного верующего, используя сектоведческие методы. В случае если такой возможности нет, желание становится навязчивым и нереализованный замысел создает угрозу развития недоверия к окружающим, когда человек пытается обнаружить представителей «сектантской» религиозной группы в городе. Все это усугубляется чувством бессилия против распространения чуждого мышления. Религия сама по себе не имеет влияния на душевные заболевания, но религиозный фанатизм и суеверия служат нередко причинами душевных болезней¹. Одной из причин возникновения фанатизма у личности является недостаток рефлексии догматических установок, что приводит к сужению мировоззренческих принципов и соответственно крайне негативному отношению к взглядам, расходящимся с его религиозными воззрениями².

Во многом проблемы первой группы зависят от близкого окружения религиоведа, которое формирует ориентиры для его будущей деятельности в сфере изучения религии.

Вторая группа рисков тесно связана с сегодняшним положением религиоведения. По-прежнему остро стоит вопрос о самоопределении религиоведческой науки, поскольку на сегодняшнем этапе существования критики религиоведения приходят к выводу о том, что науку в Российском ученом сообществе с трудом можно представить как целостную и самодостаточную. В то время как за рубежом религиоведение представляет собой самостоятельную дисциплину, в России же является частью философских наук³. Причиной этому может служить разногласия внутри сообщества, в результате чего отсутствует единая парадигма, которая бы объединила исследователей.

На различных конференциях религиоведы по-прежнему не могут найти взаимопонимания, разделяясь на отдельные течения. Однако некоторые шаги к консолидации уже сделаны, пусть даже нерешительные. Во-первых, это – отделение от сектоведения и теологического дискурса в пользу более независимого от предубеждений изучения религии. Во-вторых, наблюдается тенденция к организации сообщества, имеющая определенные успехи. В-третьих, обнадеживающие результаты в достижении западного уровня компетентности по вопросам религиоведения.

¹ Пашковский В.Э. Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями: Краткое руководство для врачей, СПб.: Издательский дом СПбМАПО, 2006. С. 15.

² Ким В. В. Некоторые аспекты формирования фанатизма: на примере религий // Международный сборник научных трудов. Вып. 10. ВолгГТУ. Волгоград, 2006. С. 29-35.

³ Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Моск. ун-та, Сер. 7, Философия, 2009, № 1. С. 90–106.

Третья группа имеет отношение к современному обществу, а также связанными с ним явлениями. Здесь риск приобретает двоякую природу. С одной стороны, деструктивные религиозные течения несут угрозу людям, так что религиоведам необходимо нести знания, которые помогут обезопасить личность от неправильного выбора. С другой стороны, общественности малоинтересны результаты исследований религиоведческой науки (лекции по истории вероучений в университетах воспринимаются относительно небольшой группой лиц), предпочитая индифферентное отношение к актуальным вопросам религии, пока не произойдут скандальные события с участием этнических групп.

Здесь прослеживается ситуация, когда потенциальные проблемы отдельного индивида мало кого интересуют. Причина этому – тенденция все большего ухода от общинного строя, начавшаяся столетия назад, и приводящая все к большей дезинтеграции. В основе всего этого лежит процесс глобализации, который, по сути, приводит к размыванию целого спектра границ. Именно поэтому, в некоторых случаях целесообразно рассматривать аспекты общества и глобализации неразрывно друг от друга.

Религиоведение, направленное на сферу духовной деятельности человека, участвует в процессах глобализации, что заключается в улучшении взаимопонимания между культурами. Посредством изучения мифологических и религиозных основ в сознании, а также культурного элемента появляется возможность понимания между народами. Для примера можно привести Европу, во многом имеющую Христианское сознание, и Индию с особым восточным колоритом. Зная те или иные особенности, берущие начало в религии, можно построить продуктивный диалог.

Однако, существует проблема: религиоведение рискует померкнуть на фоне экономических аспектов глобализации, таких как транснациональные компании и распределение ресурсов, и фактора распространения интернациональной массовой культуры. Этот риск усиливается тем, что современность стремится отказаться от традиций, как пережитков прошлого, среди которых находится религия. Здесь проявляется секуляризация, постепенный процесс которой начался несколько столетий назад. На сегодняшний день термин употребляется в значении явления, в ходе которого происходит утрата религиозного фактора при трактовке символов в культуре¹.

По мере того, как религия все меньше и меньше оказывает воздействие на жизнь человека, ее контролирующая, объединяющая и регулирующая функции в обществе падают. На глобальном уровне это проявляется в том, что политика, искусство, и другие области освобождаются от влияния религиозного, которое все больше отходит в сферу личного. На уровне индивида теряют значение обряды, обязанности по отношению к религиозным обычаям, с нарастанием безразличия к религиозным институтам². Хотя, некоторые исследователи

¹ Ерышев А.А. Религиоведение: Учеб. пособие, К.: МАУП, 2003. С. 234.

² Там же. С. 235-236

приходят к выводу, что религия наоборот, расширяет свое влияние как на уровне индивида, так и на мировом уровне.

В любом случае, гуманитарные науки пока не могут доказать возможность полного отказа от религии.

Не меньшей проблемой остаются методы изучения и преподавания курса. Риск возникает еще на стадии набора абитуриентов. Так, Единый Государственный Экзамен приводит к тому, что отпадает возможность проверить творческие способности тех, кто поступает на специальность. Помимо этого абитуриенты не всегда отдают себе отчет в том, чем будут заниматься на том ином направлении. Результатом этого может стать отсутствие интереса к предмету изучения. На пространстве Саратовского Государственного Университета примером может служить то, что половина студентов специальности "религиоведение", поступивших в 2009 году, уже ко второму курсу были отчислены. Этот факт как нельзя лучше иллюстрирует проблему с теми, кто попал на специальность случайно, не отдавая себе отчета о будущей деятельности.

Частично риск зачисление «случайных людей» снимает проведение религиоведческой олимпиады. На ней свои способности демонстрируют те, кто могут подойти для обучения в рамках религиоведческой науки. День открытых дверей, который проводится каждый год для будущих выпускников школ и их родителей, позволяет лучше объяснить специальности и направленности факультета, среди которых есть религиоведение. Эти меры полностью не исключают зачисление неподходящих абитуриентов, но ограничение на подачу документов только на три специальности изменило ситуацию в лучшую сторону, поскольку теперь поступающие тщательно обдумывают перспективы.

В процессе обучения возникают проблемы, причиной которых является тенденция к компьютеризации. В первую очередь создаются предпосылки к шаблонности, унификации сознания, что недопустимо для студентов гуманитарных специальностей.¹ При подготовке к семинарам используются статьи из сети интернет вместо обширного набора качественной литературы. Такой подход исключает плюрализм мышления и возможность анализировать глубокое смысловое содержание. При этом нельзя говорить о строго отрицательном характере компьютеризации образования, поскольку информация стала более доступной. Однако преобладание информационной подачи над рефлексией создает риски для формирования мышления, не рекомендуемого для религиоведческой работы. О духовном вреде отсутствия критического осмысления религиозных направлений говорилось в описании первой группы рисков.

Таким образом, преподавателю, работающему в высшей школе необходимо найти баланс между традиционными и инновационными методами получения информации, попутно формируя у студентов способность и стремление к рефлексии.

¹ Коломин Ю.Н. Персональный компьютер как фактор современной жизни и техническое средство обучения. Саратов, 2006. С. 25-27.

В заключение можно сказать, что предотвращение различных рисков должно проводиться совместными усилиями как научных сотрудников, так и самих студентов. Проблемы из первой группы решаемы посредством активной работы куратора с подопечными и формированием религиозной культуры. Самоопределение во многом зависит от работы общероссийского религиоведческого научного сообщества. Вопросы методологии предстоит еще долгое время разрабатывать на различных уровнях и с учетом множества нюансов. Можно считать, что научное будущее религиоведения не безнадежно.

Сапунова Т.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

«Страсти человеческие» в учениях Нила Сорского и Аввы Дорофея

Проблема сущности человека является ключевой и для философского, и для религиозного мировоззрения. В контексте русской православной религиозной традиции человек воспринимается как творение Божие, созданное по образу и подобию своего Творца. Жизнь в раю и наслаждения вечные ждали наследника всех благ, но человек ослушался Бога и преступил заповедь. Так был совершен первый (первородный) грех, который путем естественного рождения перешел на все человечество и повлек за собой скорби, болезни и смерть, став началом для последующих падений.

Тема грехопадения – одна из центральных тем в религиозной философской мысли. Этот факт основывается на установке сознания и определяется, как проникновение во все существо человека. Худые наклонности, рождаясь в чувственности – стремлением к приятным ощущениям и к роскоши, в сердце – желанием наслаждаться без рассуждения, в разуме – мечтанием горделивого многоведения, увлекают за собой. И если не бороться с ними, то наступает смерть, смерть вечная. Поэтому богословы уподобляют жизнь полю брани, где идут жестокие беспощадные бои за человеческую душу.

Те, кто прошел через терния искушений, научились очень внимательно наблюдать за каждым волнением своей души и бороться со своими врагами – лукавыми помыслами. Ведь если не препятствовать им, они постепенно могут перерасти в страсти.

Многих богословов волновала проблема человеческих страстей, яркими примерами ревнителей чистоты душевной и телесной стали такие святые отцы, как Нил Сорский и Авва Дорофей. Они не только проявили свою способность к самосовершенствованию, но и душеполезными поучениями наставляли людей, помогая им избавиться от страстей.

Страсть в переводе с греческого означает сильное желание чего-либо запрещенного, страдание, мучение, болезнь. Все эти определения подходят к различению пяти стадий страстей, выделенных Нилом Сорским. Страсть начинается с простого помысла или образа, в сердце вносимого и уму являющегося – прилога. По мнению отцов церкви, он не заслуживает внимания до того времени, пока человек не заметив его не начнет собеседование с ним,

по страсти или бесстрастно, то есть обдумывания принесенной мысли. Эта вторая стадия страсти называется сочетанием. Сочетание, также как и прилог не является греховным, однако, все-таки необходимо внимательно следить за собой, ведь именно с этого момента начинается стадия сосложения – склонение души к явившемуся помыслу или образу, который, соединяясь с волей человека, постепенно пленяет разум и порабощает сердце. Страдание и мучение настает тогда; это становится губительным для доброго устройства души человеческой. «Долгое время гнездясь в душе, как бы в нрав ее от навыка обращается; впоследствии страстью увлекается [человек] произвольно и сам собою, [и та] обуревают [его] постоянно страстными помыслами, от врага влагаемыми, утвердившись от сочетания и частого собеседования и обратившись в обычай от многого увлечения помыслами и мечтаниями»¹, – так о страстях говорит Нил Сорский.

Таким образом, человек может впасть в многочисленные грехи из-за простого помысла. Существуют различные способы борьбы, которыми можно одержать победу над ними: необходимо молиться против помыслов, противоречить им, уничижать и отгонять их. Верный путь избавления от страстей – очищение посредством святых заповедей, а для этого необходимо сердечное сокрушение и приобретение добродетели.

Итак, через сокрушение сердечное человек делается послушным заповедям, освобождается от зла, приобретает добродетели и притом восходит в покой свой. Но живя в мире, очень трудно совершать добродетели, и, желающие приблизиться к Богу выбрали себе особенный образ жизни, особенный порядок провождения времени, – словом, монашеское житие, и начали убегать от мира и жить в пустынях, подвизаясь в постах, в бдениях.

Отцы церкви выделяют восемь главных страстей, от которых рождаются все остальные страстные помыслы: 1) чревообъядения, 2) блудные, 3) сребролюбия, 4) гнева, 5) печали, 6) уныния, 7) тщеславия, 8) гордости. В своих поучениях Нил Сорский и авва Дорофей характеризуют каждую страсть и дают советы как бороться с ней.

Помысел чревообъядения и чревоугодия делает человека преданным не Богу, а своим плотским потребностям. В Священном Писании об этом говорится: Смотрите же собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством (Лк. 21, 34). Для борьбы с ними нужно иметь умеренность в пище: при этом каждый устанавливает себе свою норму сам, согласно своим телесным силам.

Велик подвиг против блудного духа, из-за того, что включает в себя двоякую брань – в душе и теле. Потому всегда подобает усердствовать, соблюдать свое сердце бодро и трезвенно, не забывая об образе Божьем в человеке. Целомудрие же и чистота должны проявляться не только во внешней жизни, но и в духовной, внутренней, когда чист бывает от скверных помыслов.

¹ Преподобный Нил Сорский Устав о скитской жизни, издательство Ново-Тихвинского женского монастыря. Екатеринбург, 2002. С. 19-20.

Корнем всех зол (1Тим.6,10), называет апостол Павел сребролюбие, потому что оно является источником навязчивого стремления к земному: к приобретению материальных благ, к любостыжанию. Подлинным избавлением от этой страсти является не только сам факт отказа от имуществ, но и нестяжание в целом.

Заповедь о любви к ближнему, по мнению святых отцов, должна быть определяющей в отношениях со всеми людьми. Здесь подразумевается полное отсутствие негативных чувств и их проявления в словах и делах. Одним из таких чувств является гнев. И единственным способом избавиться от него – это научиться смирению. «Желающий найти истинное смирение и покой душе своей пусть научится смиренномудрию и увидит, что в нём всякая радость и всякая слава и весь покой»¹, – советует Авва Дорофей. «Как корабль нельзя построить без гвоздей, так и спастись нельзя без смиренномудрия», – говорит он.

Обратим внимание на другие человеческие пороки, затмевающие добродетель. Согласно толкованию Нила Сорского печаль вводит человека в уныние, а потом и в крайнюю степень отчаяния, которое делает душу пустой и унылой, некрепкой, нетерпеливой и ленивой к молитве и чтению.

Высокомерие и гордыня порождается тщеславием. Сам Господь сказал о нем: «ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23,12). Что же говорить о высокомерии же и гордыне? Хотя и различаются они именами, но имеют один смысл и называются отцами величанием, надменностью, кичением и по-иному².

Авва Дорофей помимо выше упомянутых страстей указывает на дерзость, как на одну из самых опасных, поскольку та является «матерью всех страстей».

В его видении дерзость имеет много воплощений в разных формах, и какими бы они не были, происходит потеря контроля над собой в духовном и физическом плане. От дерзости иной впадает в празднословие, говорит мирское, делает смешное и побуждает других к непристойному смеху. Дерзость и то, когда кто прикоснется другого без нужды, когда поднимет руку на кого-либо смеющегося, толкает кого-нибудь, вырвет у него что-нибудь из рук, бесстыдно смотрит на кого-нибудь: всё это делает дерзость, всё это происходит от того, что в душе нет страха Божия, и от сего человек мало-помалу приходит и в совершенное нерадение³. Поэтому необходимо внимать себе всегда и охранять себя от этого, чтобы не подвергнуться искушению.

Авва Дорофей считает, что хорошим помощником в деле спасения может стать совесть – глас Божий в человеке; помысел, который просвещает ум и показывает ему, что есть доброе, а что злое. В противном случае совесть начинает обличать человека, принося ему душевные страдания, степень силы которых зависит от его греховности. Поэтому святые старались стать бесстрастными и стремились своей смиренною жизнью соединиться с Богом.

¹ Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания. М., 2000. С. 4.

² Преподобный Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Екатеринбург, 2002. С. 57.

³ Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания. М., 2000. С. 65.

Многие богословы говорили о блюдении помыслов, о борьбе с ними; говорили, но каждый по-своему, однако, одинаково восприняв слова Господа Иисуса Христа: «От сердца исходят помышления злые и оскверняют человека» (Мф. 15, 19-20). По-своему рассказали об этом и вышеупомянутые отцы церкви. Теперь сравним и проанализируем их основные позиции учений. Нил Сорский в «Уставе о скитской жизни» очень четко выделяет пять стадий страстей и дает руководство по борьбе с ними, уделяя особое внимание восьми основным лукавым помыслам. Обращаясь к братии, он считает, что победа в брани должна осуществляться посредством молитвы, памяти смертной и Страшном Суде. Авва Дорофей же в своем «Поучении» с пастырской внимательностью подмечает все тонкости душевного состояния людей и, прибегая к богословским понятиям о страхе Божьем, о смиренномудрии, на житейских примерах показывает, как нужно поступать в тех или иных жизненных ситуациях, причем, он, также считает молитву – неотъемлемой частью хранения ума.

Подводя итоги, можно сказать о том, что существуют различные подходы к рассмотрению данной проблемы. Проведенные исследование показывает, что Нил Сорский и Авва Дорофей внесли значительный вклад в её углубленное изучение с позиций религиозных этических ценностей.

Синицына У.П.

Казанский (Приволжский) Федеральный Университет

Проблема соотношения религии и нравственности в учении Л.Н.Толстого

Вопрос о том, в каких отношениях между собой находятся религия и нравственность, возникает достаточно давно и имеет интересную историю. Проблема взаимообусловленности морали и религиозной веры, их соотношения ставится уже в античности и на протяжении всего развития человеческой цивилизации ее решали по-разному. В данной статье мы хотим обратиться к наследию русского писателя и мыслителя Льва Николаевича Толстого и посмотреть, как у него решается данная проблема.

Льва Николаевича часто называют моралистом и это не случайно. Мораль и нравственность писатель возводил в ранг главнейших человеческих ценностей. В нравственном совершенствовании он видел единственный способ существования. Каждый должен культивировать в себе самые лучшие стороны человеческой личности. Толстой призывал к исполнению заповеди любви, которая фактически становится краеугольным камнем в этической системе писателя. Любовь – источник всех чувств согласно взглядам Льва Николаевича, она есть «лучшее, самое сообразное с общечеловеческой жизнью спасение от памяти о себе»¹. Непротивление злу силой, требование мирного существования человечества, борьбы с тщеславием, гордыней, гневом запрет на

¹ Толстой Л.Н. Дневники 1874-1894, М., 1985. С. 200.

лжесвидетельства, клятвы, разврат, пьянство, призыв к здоровому образу жизни, к уважению, любви, добру – все это придает учению Толстого очень яркую нравственно-этическую окрашенность. Нравственное совершенствование Лев Николаевич видит главным условием изменения человеческой жизни.

Учение Льва Толстого оценивается исследователями неоднозначно – некоторые характеризуют его как философскую систему, другие видят в нем новую религию, третьи – свод нравственно-этических предписаний. Религии у Льва Николаевича уделяется большое внимание – она дает ответ на вопрос о смысле и цели жизни, следовательно, наделяется статусом смыслообразующего компонента человеческого бытия. Религиозная вера не просто становится центральным аспектом в учении Толстого, но и утверждается как необходимая для каждого разумного человека. Однако, она не понимается как поклонение различным божествам, или как нечто, что вызвано страхом перед природными явлениями, их одушевлением, не зависит от степени образованности и просвещенности людей, – прежде всего, религия устанавливает отношение человека к Богу, малого к большому, личности к миру. Подобных отношений человека к миру Толстой выделяет три: личное, общественное и христианское. Последнее (Божеское) мыслитель признает как наивысшее и наиправильнейшее из всех им приведенных типов. Однако человек религиозен всегда, так как неизбежно руководствуется одним из трех перечисленных отношений, которым соответствуют определенные религии. Таким образом, согласно воззрению Льва Николаевича человек априорно придерживается религиозного мировоззрения, иначе он просто не может существовать. В своей работе «Религия и нравственность» граф Толстой пишет: «Человек без религии, то есть без какого-либо отношения к миру, так же невозможен, как человек без сердца. Он может не знать, что у него есть религия, как может человек не знать того, что у него есть сердце; но как без религии, так и без сердца человек не может существовать»¹.

Религия является тем, что задает направление для интеллектуальной деятельности, становится предпосылкой познания. Ни философия, ни наука не могут существовать без религии, так необходимо опираются на те положения, которые установлены ей, касаются только той сферы вопросов, которые она непосредственно ставит, которые входят в описываемую ею область. С точки зрения Льва Толстого, религия изначально есть то, что, безусловно, выше любой другой сферы жизни, так как она не требует специальных знаний, умений, следовательно, доступна всем, и является неотъемлемой частью бытия любого человека. Напомним, что русский писатель нашел выход из своего духовного кризиса именно в религиозной вере, полагающей смысл и цель в жизни, дающей необходимые ориентиры. Именно такой Лев Толстой увидел религию в народной среде, где несмотря на каждодневный тяжелый труд, на все лишения выпадавшие на долю крестьян, они, тем не менее, не теряли желания жить и трудиться, четко видели смысл своего существования,

¹ Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. М., 1992. С.186

который, с точки зрения мыслителя, определялся с помощью религиозной веры. Неграмотность не является препятствием на пути к постижению истины и цели собственного бытия, так как то, чему учит религия в сущности есть естественное, разумное понимание мира и себя, которое не может быть противно человеческой мысли, разумению.

Важным моментом в учении Толстого является утверждение общности всех религий. Он снимает их формальное различие, которое видит в обрядовой, культовой, догматической области и сводит все вероисповедания к единому сущностному знаменателю. Говоря о одинаковости исходных посылок, лежащих в основе любой религиозной системы, Толстой подходит к проблеме нравственности и ее соотносительности с религией.

Религия каждая в отдельности и религии вообще, как нечто единое и общее призвана, согласно взглядам русского мыслителя «определяет отношение человека к Богу, как части к целому; из этого отношения выводит назначение человека, состоящее в увеличении в себе божественного свойства; назначение же человека выводит практические правила из правила: поступать с другими, как хочешь, чтобы поступали с тобою»¹ С этого момента мы встречаемся с религией не просто устанавливающей отношение в между человеком и Богом, но и в системе «человек-человек», следовательно, вступаем в пространство «земной морали». Исходя из представлений Льва Толстого, нравственность необходимо коренится в религии, имплицитно в ней заключена. Вне религиозной морали быть не может-делает вывод писатель. Однако, если мы обратимся еще раз к вопросу о том, что Толстой понимал под религией, то заметим, что она у него практически всецело сведена к нравственной стороне жизни, нравственным предписаниям. Говоря об общих посылаках и предписаниях во всех вероисповеданиях, которые составляют некую общую религию, русский писатель прежде всего говорит об нравственных требованиях выдвигаемые этими религиозными системами, которые учат нас доброму существованию в пространстве «человек-человек».

Грех у Толстого трактуется именно с точки зрения нарушения морали. В качестве таковых он упоминает телугодничество, нарушение принципа любви к человеку, уважения, гнев, недоброжелательство, сладострастие, месть, ненависть, телесную праздность, использование труда другого человека. Таким образом, грех – понятие, относящееся к области религиозной жизни, и определяющее отношение, прежде всего, человека с Богом, у русского писателя и мыслителя характеризует, в большей степени, сферу человеческих взаимоотношений и несет оттенок нравственно-этический нежели религиозный.

Поэтому можно поставить вопрос о том насколько правомерно говорить о зависимости нравственности от религии в учении Толстого, когда сама религия у мыслителя максимально редуцирована к нравственности?

Нравственность в учении Толстого скорее не вытекает из религии, не является ее следствием, а смыкается с ней. Здесь очень сложно выстроить какую-либо систему подчинения. Об очень тонкой и прозрачной границе между

¹ Там же. С. 183.

религией и нравственностью можно судить на основе суждений писателя об этих сторонах человеческого бытия. Интересно, что у Льва Николаевича и религия, и нравственности обладают очень схожими атрибутами. К примеру, обе они тесно связаны с анархизмом. Любая истинная религия, нравственность, так или иначе, ведут к нарушению существовавшего некогда порядка в обществе. «Всякое нарушение существующих порядков, каковы были не только нарушения Христом и его учениками порядков римской провинции, но нарушение теперешних порядков человеком, который откажется от участия в суде, в военной службе, в уплате податей, употребляемых на военные приготовления, будет не только не противно нравственности, но необходимым условием проявления ее»¹ – пишет Л.Н.Толстой. У Льва Николаевича нравственность и религия даже в своих сущностных характеристиках максимально приближены друг к другу и имеют схожие пути проявления. Безусловно, Толстой-мыслитель сохраняет некоторый минимум, который не позволяет нам говорить об окончательном соединении религии и нравственности, их абсолютном тождестве, однако, выстраивать иерархическую зависимость между ними, мы считаем, некорректным.

Шашкина Г.О.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Трансцендентальный солипсизм в различных духовных традициях

Прежде всего, следует сказать о том, что подразумевается под словосочетанием трансцендентальный солипсизм. По словам Е.А. Торчинова, это учение, утверждающее, что «поистине существует только одно абсолютное сознание, иллюзорно являющее себя себе самому в виде множества эмпирических субъектов-сознаний с коррелирующими им переживаниями “внешнего” мира»².

Почти все существующие религиозные традиции в своих учениях постулируют реальное существование окружающего мира, его объективность. Все, кроме буддизма. Для буддиста весь мир и его составные части – иллюзия, порождение омраченного сознания. И если одни школы Махаяны считают иллюзорными только внешние объекты, а сознание реальным, то другие утверждают иллюзорность самого индивидуального сознания.

Хотя во всех буддийских школах отрицается существование индивидуальной субстанциальной души, как корня всех иллюзий и привязанностей, однако обычно умалчивается об Атмане как едином и абсолютном сверхэмпирическом Я всех существ, поскольку эта область не метафизических рассуждений, а скорее йогического опыта. Всё же существовало и существует несколько направлений буддизма, дающие

¹ Там же. С.189.

² Торчинов Е.А. Учение о "Я" и личности в классическом индийском буддизме // История философии: проблемы и темы: К 60-летию проф. Ю. В. Перова. СПб., 2001. С. 303.

отличный ответ на этот вопрос. Как ни странно, их рассуждения отталкивались от проблемы солипсизма.

В самом буддийском учении нет оснований для сомнений в существовании других субъектов, поскольку в нём утверждалось существование множества миров с различными живыми существами, ввергнутыми в круговорот сансары.

В школе же йогачара (другие названия Виджнянавада, Читтаматра), провозгласившей принцип “только сознания” или “только лишь психического”, поднялась проблема существования чужого сознания. «Если тела других людей, подобно прочим воспринимаемым объектам, тождественны восприятиям субъекта, то стоит ли за этими телами другой психический субъект, отличный от воспринимающего?»¹ Сначала Дхармакирти в трактате “Сантанантара сиддхи” доказал существование других живых существ на уровне только относительной истины, поскольку нельзя никоим образом отрицать тот факт, что в сознании воспринимаемого не происходит актов, определяющих действия других существ (отрицание правомерности философского солипсизма).

Затем Ратнакирти в трактате “Сантанантара душана” доказывает, что множественность сознаний-континуумов не существует на абсолютном уровне. Согласно учению йогачары, достоверное знание можно получить только из чувственного восприятия единичного, а все мыслительные выводы и заключения – условны, то есть относительно реальны. Таким образом, получается, что согласно нашему опыту мы можем признать лишь относительное существование сознания у других живых существ.

Далее подобное учение развивается в концепции **Татхагатагарбхи**. Если в одном значении Татхагатагарбха понимается как “зародыш” Будды во всех живых существах, как используемая или неиспользуемая потенция достижения состояния Будды, то в другом значении Татхагатагарбха понимается как особая сущность, “природа Будды”, которой обладают без исключения все живые существа. Отсюда разница в практиках, направленных на достижение нирваны. Методы, используемые в Хиньяне и многих школах Махаяны, направлены на очищение кармы, приобретение благих заслуг, лучшее перерождение в следующей жизни, с тем, чтобы в живом существе постепенно реализовывался этот “зародыш” Будды. Школы же чань- и дзэн-буддизма, утверждая, что все живые существа уже есть Будды, используют практики, направленные на скорейшее пробуждение. Человек должен пробудить в себе “природу Будды”, которая уже в нём заложена, стоит только её осознать. Стать Буддой можно уже в этом воплощении, “здесь и сейчас” в акте непосредственного интуитивного восприятия истины. Истина передаётся без всяких посредников, она не нуждается в словах и наставлениях, отсюда отрицание чань-буддизмом авторитета текстов, обрядов. Главная ценность – личный опыт. Истина и Будда всегда с тобой, они – вокруг тебя и внутри тебя, надо только уметь их найти, увидеть и понять.

¹ Там же. С. 302.

В этой интерпретации Татхагатагарбхи как “природы Будды”, вместилища «Татхагатагарбха есть не что иное, как синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого, или абсолютного Ума (экачитта), порождающего как сансару, так и нирвану и являющегося субстратом и того, и другого»¹. И действительно, если все живые существа обладают “природой Будды”, то ничего другого кроме неё реально не существует, а является иллюзией. Школы чань-буддизма говорят о пустотности (шуньята) всех явлений, но в то же время, Абсолютная Реальность пуста для нас лишь в силу своей трансцендентности, неопишуемости для нашего сознания. Этот Ум присутствует в живых существах как Татхагатагарбха, то есть как “природа Будды”.

Удивительно, что подобные предположения можно обнаружить в других эзотерических традициях.

В брахманистской адвайта-веданте или Шри Шанкарачарья, как и в чань-буддизме, полностью отрицается ценность богослужений, ритуалов, обетов, жертвоприношений, умственных теоретизирований и пр. Благодетель, очищение кармы, богослужение не являются средством Освобождения. Обладателем истинного знания и истинного бессмертия может стать только тот, кто осознал высшую Реальность, совершил Самоосознание.

В адвайта-веданте «человеческая Душа (дживатма) полностью тождественна высшей Душе (т.е. Атману-Брахману). Всё, что не есть Атман-Брахман – абсолютно нереально»². Хотя человеческая Душа по своей сути неотлична от Брахмана, она из-за неведения (авидьи) не осознаёт это.

Адвайта-веданта выдвигает концепцию бесконечного, неопределённого Абсолюта (Парабрахмана), проявляющегося во всех конечных формах бытия. Эта Реальность – причина, исток существования всего. Она не может быть описана как существующая или несуществующая, личная или безличная. Но Шанкара склоняется к мысли, что Абсолютное бытие есть сознание, поскольку Оно способно к Самообнаружению.

Шанкара, вслед за буддистами, объявляет весь мир плодом иллюзии, сном, видимостью-кажимостью. «Невежда принимает видимость мира за реальность; но мудр тот, кто может просмотреть насквозь эту видимость, не найдя в ней ничего, кроме непроявленного трансцендентного Бога, Парабрахмана, — единой Реальности, скрытой за этой иллюзорной кажимостью»³.

Эта Реальность едина, то есть лишена множественности. Это объясняется при помощи таких примеров: «Подобно тому, как различные золотые изделия являются в действительности тем же золотом, которое представляет собой их единственную реальную субстанцию, а их различные названия и формы, которые делают их по видимости многими,— это лишь эфемерные словесные

¹ Там же. С. 306.

² Чаттерджи С., Датта Д. Философия Адвайта-веданты или Шри Шанкарачарья // <http://www.advaita.org/item/000001/?id=55>

³ Там же.

различия, – так и все объекты вообще — это то же самое, что Реальность, а их различия — чисто словесные»¹.

«Всё есть Брахман» (Сарвам кхалв идам Брахма), а материя и ум не являются независимыми реальностями, но коренятся в том же Брахмане. “Я” человека тождественно “Я” всех существ и, следовательно, Богу, Брахману. Самопознания осуществляется с помощью йогического контроля над “самостью” и сосредоточения-медитации.

Целью **суфийской** практики также является постижение и осуществление Истины. Видение высшей Реальности доступно лишь тому, кто стал совершенен, растворив своё(частичное) сознание в Целом.

« Если уподобить целое Океану, а часть – капле, то, как скажет суфий, невозможно лицезреть Океан глазами капли. Лишь тогда, когда капля станет одним целым с Океаном, она сможет увидеть Океан глазами Океана»².

В суфизме также отрицается религиозный путь, аскетизм, философствование. Постижение Истины возможно лишь при помощи видения сердцем, через прозрение и духовное озарение. Суфий должен “отсечь голову своей самости”, отказаться от веры и привязанности к своему ограниченному существованию. Став единым с Реальностью, совершенные суфии освобождаются от относительности “я” и “мы”. Таким образом, суфийский путь ведёт к несуществованию личного бытия. Существуют специальные термины для выражения этого состояния. Фана – это обретение истинной сущности через духовное растворение в Боге; бака – созерцание Бога, “пребывание” в Боге. «Другими словами, происходит своеобразный обмен между Богом и человеком – личность человека уничтожается в Боге, а Бог как бы являет себя в личности (личность становится Богом, а Бог – личностью)»³. Ал-Бистами, персидский суфий IX в., выразил это состояние фразой: "Я есть Ты, и Ты есть я".

Ал-Джунайд, персидский суфий X в., сделал очень смелые, в духе трансцендентального солипсизма, выводы из таухида, доктрины единственности Бога: раз Бог один и у него, как гласит Коран, "нет сотоварищей", значит, Он – единственная реальность, больше ничего не существует, всё остальное призрачно. “Я” относительно, а Бог абсолютен. Цель суфия – вернуться к Богу, растворится в Нём.

Ибн ал-Араби – крупнейший теоретик суфизма – создал учение о Единобытии (вахдат ал-вуджуд), согласно которой существует лишь Бог, породивший из Себя мир. По своей сути Реальность одна, но множественна в своих проявлениях. Мир – это тень Бога. Объекты материального мира не обладают самостоятельным бытием, они лишь проявления, эманации, манифестации Высшей Реальности.

Хайдар Амули – шиитский философ XIV в. – сравнил Абсолют с пламенем свечи, которое по-разному отражается в различных зеркалах (формах

¹ Там же.

² Джавад Нурбахш Путь. Духовная практика суфизма. М., 2007. С 9.

³ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника), 2-е изд., СПб., Петербургское Востоковедение, 2000. С. 370.

бытия). Реальностью обладает только свеча, все остальное – её отображения, иллюзия.

Суфийские практики, такие как зикр(поминание Бога), ‘сама (радение с музыкой и танцами), муракаба (медитация), мухасаба (самоанализ), направлены на исчезновение самости (нафс) и на единение с Богом. Например, по словам Абу-л-Хусайна Нури, истина зикра состоит в исчезновении закира (поминающего) в Мазкуре (Поминаемом).

Таким образом, можно выявить главные особенности трансцендентального солипсизма. В религии, или лучше сказать, в сознании обычного верующего существует разделение реальности на два мира: божественного и земного, тем самым человек отделяет себя от Высшей Реальности, Бога, сам сотворяет в своём сознании дистанцию между собой и Богом. И с этого момента начинается его долгий путь назад, осуществляемый с помощью богослужений, чтением (не значит пониманием) Священных текстов и молитв. Но рано или поздно в религии возникает течение трансцендентального солипсизма, которое предполагает кардинальный переворот в сознании: нет разделения на мирское и божественное, нет границ между этими мирами, всё едино. Бога следует искать не на небе, а в себе (для авраамических религий) или тоже самое в чань-буддизме: нужно осознать, что ты уже будда, а нирвана и сансара – это одно и то же.

Школьный К. О.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхеффера

Современная религиозная мысль разнообразна и многолика. В русле модернизма проявляются весьма разнородные, во многом даже противоположные тенденции и течения. В то же время все течения религиозного модернизма пытаются по-своему решить одну главную проблему: сделать религию приемлемой для современного человека. Модернистские тенденции особенно сильны в современном протестантизме.

Одним из наиболее значительных и оригинальных фигур среди протестантских теологов двадцатого века был немецкий лютеранский священник и теолог Дитрих Бонхёффер (1906-1945). Его личная судьба и судьба его идей не совсем обычна. Свою концепцию безрелигиозного христианства немецкий мыслитель сформулировал впервые в четкой форме в письмах к своему другу Эбергарду Бетге, написанных им из Берлинской тюрьмы в 1943-1944 годах. В апреле 1945 года Бонхёффер вместе с адмиралом Вильгельмом Канарисом и Гансом Остером был казнен нацистами за участие в антигитлеровском заговоре. Его рукописное наследие было собрано Эбергардом Бетге и опубликовано в послевоенные годы в виде нескольких книг, наиболее значительными из которых являются “Этика” (1949) и “Сопrotивление и покорность” (1951). Имя Бонхёффера ставится в ряд с

именами таких ведущих протестантских теологов, как Рудольф Бультман, Карл Барт и Пауль Тиллих.

Анализ взглядов теолога позволяет заключить, что уже в ранних трудах («Хождение вслед», 1934; «Жизнь сообща», 1938 и др.) он делает попытку преодолеть традиционное христианское противопоставление мира горнего, сверхъестественного и мира земного, естественного. По его мнению, христианская теология и этика до сих пор исходили из тезиса о противоположности и несовместимости этих двух миров. Такое понимание христианства он считает величайшим заблуждением. С его точки зрения, подлинное христианство требует преодоления разрыва между Божественным, трансцендентным и земным, человеческим, так как фигура Христа как Богочеловека воплощает в себе единство этих двух миров. «Действительность Христа, - пишет Бонхёффер, - включает в себя действительность мира. Пытаться быть христианином без того, чтобы видеть и познавать мир во Христе, означает отрицание Божественного Откровения»¹. Если здесь идеи Бонхёффера представлены еще в неопределенной форме, то в письмах из тюрьмы, изданных впоследствии под общим наименованием «Сопrotивление и покорность», его концепция во многом углубляется, развивается и конкретизируется.

Через всю его последнюю книгу проходит стремление выделить христианство из остальных религий и представить его как учение, которое может существовать и в безрелигиозном мире. По его признанию, люди в настоящее время все больше и больше освобождаются от религии, которая становится для них излишней и ненужной. Человечество, как он полагает, ожидают времена полного отсутствия религии. Люди, какими они теперь стали, не могут быть религиозными. Обосновывая свои позиции, мыслитель утверждает, что в настоящее время достигло своего полного развития то движение за человеческую автономию, которое началось еще в эпоху Возрождения, и сущность которого состояла в открытии человеком законов, управляющих миром. Бонхёффер впервые ввел в теологическую литературу понятие совершеннолетнего мира, которое было подхвачено затем многими другими авторами. По его выражению, мир стал совершеннолетним, поскольку он не нуждается в идее Бога. В связи с этим, атаки христианской апологетики на совершеннолетие современного мира он уподобляет попыткам вернуть взрослого человека в младенческое состояние.

Протестантский теолог замечает, что Бог играл и играет роль своеобразного заместителя нашего незнания. Иначе говоря, к идее Бога прибегали там и постольку, где и поскольку явления действительности не могли быть объяснены естественным путем, на основе научного знания. Но так как сфера научного познания все время расширялась, то сфера компетенции Бога как заместителя незнания постоянно сужалась, и в настоящее время она сведена к минимуму.

Критически относится Бонхёффер и к попыткам обосновать существование религии необходимостью решения так называемых

¹ Бонхёффер Д. Хождение вслед, М., 2002. С. 43

экзистенциальных проблем, проблем человеческого существования: жизни и смерти, страдания, вины и т. п. В его представлении, и на эти вопросы люди имеют свои ответы, и последние абсолютно не связаны с Богом. Фактически человек справляется с этими вопросами без Бога, и поэтому неверно, что только религия обладает их решением. Поиски главных истоков религии в субъективных переживаниях индивида, в его интимной сфере демонстрируют, как думает Бонхёффер, лишь непрочность позиции такого рода религиозных проповедников и утешителей. По его замечанию, все они пытаются вывести религию из человеческой слабости, но люди в ходе исторического развития научились преодолевать свою слабость, они становятся все более уверенными хозяевами окружающего мира и себя самих. В силу этого и религия, понимаемая как компенсация их слабости, становится для них ненужной.

Неоднократно Бонхёффер останавливается в письмах на попытках Карла Барта и Рудольфа Бультмана дать новое истолкование христианства. Главным недостатком теологической концепции Барта он считает то, что, называя откровение основным источником веры, Барт не идет дальше этого и не связывает теологические понятия и догматы с миром и его проблемами. Бонхёффер называет бартианство «позитивизмом откровения»¹. Признавая важность попыток Бультмана демифологизировать христианство, Бонхёффер, однако, полагает, что последний идет недостаточно далеко в этом направлении. Не только мифологические понятия, вроде чуда, вознесения и т. п. (которые не могут быть принципиально отделены от понятий Бог, вера и т. п.), но и вообще всякие религиозные понятия являются проблематичными. Нельзя Бога и чудо отделить друг от друга (как допускает Бультман), но оба эти понятия следует интерпретировать нерелигиозно. Таким образом, Бонхёффер полагает, что некий сокровенный смысл библейских понятий может быть донесен до современного человека, если их интерпретировать нерелигиозно. Религиозная интерпретация теологических понятий включает, по его обобщению, два основных момента: с одной стороны – метафизическое, с другой – индивидуалистическое их истолкование. Обе эти стороны традиционного христианства подвергаются им острой критике. Метафизическое истолкование неприемлемо для мыслителя, поскольку оно предполагает противопоставление Бога как трансцендентной, потусторонней сущности реальному миру и человеку. Он выступает и против индивидуалистического истолкования христианства, против сведения его к учению о спасении отдельного индивида в потустороннем мире после смерти. «Нужно найти Бога в сердце нашей жизни, — писал теолог, — в жизни, а не только в смерти, в силе и радости, а не только в страданиях, в наших делах, а не только в грехе»².

Свою концепцию безрелигиозного христианства Бонхёффер часто аргументировал выдержками из Ветхого Завета. Нарративные части Ветхого Завета, которые изображают человека во всей противоречивости его взлетов, падений и страстей, указывают на посюстороннюю жизнь как арену Божьих

¹ Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М., 1994. С. 184.

² Там же. С. 191.

деяний. Бог не действует в какой-то замкнутой, автономной сфере; поэтому нельзя ограничить христианство рамками только религии. В письмах Бонхёффер наметил лишь очертания этого безрелигиозного христианства, не успев развить своих мыслей до конца. Во всяком случае, он искренне верил, что свидетельство о Христе должно проявляться в следовании по Его крестному пути, во включении христианских идеалов в самую гущу мирской деятельности. Мыслитель утверждает: «мы всегда должны жить в близости к Богу, потому что в этом новизна жизни; тогда не будет ничего невозможного, ибо с Богом все возможно; никакая земная сила не может коснуться нас без Его воли, и опасность лишь приближает нас к Нему. Наша радость скрыта в страдании, наша жизнь — в смерти. Но всегда нас поддерживает чудесное братство. Все это благословил Бог во Иисусе, и это твердая основа, на которой мы стоим»¹.

Нетрудно заметить, что Бонхёффер отказывается от всего основного содержания традиционного христианского вероучения. Им подвергнуты критике христианские представления о Боге, о сверхъестественном, о спасении в потустороннем мире. Что же в таком случае осталось от христианства, и осталось ли вообще что-нибудь? Пастор убежден, что его критика направлена не на уничтожение христианства, а лишь на освобождение его от исторически преходящих и изживших себя в современную эпоху отдельных сторон и элементов. Он стремится доказать, что подлинное христианство не только не страдает от такой критики, но, напротив, наиболее глубоко, наиболее полно выявляет свое содержание, свою сущность. В чем же видит теолог основное содержание христианства? Как уже говорилось, он пытается отделить христианство от других религий. Он заявляет: «Быть христианином не означает быть религиозным в определенном смысле... а означает быть человеком... Иисус призывает не к новой религии, а к новой жизни»².

Сущность христианского вероучения Бонхёффер видит в евангельском учении о любви к ближнему. Наше отношение к Богу не является религиозным, на взгляд мыслителя, оно не выступает как отношение к мыслимому наивысшему, наимогущественнейшему, наилучшему Существо; отношение человека к Богу есть новая жизнь в бытии для другого. Не бесконечные, недостижимые задачи, а постоянно достижимый ближний выступает как трансцендентное. Быть христианином, по мнению Бонхёффера, означает, во-первых, молиться и, во-вторых, делать справедливое для людей.

Какое же реальное содержание вкладывал священник в этическое учение о любви к ближнему, о делании справедливого? Многие высказывания Бонхёффера и особенно его практическое поведение позволяют заключить, что христианскую мораль он отнюдь не сводил к пассивной проповеди всеобщей любви, покорности и всепрощения. Он понимал любовь к ближнему прежде всего как ответственность христианина за все, что совершается в мире, в обществе, в государстве. Он высказывал надежду, что в будущем христианство

¹ Там же. С. 207.

² Там же. С. 244.

сможет изменить и обновить мир. И поэтому необходимыми качествами христианина должны быть не только покорность, но и сопротивление. Таким образом, взгляды Бонхёффера носят социально-активный характер. Христианскую этику последний пытается представить как учение, которое может и должно преобразовать земные отношения людей. Не случайно теолог очень часто апеллирует не к Новому, а к Ветхому Завету. Ему импонирует социальный дух Ветхого Завета, в котором постоянно речь идет о спасении народа, а не отдельной личности.

Христианство для Бонхёффера проявляется не в словах («время благочестивых слов прошло»¹, утверждает он), а в делах, в поступках, в отношении к другим людям. По его собственному признанию, ему в тюрьме претила внешняя набожность некоторых заключенных верующих, их постоянные упоминания о Боге и разговоры на религиозные темы. Он чувствовал себя свободнее и лучше в обществе неверующих людей. С последними он быстрее находил общий язык. Для теолога суть христианства состоит не в признании Бога, не в вере в Него как в творца мира, а в реализации принципов христианской этики в поведении человека. Поэтому он приходит к парадоксальному выводу, что неверующий человек может быть большим христианином, чем верующий. Совершеннолетний мир, по его мнению, является безрелигиознее несовершеннолетнего и поэтому он, быть может, как раз ближе к Богу, чем последний.

Проведенное исследование позволяет провести концептуальную реконструкцию основных положений Бонхёффера. Он считает, что современное человечество безрелигиозно в силу того, что оно подошло к совершеннолетнему этапу развития культуры. Современному человеку, основывающему свое знание на науке, религиозная предпосылка не нужна.

Позиция же христианской этики, несмотря на все внешние трансформации, остается неизменной, – она, как и два тысячелетия назад, требует проведения в жизнь всех ценностей своего учения. Бонхёффер сводит эти ценности к двум базисным – деятельная любовь к ближнему и социально-активная ответственность за мир.

Не все положения теолога исторически оправдались. Время показало, что религия даже в своем традиционном состоянии может пережить возрождение. (Яркий пример – современная Россия.) Такой процесс является, с одной стороны, – ответом человечества на нравственную деградацию, которая охватила все уровни современной культуры и, с другой, – доказательством того, что светская этика не смогла стать полноценной преградой, способной защитить цивилизацию от подобного упадка.

Также необходимо отметить отсутствие перспективы в попытке протестантского мыслителя сделать ставку на рационализм в своей теологической системе. Рациональное знание человека, опирающееся на мощный научный аппарат, но не пропущенное через створы собственного сердца, не пережитое и не прочувствованное им, не способно привести к

¹ Там же: С. 249.

любви, на которую уповал Бонхеффер, так как любовь, в контексте христианства, сакральна, а значит, сверхрациональна.

Иманкулов Ш.З.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

К вопросу об этических учениях Ислама

Ислам, который в контексте сочинений арабских богословов, является заключительной религией, завершающей Авраамические и монотеистические религии, с первых же дней своего зарождения и по сегодняшний день подвергается нападкам и попыткам посеять недопонимание относительно его законов, а также того к чему призывает Исламское вероубеждение.

Это факт вызывает глубокое удивление в исламском богословии, так как с точки зрения учения мусульман, Ислам пришёл, для того чтобы донести до всего человечества завершённое откровение религии Аллаха. Показательно то что, он не отвергал ни одного из предыдущих пророков и посланников Всемогущего Господа, не отрицал ни одно из ниспосланных Богом Небесных Писаний и не принудил ни одного из последователей бывших Авраамических религий принять Ислам. Примечательно также что, Исламское учение сделало веру во всех предыдущих пророков и ниспосланные Богом Писания одним из обязательных условий правильной веры каждого, кто считает себя мусульманином: известно и то что, без веры во всех, без исключения прежних пророков Господа и во все Божественные Писания вера правоверного будет не действительной.

Казалось бы что эта позиция, показывающая веротерпимость Ислама по отношению к другим мировым религиям должна была вызвать аналогичные действия с другой стороны и в следствии этого, максимально уменьшить количество нападков на ислам.

Но случилось в точности наоборот. История показывает, что Ислам на протяжении своего существования испытывает ожесточенные нападки со всех сторон. И как предполагают его представители, в современном мире не существует такой религии, которая бы подвергалась всем видам несправедливости и клеветническим домыслам, "обрабатывающим" Ислам со стороны мировых СМИ. Последнее становится понятным если учесть, что большинство каналов СМИ, находятся в руках западноевропейских институтов и американских транснациональных монополий.

Практика информационного прессинга даёт основание для понимания того, что в подобном неправильном восприятии Ислама есть определенные общности. Отличие же состоит только в том что, в настоящее время оппоненты ислама стремятся придать сомнениям совершенно новый - научных характер. Ученые мусульмане в разные исторические периоды отражали эти не имеющие никакой основы вымыслы. Причем каждый мыслитель действовал согласно такому методу который идеально подходил к определенному историческому промежутку.

Примером, подобных необоснованных характеристик и оценок ислама, может являться статья Д. Сыроева "Может ли Коран претендовать на то, что Он - слово Бога". Если обобщить его идеи, то они сводятся к следующим положениям. В восприятии указанного автора "Коран будит разнузданность и жестокость в людях". Далее следует соответствующая декларация: "Конечно, любой читающий Коран,- утверждает Сыроев,- поймёт, что он обращён ко всем — во всех он будит плотские желания и влечёт за собой разнузданность и жестокость. Действительно, в этом отношении он универсален, но это универсальность зла, а не добра.»¹ .

Так как автор ссылается на Коран, как источник плотских желаний и жестокости, следует рассмотреть ислам с точки зрения самого же Корана, изречений пророка и исламских мыслителей.

Известно что, для мусульман Коран является Книгой, имеющий непререкаемый авторитет в исламском вероубеждении. На ней основываются все основные концепты и постулаты исламской религии и исламских законов — шариата. На основе этого устанавливаются мусульманские нравы, определяются воспитательные идеи, и в целом исламская этика.

Мусульмане руководствуются Кораном, так как в нём изложены все основные принципы Ислама. Как известно ключевым положением религиозной этики является принцип добра. В Коране он изложен следующим образом: " Не равны добро и зло. Оттолкни зло тем, что лучше, и тогда тот с кем ты враждуешь, станет для тебя словно близкий любящий родственник"².

Относительно жестокости Корана, якобы предписывающего мусульманам уничтожать всех неверных, вновь обратимся к тексту Священного Писания. В суре "Скот": в 108 аяте сообщается: "Не оскорбляйте тех, к кому взывают помимо Аллаха, ибо они станут оскорблять Аллаха из враждебности по невежеству..."³. Этот аят наглядно показывает нам об отношении к многобожникам. Он ориентирует на то, что распространение Ислама, должно производиться на принципах религиозной терпимости, взаимоуважения и добра. Если учесть то, что для каждого мусульманина, Коран является непререкаемым авторитетом, в котором нет сомнения, вследствие этого каждый старается жить по принципам Священного Корана, то становится понятным религиозно-нравственный смысл принципов отношений мусульман к инакомыслящим, отраженном в цитируемом аяте. Когда же возникает непонимание слова "неверные" и как к ним относится, то на помощь проходит опять же аят Корана: "Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит справедливых!"⁴.

¹ Сыроев Д. Может ли Коран претендовать на то, что Он - слово Бога // <http://sysoev2.narod.ru/odaniil.html>

² Коран. Сура Разъяснены: 34 аят

³ Коран. Сура Скот: 108 аят

⁴ Коран. Сура Испытуемая: 8 аят

Приведённый аят даёт ответ на утверждение Сысоева о том, что "Учение Мухаммада вполне потакает всем человеческим страстям. Можно убивать неверных, брать без ограничения наложниц, обманывать неверных"¹.

Смысл вышеприведённого аята может быть разъяснен в ряде положений :

1. Есть неверные, которые не воюют против Ислама и не сражаются с мусульманами. Такие неверные называются "гайри мухариб" (невоюющие, мирные).

2. Разрешается принимать от них подарки и помощь.

3. Не запрещается оказывать благодеяние таким мирным неверным и поддерживать с ними нормальные отношения. Если они голодны, то необходимо дать им пищу, если хотят пить, воду, если заболели, то дать лекарство, а если раздеты, то дать одежду.

4. Необходимо быть справедливыми к ним. Правоверным нельзя их обманывать и нарушать договора с ними. После смерти Посланника Аллаха, его сподвижники и многие мусульмане на протяжении всей истории Ислама уезжали в различные страны с торговлей. Показывая пример надёжных, честных, благородных людей, они заслуживали уважение со стороны жителей тех государств, те же принимали Ислам.

5. Аллах любит справедливых.

Таким образом на основе данных положений регулируются отношения мусульман и иноверцев.

Что же касательно взаимоотношений между мусульманами и "обладателями Писания", то есть теми "верующими, которые существовали до мусульман или же остаются привереженцами предыдущих религий", Священный Коран учит нас строить эти отношения на основе *мира, доброты и толерантности*. "Если вступаете в спор с людьми Писания,-разъясняется в Коране,- то ведите его наилучшим образом. Это не относится к тем из них, которые поступают несправедливо. Скажите: "Мы уверовали в то, что ниспослано нам, и то, что ниспослано вам. Наш Бог и ваш Бог - один, и мы покоряемся только Ему"².

В другом аяте объясняется: "Среди обладателей Писания есть праведные люди: они читают знамения Аллаха в часы ночи, поклоняясь Ему. Они веруют в Аллаха и последний день, призывают к одобряемому Аллахом и удерживают от не одобряемого Аллахом. Они соревнуются друг с другом в совершении благого; они есть праведники. Что бы они не сделали доброго, они не будут забыты Аллахом. Воистину, Аллах ведает, кто богобоязнен!"³ Необходимо отметить и другое. Коран учит, что не желания и прихоти отдельной личности или же семьи, не убежденность в собственном превосходстве - какими бы лозунгами оно не прикрывалось - отдельной общины, расы или народа, будь то иудеи, христиане или мусульмане, а праведная жизнь и добрые дела - вот единственный критерий, которым руководствуется Аллах.

¹ Сысоев Д. Может ли Коран претендовать на то, что Он - слово Бога // <http://sysoev2.narod.ru/odaniil.html>

² Коран. Сура Паук: 46 аят

³ Коран. Сура Семейство Имран: 113, 114 аяты

"Это - не ваши мечтания,- отмечается в Священном Коране, - и не мечтания обладателей Писания. Кто вершит зло, тому воздастся тем же, и он не найдёт себе заступника или помощника помимо Аллаха".¹

В целом изученный материал позволяет сделать вполне обоснованные выводы. Нравственные личностные нормы, предписываемые исламом, весьма многочисленны. Множество книг посвящено моральному аспекту идеального человека. Пророк сказал: " По делам судят о вере", имея в виду, что дурные, безнравственные поступки в отношении других людей могут сильно испортить репутацию такого человека в глазах Всевышнего. Ключевыми нормами нравственности, которые надлежит блюсти мусульманину представляются:

- Преданность.
- Искренность.
- Поиск мудрости и знаний, стремление к самообразованию и интеллектуальному самосовершенствованию.
- Терпение.
- Пристрастие к чистоте и красоте.
- Надежность и верность.
- Смирение и скромность.
- Правдивость.
- Достоинство и самоуважение.
- Вежливость, корректность и другие правила беседы и спора.
- Желание посвятить все свое время добрым делам.
- Общительность, доброе отношение к окружающим.
- Щедрость.
- Терпимость и умение прощать.
- Разумное управление своими средствами.
- Изгнание злобы, ненависти, зависти и других пороков из сердца.
- Отвращение к злу и к греху.
- Сила нравственная и физическая.
- Разборчивость в выборе друзей.

Каждое из этих достоинств описано в Священном Коране и Сунне либо прямо, либо посредством примеров, притч и изречений пророков. Столь подробное описание занимает целые тома. "Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока или запада, а благочестие - кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и раздавал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на освобождение рабов, и выстаивал молитву, выплачивал закят, соблюдал договоры после их заключения, проявлял терпение в нужде, при болезни и во время сражения. Таковы те, которые правдивы. Таковы богобоязненные"², - гласит Коран.

В результате проведенное исследование показывает, что мусульманская этика базируется, на общепризнанных в мусульманском мире и в

¹ Коран. Сура Женщины: 123 аят.

² Коран. Сура Корова 177 аят.

прогрессивных течениях мировой культуры, источниках. Даже изученное содержание проведенных в статье аятов и хадисов, количество которых ограничено объемом публикации, показывает, что исламская этика представляет собой сложное целостное явление. Выдергивание из этой целостности нравственных норм отдельных фрагментов, ведет к искажению истинных смыслов исламской этики. Подобное, зачастую идеологически ориентированное искажение, ведет к затруднениям в осуществлении диалога между мировыми религиозными культурами, и вредит достижению цели культурного обмена и взаимного духовного обогащения народов.

Шаповал Р.В.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

К проблеме межрелигиозных конфликтов в СМИ

Ушли в прошлое те времена, когда мысль европейского человека и его культура в целом, развивались в русле одной традиции, в рамках одной идеи, будь то теоцентризм, антропоцентризм или же любая другая. Современная жизнь европейского общества во многом обусловлена эпохой мультикультур, выраженной в потере идентичности (этнической, расовой, религиозной и др.), в отсутствии жесткой критики каких-либо ограничений, в повальном, а отчасти даже стихийном появлении различных свобод. Глобализация мирового сообщества в ряде случаев все отчетливее приводит к отходу от устоявшихся традиций, привычного уклада жизни, к потере всякой силы традиционного культурного аппарата.

Культурный либерализм – социологический термин, обозначающий комплекс явлений в научной, культурной и общественно-политической сферах, характеризующийся фокусированием на правах личности в различных областях (сознание, образ жизни, сексуальная ориентация и др.). Во многом это понятие предопределило развитие современных средств массовой информации.

Наглядный пример тому, проявление свободы слова и, как следствие, свободы печати в современном мире. Журналист, ведомый своими эмоциями, имеет законное право изложить их в любом многотысячном издании. При этом прагматичность и логика, как правило, уходят на второй план. Показательна в этом плане публикация от 30 сентября 2005 года в датской газете «Jyllands-Posten», а точнее тот общественный резонанс, который она вызвала, охватив практически все страны Европы и Мусульманского Востока.

В статье были представлены 12 карикатур на особо почитаемого в исламе пророка Мухаммеда и, с точки зрения законов Дании, журналисты не допустили никаких правонарушений, у них есть право на свободу слова, печати, которые служат им гарантией самовыражения. Но стоит отдать должное главе датской прокуратуры Хеннингу Фоде, который обратил внимание общественности на морально-этические традиции, затрагивающие духовную сферу личности, и ясно дал понять СМИ, что «право свободно

выражать свое мнение по религиозным вопросам» требует особой обстоятельности а, может, и табуирования.

Изображения пророка Мухаммеда, на которых он представлен как пособник терроризму, затронули религиозные чувства мусульман, далеких от политических и межэтнических вопросов. Возможно, издателей мало волновал тот факт, что большинство людей, исповедующих ислам – законопослушные граждане, принимающие общечеловеческие ценности. «Они не могут нести ответственность за то, что творят преступники, пытающиеся прикрывать свои антигуманные деяния религиозной риторикой и атрибутикой», – пишет Марат Якупов¹.

Показательно, что общественность не осталась в стороне. С резкой критикой в адрес публикации выступил принц Чарльз. Во время скандала он находился в Египте вместе со своей супругой, где прочитал лекцию о взаимоотношении христианства и ислама.

Невозможно посчитать то количество людей, для которых подобные «обличающие» статьи стали основанием для рефлексивной реакции, вылившейся в поддержку или же сопричастность к экстремизму. Такое поведение представляет собой один из рисков современного общества. Само по себе понятие «джихад» (святая война), искаженное псевдоисламской герменевтикой, меняет представления о мусульманах в целом, что приводит к религиозной стратификации во многих высокоразвитых странах. И журналисты, привыкшие обращать внимание только на одну крайность этого достаточно сложного социально-религиозного феномена, сами того не желая, только усугубляют подобное положение вещей, ведь увеличивается число не только незаслуженно обвиняемых в терроризме мусульман, но и тех, кто действительно готов воевать против «неверных» с оружием в руках.

Вполне предсказуема реакция мусульманина, прочитавшего заявление Арье Бараца: «Сегодня ислам – это несомненный враг всего человечества».² Дух нетерпимости в районах арабо-израильского конфликта, как представляется, после этих слов усиливается. В этом случае не сложно предугадать ответные действия со стороны экстремистов.

Аналогичным примером может служить публичная лекция 12 сентября 2006 года в Регенсбургском университете папы Римского Бенедикта XVI, содержащая историческое исследование «исламского экстремизма и джихада».³ В своей речи он озвучил слова знаменитого византийского императора Мануила II Палеолога (при этом не раз обращал внимание, на тот факт, что это всего лишь цитата, а не его личный догмат). А именно: «Покажите мне, что нового принес Мухаммед, и вы найдете злые и бесчеловечные вещи, такие как приказы мечом нести веру, которую он проповедовал».⁴

¹ Якупов М.Т. Свобода вседозволенности или провокация экстремистского духа // http://www.nf-ugatu.edu.ru/nauchtrud/svoboda_vsedozvol.doc

² Барац А. Родиться арабом // Вести-2 (газета издаваемая в Тель-Авиве). 6.11.2008. С.19.

³ Максимов Ю. Зачем папа Римский вспомнил православного императора? // <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/593.htm>

⁴ Там же.

Неосторожная цитата послужила поводом для усиления национальной и религиозной нетерпимости к католикам со стороны мусульманской общественности. Сразу же последовали открытые угрозы убийства самому папе Римскому, заявления о грядущих терактах в Ватикане и ряде европейских городов. Различные религиозные деятели и экстремистские организации в один голос заявляли о готовности вести войну против христианского запада. Как оказалось, это были не пустые угрозы. Уже 16 сентября 2006 года христианские церкви вблизи реки Иордан подверглись нападению. В здания православной и англиканской церквей были брошены бомбы с зажигательной смесью. Как заявила организация, взявшая ответственность за эти теракты, это был знак протеста против высказывания понтифика Бенедикта XVII.

Здесь уже речь идет об открытом конфликте на почве религиозной нетерпимости, вызванной заявлением одного влиятельного общественного и христианского деятеля. Никакие последующие заявления папы об уважении мусульман и соответствующие встречи с представителями их общин, дипломатами стран востока не смогли удержать гнев мусульманской общественности.

Логичен вопрос – какая сторона может называть себя правой? Ответ один – ни та, ни другая! Журналист, который берёт ответственность написать статью на религиозную тему, обязан обладать внутренней этикой и ясно отдавать себе отчёт, какие социальные процессы он хочет возбудить. Одна и та же мысль, выраженная в разных формах, может встретить шквал негодования, вызванного критикой психических аспектов в жизни человека, или, напротив, стать первым шагом на пути к конструктивному диалогу. Необходимо исследовать обыденные условия жизни, религиозные ритуалы человека, а не бездумно обличать их, ведь обличение столь тесно граничит с осуждением, поэтому нельзя забывать, что эти самые границы у разных культур отличаются друг от друга. В противном случае автор той или иной работы показывает лишь аморальную позицию своей мысли. Человек, пренебрегающий чувствами других людей, а особенно религиозными, мало того, что становится циником, но ещё «заражает» этим других.

Современное высшее журналистское образование в России предполагает изучение религиоведения, но в том ключе, в котором оно доносится, студенты успевают лишь ознакомиться с историей тех или иных религиозных традиций, в лучшем случае, изучить их основные догматы. Но специфика этой проблемы такова, что на практике приходится иметь дело с частными проявлениями религиозного сознания, что, несомненно, требует обширных знаний в этих областях. А поскольку их нет, то проблема межрелигиозных конфликтов в СМИ остается чрезвычайно актуальной в условиях современного мира.

Перфилова Ю.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Содержание Никонианской реформы: историко-религиоведческий очерк

Середина XVII века стала особым временем для религиозной и политической жизни России. Это время реформирования церковной организации и сближения Русской Православной Церкви с греческой и малороссийской. Этот непростой для России период связан с личностью патриарха Никона, который лично проводил реформы и контролировал их. Царь Алексей Михайлович прекрасно понимал, что необходимо утверждать положение России на международной арене, налаживать отношения с соседними государствами и находить новых союзников. Одним из методов закрепления отношений Алексей Михайлович выбрал единение православных христиан. Следовательно, нужно было наладить контакт в первую очередь с греческой церковью, в которой сосредоточено ядро православного христианства. Одним из путей явилось согласование русской церковной практики с греческими образцами, так как наблюдались некоторые различия в церковной практике русской и греческой церквей¹. Данная задача реформирования была поставлена царем перед горячо любимым им патриархом Никоном. Никон же, заручившись поддержкой и доверием Алексея Михайловича, пытался с помощью реформ ослабить контроль государства над церковным управлением и постепенно добиться автономии от государственной власти. Частично это ему удалось, пока дело не дошло до провозглашения тезиса «священство выше царства»². Тогда, в 1658 году произошел разрыв доверительных отношений царя и патриарха, так как Никон начал противопоставлять власть патриарха власти царя. Это привело сначала к добровольному, потом уже к принудительному снятию с Никона патриаршего сана.

Началом церковных реформ патриарха Никона принято считать февраль 1653 года. Через полгода после того, как Никон занял патриарший престол, он, в первую очередь, занялся исправлением богослужебных книг. Этот процесс длился с 1653 года по 1658 год. При подготовке к печати книги долго правились по «славянским добрым переводам»³, которые к тому времени уже накопили значительные погрешности и отличия от оригиналов. Причиной этому служил тот момент, что книги неоднократно переписывались от руки, и было не исключено совершение каких-либо ошибок. Чтобы исправить данные погрешности, необходимо было обратиться к греческим оригиналам. Тогда Алексей Михайлович задумал попросить помощи у киевлян, чтобы те прислали ученых людей, знающих греческий язык, для исправления по греческим образцам текста славянской Библии. Эта Библия стала первой печатной церковной книгой, исправленной по славянским и греческим спискам, и была условно названа Московской Библией. Окончательный ее вариант был напечатан только в 1663 году. В итоге, по указанию Никона, все церковные книги исправлялись на основе синтеза славянских и греческих образцов богослужебных книг.

¹ См. Заозерский А. И. Никон // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.9. М., 1911-1916.

² Там же. С.1.

³ См. Митр. Макарий (Булгаков) Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. М., 1881. С.1.

При сопоставлении русских служебных книг с греческими, было утверждено, что необходимо ввести еще некоторые изменения в них. Таким образом, были сокращены некоторые отдельные псалмы, другие же, наоборот, были дополнены, также, появились и новые слова и выражения. Произнесение «аллилуйи» вместо двойного, называемого «сугубой аллилуйей», стало тройным, которое назвали «трегубой аллилуйей». Изменение коснулось и написания имени Христа. Вместо принятого написания Исус теперь использовалось Иисус, с добавлением еще одной буквы «и».

При составлении новых требников, в которых содержались тексты молитв, различные молебны и последования Таинств, также были введены некоторые изменения¹. Если раньше освещать новую Церковь мог или епископ или священник, то теперь право освящения закреплялось только за правящим архиереем. Преобразование затронуло и Таинство Крещения. При совершении Таинства хождение по солнцу, называемое «посолонь» было заменено на хождение против солнца. Также, был добавлен чин воцерковления, который стал завершающим моментом в последовании Таинства Крещения. При совершении Таинства Венчания первую и третью молитвы священника поменяли местами. Более всего были сокращены молитвы, читаемые священником перед исповедью. Вместо прочтения трех псалмов и трех молитв, священник произносил одну молитву и читал один псалом. Требник дополнили некоторые молитвы, такие, как молитва «на брань блуда», «на студныя помыслы», «на всякую немощь» и другие, подобные им². Изменились и чинопоследования. Из чина погребения был удален ряд стихир и тропарей. Чин священнического погребения стал значительно отличаться от погребения мирян. А в чин «погребения младенческого» было добавлено пение дополнительного особого канона. Вместо существовавших ранее самостоятельных чинов, касающихся монашества, в 1658 году оформился единый чин пострижения монахов.

Невозможно было обойти вниманием такой момент в правлении богослужений в Церквах, как «многогласие» и «хомовое» пение. «Многогласие» заключалось в том, что во время богослужения все чтецы на клиросе пели и читали все одновременно. Прихожанам приходилось сосредотачиваться не на молитве, а на разборе произносимых на клиросе песнопений и чтений. А при так называемом «хомовом» пении слова растягивались до бессмыслия, ударения в них менялись, прибавлялись новые гласные и т.п. И тогда, еще возглавлявший патриаршую кафедру, патриарх Иосиф обратился за советом к Цареградскому патриарху Парфению. Он хотел узнать следующее: «Подобает ли в службах по мирским церквам и по монастырям соблюдать единогогласие?»³. В ответ из Царьграда был получен утвердительный ответ. Вследствие этого, на Соборе русских архиереев было

¹ См. Сазонова Н.И. Исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (1654 -1666 гг.) и оппозиция духовенства никоновской церковной реформе (на материалах исправления требника) // Вестник Томского государственного университета. – 2008. – № 309, апрель. – С. 99–102

² Там же. С. 99–102.

³ См. Митр. Макарий (Булгаков) Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. М., 1881. С.1.

установлено, что по всем Церквам нужно петь чинно, безмятежно и в один голос, а чтецы должны читать неспешно и тихо.

После этих нововведений в Россию все чаще стали приезжать с визитами греческие священнослужители¹. Греки обратили внимание на то, что русские совершают крестное знамение не тремя, как греки, а двумя перстами и поклоны творят не поясные, а земные. Никону вновь предстояло последовать греческим канонам и прибегнуть к реформированию русской обрядности. 14 марта 1653 года перед самым наступлением Великого поста по всем русским Церквам было разослано распоряжение патриарха о еще одном нововведении. Оно было следующего содержания: «По преданию св. апостол и св. отец, не подобает в Церкви метания творити на колену, но в пояс бы всея творити поклоны, еще же и тремя персты бы есте крестились»². Но это распоряжение не давало повода считать, что русские люди теперь совсем не клали земные поклоны. Во время Великого поста чтение молитвы Ефрема Сирина обязательно сопровождалось земными поклонами. Но следует отметить, что русским людям очень трудно давалось освоение новой обрядности, которое, притом, было принудительным. Поэтому Церковь столкнулась с волной недовольства. Особый протест выразили бывшие соратники Никона по Кружку «ревнителей благочестия» протопопы Аввакум, Даниил, Иван Неронов и Лазарь. Аввакум стал руководителем старообрядческого движения в России. Старообрядцами назывались противники реформ Никона, которые выступали за сохранение старой веры и обрядности. Впоследствии, по распоряжению патриарха Никона, Аввакум был сослан в Сибирь, так же, как и его соратники.

Таким образом, вклад Никона в реформирование церковной организации был значительным. Помимо улучшения внешней политики России, связанной, в частности, с вхождением Украины в состав России, а также, со значительным улучшением взаимоотношений России и Греции на религиозной основе, Никон провел очень объемную работу по установлению в Русской Церкви обрядности и богослужений по стандартам Вселенского Православия. Столкнувшись с мощным противостоянием старообрядчества, Никон смог достигнуть конечной цели своих преобразований. Он поставил Русскую Церковь на новый путь развития, указав ей этот путь. Он выполнил миссию объединения православных христиан путем преобразования русской церковной организации по общим греческим стандартам. В наше время до сих пор ведутся споры о личности этого человека и о методах проведения им реформ, но, все же, история подчеркивает важность преобразований патриарха Никона, признанных на церковном Соборе 1666-1667гг.

Немова Д.А.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Понятие личности в философско-религиозной системе В.И.Несмелова

¹ Там же. – С.2.

² Там же. – С.3.

В русской философско-религиозной традиции одним из наиболее ярких решений сложного и многостороннего понятия личности принадлежит Виктору Ивановичу Несмелову. Он предпринял нестандартный подход к решению загадки человека, выстраивая свою концепцию на принципах психологизма. Ключевая идея автора такова: в бытии человеческой личности существует основное противоречие, заключающееся в конфликте между сверхчувственной природой человека и его физической жизнью. При этом самосознание человека происходит исключительно в сверхчувственном содержании его личности, которая даёт ему возможность осознавать объективное бытие Бога и достоверно познавать его природу, на основании того, что сама человеческая личность является реальным образом Бога.

При этом Несмелов отмечает, что говоря о познании божественной природы, человек все же не может «объяснить необъяснимого», он лишь имеет в своей мысли факт выражения бесконечности Его бытия и факт безусловности этой природы, не имея возможности этот факт объяснить.

Тем не менее, Несмелов проводит последовательное научное доказательство о возможности достоверного познания Бога, посредством идеальной природы человеческой личности, как реального образа Бога, раскрывая человеческую личность через понятия:

- свободы воли,
- существование сознания,
- наличие противоречий в бытии человеческой личности,
- наличие идеи счастья, и связанный с ней круг потребностей,
- становление в человеке нравственности и т.д.

Для рассмотрения понятия свободы воли необходимо установить, является она свойством духа, или же иллюзорной производной человеческого сознания. Если свобода воли является действительным фактом, то можно рассуждать и о духе, как о живой силе. Если же свобода воли не более чем иллюзия, то дух – не более чем общее проявление для мировой силы. Без этого решения невозможно правильно объяснить человека.

Человек, считает Несмелов, идеально свободен в той мере, в какой он стремится быть свободным, и реально свободен, насколько в своей жизни осуществляет идеал свободы¹. Вне этого идеала человек может лишь осознавать свое я в пассивном сознании переживания различных состояний сознания. В таком случае я является лишь связующим знаком в череде разнообразных фактов, таким образом, не я определяет содержание фактов сознания, а они определяют его.

Свободное же я реализуется как живая энергия, т.е. не как пассивно зависящее от внешних законов мира, но как свободная личность, сотворяющая содержание своей жизни, посредством этого человек реализует свою потребность вести жизнь сообразную с возникающими представлениями его

¹ В.И.Несмелов. Наука о человеке. Т.1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1994. С. 99.

сознания. При этом человек никогда не осознает себя как впечатление, представление, или понятие, т.е. не может говорить о себе как о явлении сознания, но только как о реально существующем и деятельном. А значит, я человека есть не явление сознания, а «данный в сознании идеальный образ безусловной сущности сознания»¹. Таким образом, реальность всякого мышления определяется только реальностью самосознания.

Самосознание, утверждает Несмелов, не обманывает человека и внутри его мышления человеческая природа есть то, чем он себя сознаёт, т.е. «свободно-разумное бытие для себя», а значит – субстанциальная личность². Если же в мире положение человека не совпадает с его самосознанием, то это указывает не на иллюзорность сознания, а на выражение внутренней природы человека. т.к. внешний мир в себе самом вовсе не такой, как он представляется человеку. При этом мир существует не только вне человека, но и в самом человеке, раскрываясь в нем в качестве противоречия в деятельности сознания.

Это противоречие заключается в том, что человек приходит к пониманию физического организма как необходимой формы существования своей личности, так как организм, как продукт внешнего мира, нуждается в физическом же его поддержании. А значит, вынуждает личность обустроивать жизнь в условиях механической заданности. Избежать этого личность не может, т.к. это повлечет к разрушению организма, а значит и смерти самой личности.

Именно на этом этапе появляется принцип счастья в жизни, в связи с устранением реальносуществующих условий, в которых совершается и жизнь и в которых она подвергается опасности, а значит необходимо что-либо устраняющее подобную опасность. «В силу этой необходимости вся деятельность человека подчиняется принципу счастья в жизни»³. Природа же идеи счастья такова, что возникает в зависимости от условий, в которые поставлен человек в данное время в данной ситуации. Но так как внешние условия существования весьма изменчивы, то и понятие счастья в различной ситуации возникает абсолютно различное, что влечет за собой «череду очарований и разочарований», а значит человек живет не счастьем, а лишь его идеей. При этом любое достигнутое счастье оказывается недостаточным, т.к. зависит от принципа механической обусловленности, но если убрать наличные условия существования, то это счастье оказывается совершенно не нужным.

Однако помимо удовольствий существующих в мире физики, отмечает Несмелов, существуют и удовольствия более высокого характера, чисто духовного содержания, а условия их зависят только от самого человека. Таким образом ценности психические отличаются от ценностей физических «своей идеальной природой и отношением к процессу человеческой жизни»⁴. Ценности духовного характера производятся самим человеком, поэтому в ходе

¹ Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства: О книге Несмелова «Наука о человеке» // Русская мысль, 1909, № 9. С.43.

² В.И. Несмелов. Указ. соч. С. 143

³ Там же. С.145.

⁴ Киносьян В. А. Загадка человека (о религиозно-философском учении В. И. Несмелова) // Православие в поликонфессиональном обществе. Казань, 2008. С. 201.

жизни они не остаются статичными, но пребывают в непрерывном развитии. Таким образом, принцип счастья приходит из области внешних отношений с миром, но переносится в область внутренней жизни, и человек ищет счастья уже не во вне, но в себе самом, как самоцельной личности.

Полагая отрицание внешней природы как мнимой ценности, Несмелов утверждает переход человека к нравственному сознанию. Так как нравственная деятельность возникает в сознании, а значит исходит из идеальных представлений человека, которые могут быть только в условиях существования идеала самой человеческой личности. При этом Несмелов акцентирует внимание на том, что нравственность невозможно привить внешне. Именно поэтому нравственность не является плодом цивилизованности, т.к. последняя охватывает лишь внешние отношения людей и ведет их к упорядочиванию, ограничивая, таким образом, лишь животные проявления человека по отношению к другим людям. Нравственность же проявляется не в недеянии, а в том, что совершает человек. Почувствовать эту разницу человек может лишь чувствуя всю ту же двойственность бытия, и в свете этого совершая нравственную деятельность не ради физических благ, но по своему внутреннему идеалу.

Отсюда следует, что в условиях наличного мира человек живёт по свойствам своей физической природы, но осознает, что «в своей единственно возможной жизни существует весьма неполноценно», т.к. внешнее не соответствует его духовной природе¹. При этом идеальная жизнь, соответствующая духовной природе является недостижимой так как не вписывается в условия физического мира, а значит, человек неуклонно сознает себя как загадка этого мира.

Несмелов называет это проблемой богосознания, в непосредственном содержании которого человек имеет сознание бесконечной сущности, т.о. «человеческая личность условная в своем реальном бытии, в сфере самосознания является безусловной, следовательно, может иметь сознание бесконечной сущности в сознании безусловного характера своей собственной личности»². Но, осознавая что это собственная личность человека, он может понимать себя как образ бесконечной сущности, а это осознание и есть сознание действительного бытия божественной сущности вне человека³.

Подобное осознание открывает в человеке действительное существование другого бытия. Именно поэтому человек сознает в себе самом существование двух миров – физического и духовного и «не может сознать себя иначе как только в сверхчувственном содержании своей личности»⁴.

Подводя итог можно сказать, что отечественный мыслитель предпринял попытку создания универсального учения о человеке, ключевым компонентом которого стало понятие личности, которое в свою очередь обосновывается философом через ряд понятий, каждое из которых имеет внутри себя двойное

¹ Несмелов В.И. Указ. соч. С. 103.

² Несмелов В.И. Указ. соч. С. 155.

³ Еп. Тихвинский Константин. Антропология Виктора Несмелова // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.-Клин, 2004. С. 37.

⁴ Несмелов В.И. Указ. соч. С. 142.

противоречие, связанное с подразделением всех сфер человеческой жизни на внешние и внутренние. Внутренний мир всегда обусловлен вопросами свободы воли, проявляющимися в самосознании, как действительном существовании личности, ощущающей свою инаковость по отношению к внешним условиям физического мира, и объективно полагающей себя как образ божества.

Вышеприведенные аргументы являются лишь частью многосторонней философской системы В.И. Несмелова, в которой мыслитель через раскрытие понятия человеческой личности, а так же вопросы онтологии и гносеологии выводит антропологический аргумент бытия Божия.

Костюнина С.С.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Влияние суфизма на философию Аль Газали

Суфизм – мистическое направление ислама, оказавшее огромное влияние на развитие мусульманской философии и арабской культуры в целом. Большинство исследователей сходятся во мнении о происхождении термина «*суфизм*» от «*суф*» - что означает грубая, шерстяная накидка, тем самым, акцентируя внимание на аскетическом одеянии суфиев (суфизм можно охарактеризовать как своеобразное мусульманское монашество). Русский исследователь Степанянц М.Т.¹ в своем труде «Философские аспекты суфизма» предлагает и другие варианты этимологии этого термина: как производное от «*сафа*» (чистота), символизируя духовную чистоту и отказ от мирских «радостей жизни», от слова «*сафф*», означающим ранг, подчеркивающим исключительную праведность суфиев; от «*суффа*», означающим скамья, здесь имеется ввиду, что нищие, которые не имели крыши над головой, часто находили приют на скамье рядом с мечетью пророка Мухаммеда, за это их еще называли «люди скамьи»; а также как простой набор звуковых колебаний *с у ф*, вызывающих определенные психофизиологические реакции, соответствующие в какой-то мере санскритскому «*ОМ*».

Зарождение суфизма (тасаввуфа) как аскетического течения началось в VIIIв. Предпосылкой возникновения послужило недовольство прослойки мусульманского населения чрезмерно богатой, невоздержанной и, в какой-то мере развращенной, жизнью верхушки власти и их приближенных, падением нравов халифата. В противовес роскоши, присущей арабской аристократии – последователи суфизма пытались «стяжать благодать» посредством отречения от мирских удовольствий. Благородные дервиши своим своеобразным видом поначалу не вызывали доверия и симпатии остальных мусульман, относившихся к ним с подозрением, и даже подвергались гонениям со стороны «властей», что отнюдь не охладило их религиозный пыл (здесь можно привести в пример Аль-Халладжа – суфийского мистика и мученика, проведенного в тюрьме около девяти лет и казненного в

¹ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С 3-4.

922г.). В своем рвении единения с Всевышним суфии не считали нужным соблюдать все обряды, присущие остальным мусульманам, так, например, вместо ежедневной пятикратной молитвы, обязательной для правоверных, они исполняли *зикр*, так называемый обряд радения, в какой-то мере напоминавший индийские и буддийские медитации.

Своим праведным поведением и религиозным рвением дервиши завоевали уважение части мусульман и постепенно суфизм начал приобретать все большую популярность. В XI-XII вв. начинают появляться суфийские общины, внутреннее устройство которых строго регламентировано. На первый план в учении суфизма выдвигается идея персонального общения с Богом; мусульманская догматика, в частности шариат, воспринимается скорее как вспомогательный, предварительный этап прохождения пути богопознания (тариката), вести по которому суфия должен шейх или *муриид* (наставник). Тарикат подразделяется на ряд ступеней, духовных остановок (*макамов*). Каждый макам символизирует определенное достижение последователя суфизма. Основной целью суфия является самосовершенствование, достижение полного слияния с Аллахом, «растворенность» в Нем (но это относится скорее к крайнему суфизму).

Таким образом, суфизм представляет собой своеобразный синтез ислама, неоплатонизма, из которого заимствована идея эманации всего сущего от божественного первоначала и возможного обратного слияния с абсолютом в экстатическом трансе, практик шаманизма (здесь вероятно повлияло и то, что шаманизм был религией в доисламском мире) и идей гностицизма.

Роль суфизма в исламском мировоззрении трудно переоценить. Важной заслугой учения суфиев является установление почитания культа святых, что раньше представлялось невозможным, особенно при жизни пророка Мухаммеда и во времена правления первых халифов. Наставники и основатели суфийских орденов стали почитаться как святые при жизни и после смерти, а места их захоронений считались священными.

История философии исламского мира разносторонняя и многообразная. Учение суфиев сыграло не последнюю роль в ее формировании.

Суфизм внес значительный вклад в развитии арабской литературы и поэзии. Руми Джалаледдин - один из известнейших поэтов-суфиев, знаменитый не только своими стихами, но его также называют основателем суфийской общины Мевлеви. Члены этой общины ввергали себя в состояние экстаза пением и танцами, кружась вокруг шейха, они стремились слиться с Всевышним, возможно, именно поэтому эту общину еще называют «вертящимися дервишами».

Также под влиянием учения суфиев возникли новые направления в шиитском мусульманстве – исмаилизм и религия друзов, которая поначалу происходила из исмаилизма, но впоследствии откололась от него.

Влияние суфизма как мистическо - аскетического учения, так или иначе, испытали на себе многие виднейшие арабские мыслители.

Суфизм принято подразделять на крайний и умеренный. Последователи крайнего суфизма проповедовали пантеизм, считали своей

основной задачей, высшей целью не только постижение Всевышнего и сближение с Ним, но и полную саморастворенность в Нем. При помощи мистического транс суфии пытались достичь того состояния, в котором бы через них говорил сам Всевышний. Крайние суфии призывают к исканию Всевышнего в глубине своего сердца.

К последователям крайнего суфизма можно отнести Аль - Халладжа, известного своим высказыванием «Я – истина (Бог)», известного суфийского мыслителя Баязида аль-Бистами, а также многих других. Здесь можно еще привести в пример одного из ярчайших философов-суфиев Мухьи ад-дин Абу Ибн Араби, названного Великим шейхом суфизма. Ибн Араби был автором таких известных трудов как «Мекканские откровения», «Геммы мудрости» и др. Известный исследователь суфизма Смирнов А.В.¹ отмечает бесспорное влияние Ибн Араби на суфийское учение. Суфийские мотивы проявились в полном объеме при создании Ибн Араби философско-пантеистического учения, которое получило название «Единство и единственность бытия». Эта концепция обнаруживается во многих трудах последующих суфиев-философов. Смирнов А.В. также подмечает, что влияние философии Ибн Араби не ограничивалось суфийской средой, а простиралось гораздо шире. Философию этого мыслителя воспринимали крайне неоднозначно, его последователи поддерживали его учение, противники относились крайне негативно, считая, что оно отрицает основные принципы ислама.

Представители умеренного суфизма на первый план выдвигали мистическое знание о Всевышнем, считая, однако, формальное знание исходным пунктом для высшего познания. «Умеренные» суфии пытались представить суфийское учение как сердце ислама, а самих суфиев ревностными поборниками чистоты мусульманского вероучения и защитниками традиций. Среди представителей умеренного суфизма можно выделить имама Аль Газали. Этот философ, а помимо этого еще и ученый, и богослов, после себя оставил великое наследие. Мнения о заслугах Аль Газали расходятся, одни считают его идеи, чуть ли не еретическими, другие характеризуют его самого как защитника веры. Так или иначе, но личность этого выдающегося мыслителя, безусловно, заслуживает очень пристального внимания.

Абу Хамид Мухаммад бин Мухаммад Аль Газали – один из величайших арабских мыслителей, оказавших значительное влияние на формирование мусульманской философии. Аль Газали известен как имам, теолог, последователь суфизма, оппонент таких известных философов как Аль Фараби, названным «вторым учителем», и Ибн Сины (также известным как Авиценна), автор многих трудов, таких как «Воскрешение наук о вере», «Книга, избавляющая от заблуждений», «Эликсир счастья» и многих других.

Мыслитель родился в персидском городе Тус в 1058г. Будучи сыном простого прядильщика шерсти, Аль Газали обладал повышенной тягой к знаниям, стремлением к духовному развитию. Отец будущего философа (кстати, он был суфием) стремился привить своим детям любовь к наукам и не

¹ Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М, 1993.

жалел на это сил, вдохновляясь речами ученых и проповедников и от всего сердца желая, чтобы дети выросли такими же умными и красноречивыми. К сожалению, Аль Газали суждено было рано осиротеть.

Примечателен один случай из биографии арабского мыслителя наглядно демонстрирующий его жажду к знаниям. Как-то раз, возвращаясь с занятий, Аль Газали подвергся нападению разбойника. Будущий философ очень просил разбойника не забирать его записи, мотивируя это тем, что в них для него большая ценность. Разбойник оставил записи, однако заметил, как может человек называть себя ученым, если знания его содержатся в книгах, а не в уме. Аль Газали всерьез задумался над этим и, потратив три года жизни, тщательно изучил свои записи, чтобы никто не смог уже отнять его знания.

В Тусе Аль Газали получил начальное образование, затем перебрался в город Нишапур. Своим блестящим умом Аль Газали заслужил почет и уважение правителя Низама аль-Мулка, который взял его в свое окружение. Арабский мыслитель вплотную занялся разработкой своей богословско-философской системой. Вероятно, Аль Газали ждала блестящая карьера преподавателя, исламского богослова и законоведа. Мусульманский мыслитель добился многого и, безусловно, мог бы достичь еще большего, если бы не его религиозные и философские искания. Аль Газали терзали сомнения. Он отказался от поста руководителя медресе и покинул Багдад, мотивируя свой поступок желанием совершить хадж. Существует много версий истинной причины отъезда Аль Газали, в том числе и политических.

В течение долгих одиннадцати лет Аль Газали вел аскетический образ жизни, отрешившись от всего мирского, пытаясь обрести духовное спокойствие и познать истину. Впоследствии философ вернулся в Тус. Там он занимался преподавательской деятельностью, время от времени уединяясь для размышлений. Умер Аль Газали в своем родном городе в 1111г.

Аль Газали пытался найти свой путь познания божественной мудрости. Он обратился к каламу, но тот далеко не в полной мере удовлетворил его искания. Философ характеризует учение последователей калама, мутакаллимов, как созданное Всевышним Аллахом для защиты сунны от еретических нововведений. Однако Аль Газали утверждал, что мутакаллимы опираются на посылки, взятых у своих противников.

Мыслитель выступал противником восточного аристотелизма, опровергая учения таких признанных философов как Ибн-Абдаллах Ибн-Сина и Абу Наср ибн Мухаммад Аль Фараби. Восточный аристотелизм основывался на философии Аристотеля и неоплатонизме. Аль Газали считал, что философия этих мыслителей коренным образом противоречит мусульманской религии. Философ даже обвинял Ибн Сину и Аль Фараби в неверии на основе трех основных позиций: 1) мыслители воспринимали мир как вечную субстанцию; 2) утверждали, что Бог не может познать индивидуальные вещи; 3) они не признавали бессмертие души.

Следует заметить, что Аль Газали отвергал принцип концепции причинности в природе, т.е. мыслитель утверждал, что Всевышний – первопричина всего, все остальное является лишь следствием. Например, если

случилось наводнение, и вода затопила близлежащие дома, это означает, что не наводнение явилось причиной бедствия, но воля Всевышнего. По утверждению Аль Газали, все случается лишь по воле Аллаха и ничего не происходит вне ее.

В определенный момент своей жизни Аль Газали проявлял интерес и к учению талимитов. В своей «Книге, избавляющей от заблуждения» мыслитель описывает вред, приносимый этим учением. **«Я в утвердительной форме изложил их ошибки, приведя все доводы за допустимость их истинности, а затем с предельной доказательностью обнаружил порочность этих ошибочных положений. И я пришел к такому выводу: из их учения не вытекает никакого вывода, и рассуждения их бесполезны».**¹

Как философ Аль Газали прошел сложный путь, рассматривая и тщательно изучая все религиозно-философские направления распространенные в то время в мусульманском мире. В конце концов, обратив свой взор на суфизм, Аль Газали открыл для себя мистический путь богопознания, считая, что истинное познание Бога возможно лишь при праведном образе жизни и отказе от мирских радостей **«...Мне стало ясно, что надеяться на блаженство в потусторонней жизни может лишь тот, кто ведет благочестивый образ жизни и сторонится мирских соблазнов...»**²

Весь свой путь религиозно-философского поиска мыслитель излагает в «Книге, избавляющей от заблуждения».

Философия Аль Газали оказала влияние на мировоззрение не только мусульманского, но и европейского общества. Даже Фома Аквинский, известнейший католический богослов высоко оценивал труды арабского философа. Мыслитель оставил глубокий след в истории ислама, а его философия способствовала укреплению позиций суфизма. Здесь можно добавить, что влияние суфизма на философию Аль Газали, столь значимо, сколь и влияние этого мыслителя на суфийское учение в целом.

Следует отметить, что Аль Газали – не настоящее имя великого мыслителя, а псевдоним, переводимый как «прядильщик». Поскольку термин суфизм, возможно, произошел от слова «суф» т.е. шерсть, то вероятно Аль Газали тем самым хотел подчеркнуть свою взаимосвязь с суфийским учением.

Итак, устремив свой взгляд на путь суфиев, Аль Газали осознал, что суфийская теория для него наиболее легкая, чем суфийская практика, суть которой заключается в искоренении человеческих страстей и полном очищении души от зависимости от всевозможных соблазнов. В своей «Книге, избавляющей от заблуждения» философ характеризует себя как погруженного в мирскую суету, от которой ему необходимо избавляться, дабы не попасть в ад. Это послужило толчком для переосмысления ценностей философа, который принял решение уединиться для самосовершенствования и богопознания.

По мнению известного исследователя суфизма Керимова Г.М.³, Аль Газали проводил грань между суфиями и аскетами. Аскеты, считал мыслитель,

¹ Аль Газали. Книга, избавляющая от заблуждения // Учение талимитов и его вред. М., 2006.

² Аль Газали. Книга, избавляющая от заблуждений // Методы суфиев. М, 2006.

³ Керимов Г.М. Газали и суфизм. Баку, 1969.

достойны всяческого уважения, являют собой образец благочестия для верующих, однако иногда в их философских высказываниях появляются мысли, наполненные антирелигиозным содержанием.

По утверждению Аль Газали, основной целью человечества является спасение, а познание истины через призму мистического опыта – смысл существования. Философ утверждал, что для суфиев имеют ценность не только слова, но и внутреннее осмысление. Из суфизма Аль Газали заимствует идею эманации, т.е. философ признает необходимым стремление каждой души к воссоединению с Всевышним как со своим первоначалом.

Значение религиозно-мистического опыта Аль Газали описывает в своем фундаментальном труде «Воскрешение наук о вере», в котором он сделал попытку примирить суфизм с ортодоксальным исламом. Это произведение вызвало огромный резонанс, всколыхнуло волну, как положительных отзывов, так и критики со стороны философов и теологов. «Воскрешение наук о вере», состоит из сорока глав, в которых философ исследует послания пророка, исламские обычаи и традиции, а также то, что, по его мнению, ведет человека к спасению и то, что ведет его к гибели.

Главный труд Аль Газали представляет собой некий синтез основных течений исламской философии: рационализма, традиционализма и мистицизма

Воскрешение наук о вере включает в себя основные положения суфийского учения, такие как: идея мистического познания Бога, идея пути к этому познанию, разделяемому на ряд макамов, а так же идея любви, терпении и других нравственных идеалов суфиев. Познать Всевышнего, по утверждению Аль Газали, не означает узреть его, но означает понять его непостижимость. В своем труде мыслитель определяет две способности человека как основные, это - разум и сверхчувственная, высшая способность.

Религиозно-историческое значение мистическо-философских воззрений Аль Газали заключается, прежде всего, в том, что он, после многолетнего и тщательного изучения суфийского учения привел его в соответствии с нормами исламского закона. Иначе говоря, философ сделал суфизм пригодным для ислама.

Раньше, до Аль Газали, суфийское учение и ортодоксальное мусульманство резко противопоставлялись друг другу. Мыслитель смог «перекинуть мостик» между исламом и суфизмом, в какой-то мере примирить их. Выделяя в суфизме основополагающие понятия о познании, о любви к Всевышнему, морально-этические идеалы, Аль Газали считал нужным подвергнуть критике все, что, по его мнению, этой критике заслуживало. Так, например, тщательно изучая концепцию суфиев о любви, Аль Газали отмечает, что увлекшись любовью к Всевышнему, последователи суфизма забывают о почтении к пророку и не выказывают должного уважения к мусульманским обрядам и традициям. Философ извлек из мистического учения его основные идеи и приспособил их к пониманию ортодоксальных мусульман. Он сделал суфизм пригодным не только для узкого круга людей, но и для всех мусульман, желавших достичь самосовершенствования и познать Всевышнего мистическим путем.

Итак, можно подвести итог всего выше сказанного. Философско-мистические идеи Аль Газали внесли значительный вклад в формирование и развитие арабо-мусульманской мысли. Влияние суфизма на философию Аль Газали бесспорно и не подлежит сомнению, однако, философ не проповедовал суфизм в его чистом, первоначальном виде, скорее он синтезировал его идеи с идеями ортодоксального суннитского ислама. Таким образом, Аль Газали заимствовал из суфизма его основные идеи, но переосмыслил их, преобразовал и уложил в рамки шариата. Будучи рожденным в семье суфия, мыслитель не мог не проникнуться духом этого мистического учения. Пройдя сложный путь философско-религиозных исканий, Аль Газали вновь обратился к суфизму, он нашел в нем то, что давало ответы на его вопросы. Этого великого мыслителя по праву можно назвать и защитником ислама, и благородным дервишем, и блестящим умом своей эпохи.

РАЗДЕЛ IV. КУЛЬТУРОЛОГИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Бирюкова Н.В.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Коммуникации в современном обществе: особенности развития

Современное общество на сегодняшний день представляет из себя сложную коммуникативную систему. Непрерывный процесс производства и трансляции смыслов создает основу коммуникации, благодаря которой и осуществляется обмен сообщениями между коммуникантами. Хотелось бы отметить, что основой производства и использования информации до сих пор является текст, который, как и раньше, несмотря на бурное развитие современных технологий, является исходным первичным материалом информационных инноваций. В результате возникновения глобальных информационных систем происходит микширование текстов, одни тексты переходят в другие, происходит смена их структурных компонентов, и происходит образование так называемых в постмодернистском ключе «гипертекстов».

Коммуникация обеспечивает социальное взаимодействие индивидов. Чем сложнее современная коммуникация, тем более проблематично налаживание механизма субъектно-объектного общения и, как следствие, понимания. Соединение в системе коммуникации, их организация и функционирование создает коммуникативное пространство. «Являясь одной из важных форм взаимодействия на макроуровне (социальных систем), на метауровне (организаций) и на микроуровне (межличностное) – коммуникация становится. Как уже говорилось, производительной силой общества. Ключевым понятием в теории и практике управления».¹

Также коммуникация может иметь структуру, которая является ее качественными характеристиками, и говорит о ней, как о целостном явлении-феномене. В этом ключе стоит упомянуть масштабность и способ общения, временной и векторальной факторы, которыми обладает коммуникация. Аспекты коммуникации предельно разнообразны: от простого информационного обмена, до сущностной и бытийственной коммуникации.

Беря во внимание концепцию коммуникации между людьми, которая впервые была создана Аристотелем в работе «Риторика», можно соотнести ее с нынешними явлениями в обществе и адаптировать ее, применительно современного рынка. Яркий пример этому – реклама как один из феноменов современного общества потребления и одного из способов коммуникации.

Теория Аристотеля носит название теории убедительного или, как еще говорят, эффективного общения. Античный философ в структуре

¹ Третьяк Г.Е. Сущность коммуникации и ее место в социокультурной реальности // Труды МАИ: Электронный журнал. http://www.main.ru/projects/main_works.

коммуникации выделяет три главных элемента: этос (это – оратор, который докладывает, говорит), патос (эмоциональная реакция слушателей на сообщение), и логос (обоснование или доказательство, что эмоции слушателей являются обоснованной реакцией на сообщение и то, что это служит рациональной основой процесса взаимодействия участников общения).

Относительно же теории коммуникации эту структуру можно соотнести со следующими пунктами: этос непосредственно ассоциируется с доверием и внешней привлекательностью, что служит для роста уровня доверия, например к рекламируемому товару; патос соотносится с суггестивной функцией рекламного сообщения, а также ее аффективностью; логос может включать в себя понятие выгоды, задачей же логоса будет являться доказательство того, что именно данный продукт рекламы достоин приобретения и использования.

Теперь следует сказать об иерархии современных ценностей и задачах современной коммуникации, направленных на их удовлетворение. Владение информацией и осуществление коммуникации – биологические потребности, так как напрямую связаны с жизнью человека, с его функционированием. Человек утоляет голод, вступая в коммуникацию, приходя в магазин и покупая там продукты; функция защиты, поиск решений в сложных ситуациях, разрешение конфликтов, все это сводится к созданию комфорта и потребности в безопасности для своей жизни; нельзя забывать и о потребности в продолжении рода, когда человек вступает в отношения с другим человеком и в самую непосредственную связь с ним. Все эти пункты обусловлены инстинктивными потребностями индивидов.

Информатизация человека происходит с первых дней его жизни и продолжает сопровождать его до смерти. Процессы социализации и инкультурации имеют под собой мощный информационный фундамент. Благодаря информации, получаемой разными способами, человек становится личностью, носителем культурных норм, традиций и ценностей. Следовательно, одной из главных задач коммуникации является понимание («понимание означает коммуникацию, нацеленную на действительное согласие»¹) и обретение знаний. Вся социальную адаптацию и деятельность можно рассматривать как единый процесс производства и трансляции смыслов, происходящий в рамках языковой практики.

Коммуникация обеспечивает информационный обмен между людьми и сопровождает всю циркуляцию смыслов. От качества и характера информации зависит очень многое, от личностного совершенствования человека до решения глобальных проблем.

Нельзя оставить без внимания коммуникативные революции, значение которых переоценить очень сложно, итоги которых очень важны для общества, и то влияние, которое они оказали на новый способ подачи информации. Исследователи выделяют три информационно – коммуникативные революции: изобретение письменности, изготовление печатного станка и внедрение электронных масс-медиа.

¹ Зверинцев А.Б. Коммуникационный менеджмент. – СПб., 1997. С.288.

Создание и внедрение Интернет означало открытие новой эпохи в развитии коммуникации. Современное информационное пространство переходит из межличностной плоскости в плоскость виртуальную. Происходит изменение осваиваемой реальности посредством влияния радио и телевидения, СМИ и «всемирной паутины». Компьютеризация и освоение современных технологий меняет взгляд человека на мир. Сама реальность в СМИ, не столько отражается, сколько конструируется посредством образов, формируя фрагментарное, «клиповое» сознание.¹ Развлечение, драматизация жизни, создание сновиденческих ощущений, именно на это направлено действие массовой культуры. Все это влияет на содержание информации, о качестве которой говорилось ранее. Мир фантазии смешивается с миром факта. Для многих людей то, что появляется на экране, становится реальностью. Эта, в действительности «гипер-» или «квазиреальность» «становится специфическим средством, декорацией той или иной идеи, призванной оказывать влияние на людей».²

Исследователь Ф.Шарков говорит о появлении «четвертой волны»³ – интерактивных электронных коммуникаций. Функция простого общения с целью обмена информацией еще остаются, но все более явственно прослеживается другое назначение – существование человека в новом типе реальности – электронно-виртуальном.

Происходит формирование особого, отличного от прежнего, отношения к действительной реальности. Зрелище, игра, карнавал. Виртуальная реальность – все это сопровождается искажением смыслов, полным или частичным отказом от подлинности, нравственности, формирование тяги к антиэстетическому. Постмодернистское сознание проживает жизнь как одно из развлекательных мероприятий. Начинается смена образа жизни человека. Сопричастность к нему происходит без рационального понимания ситуации, на уровне первобытного единения толпы.

Одним из технических параметров массовой коммуникации является ситуативность наблюдения, которое за редким исключением сопровождается рассуждением.

Это «Единое Глобальное Коммуникативное Пространство» становится «самостоятельной силой, помещающей внутри себя диалог и подчиняющей последний более сильной и агрессивной среде. Диалог в ней практически невозможен. Это не общение ради смысла, а общение ради общения. Общение без насыщения смыслами. Царство мертвой тождественности при огромной внешней активности. Нарратив, о котором говорят теоретики постмодерна, приобретает глобальный характер и становится в руках «политтехнологов» средством формирования «нужного» общественного мнения»⁴.

¹ Миронов В.В. Средства массовой коммуникации как зеркало поп-культуры // Язык СМИ как объект междисциплинарного исследования. Изд-во Московского госуниверситета, 2003. С. 256

² Назаров М.М. Средства массовой коммуникации и российское общество на пороге XXI века // Социально – гуманитарные знания. 1999. № 3. С. 11-21.

³ Шарков Ф.И. Четвертая волна (интерактивные электронные коммуникации). – М.: Изд-во «Прометей», 2005. С.2.

⁴ Почепцов Г.Г. Коммуникативные технологии двадцатого века. М., Киев, 2002. С. 68.

В такой ситуации коммуникативной воздействие, как положительное, так и негативное очень велико. И главная сложность теперь состоит в том, что соотношение качественной и низкопробной информации находится в постоянном колебании. Перевес, к сожалению, не всегда в пользу первого.

Возникают проблемы и трудности, связанные не только с определением истинности информации и знанием первоисточников, но и связанные с владением, обменом и распределением информационных ресурсов. Возрастает роль «неформальной коммуникации», что подтверждает слоган популярной программы на телевизионном канале НТВ – «Слухи, скандалы, расследования».

Опасный процесс глобализации, затрагивающий национальную самобытность и влияющий на всю общечеловеческую культуру, требует фильтрации и защиты информации от косвенных неконтролируемых вмешательств. Одной из проблем является распределение информационно – коммуникативных ресурсов, так как технологии этого плана в нынешнее время являются наиболее динамично развивающимися, и в большой степени определяют развитие государств. Становится отчетливо видна проблема неравномерности информационно – технологического развития стран. Первенство остается за Японией и США.

Имеет место быть и такой процесс как интеграция массовых информационных и коммуникационных процессов. Создается единый информационный поток, от натиска которого, порой, сложно себя защитить. Общность целей и задач связывает создателей коммуникации. Целевая аудитория при этом может быть разной.

Новая «коммуникативная революция», о которой все чаще говорят исследователи, апеллирует к созданию нового коммуникативного пространства и изменению современной социокультурной ситуации.

Подводя итог, можно выделить основные функции современной коммуникации. Которые должны обязательно осуществляться в процессе дальнейшего развития информационных систем.

Информатизация – обеспечение населения постоянной свежей информацией для адекватной повседневной жизни.

Культуробразующая функция, призванная сохранять национальное своеобразие и вести грамотный диалог с другими культурами.

Профессионально – подготовительная функция, предполагающая создание профессиональных союзов. Например, журналистские союзы, отвечающие за порядок в информационной среде.

Теоретическая функция, напрямую связанная с научными поисками и исследованиями, которые в будущем помогут создать теорию и практику информации, адекватно отвечающую запросам современного мира.

Горячко Е.С.
СГУ им. Н.Г.Чернышевского

Теоретико-методологическое осмысление традиции.

Проблема традиции всегда интересовала исследователей разных направлений в философии, истории, антропологии, классиков социологии: М. Вебера, Э. Дюркгейма, М. Мосса и др. Подходы к изучению традиций были разработаны в разное время, учёные обращали внимание на различные аспекты традиции разрабатывая свои концепции, и ни как не взаимодействовали друг с другом. Что привело к значительному расхождению при толковании понятия “традиция”. Одни исследователи вообще не давали чёткого определения «традиции», другие же не пользовались этим термином вовсе. Всех перечисленных исследователей связывает желание понять связь современности с прошлым.

Целью статьи является осмысление традиции с помощью уже сформировавшихся теоретических и методологических подходов.

Большинство исследователей традиции наполняют этот термин многообразным содержанием и обозначают им различные аспекты социальной структуры, поведения и представлений индивида, верований и культурных представлений. Это понятие также обозначает общие способы восприятия социальной и культурной реальности. Все эти определения относятся к понятию “традиция”, которое включает компоненты социального и культурного опыта, имеющие большое влияние для возникающие общественные проблемы и сохранившиеся при исторических и социальных изменениях жизни людей. На данный момент существует большое количество литературы, среди которой и выделяется несколько подходов к изучению традиции.

Обозначим их: динамический подход, статический подход, цивилизационный подход и историка - генетический подход.

В рамках динамическом подхода при определении традиции подчеркивается значение символических, а не структурных аспектов социальной жизни. На передний план выходят подвижность и творческое начало как главные составляющие явления.

В статическом подходе, подчеркивается социальная значимость и социальная работа. Статический подход тесно связан с обыденным употреблением термина “традиция”, относящимся к привычкам, обычаям, отсутствию изменений, тому, что является статичным, воспринимается как что-то “данное”¹.

Рассматривая традиции как социально-стереотипизированные формы опыта позволяет отнести к таковым не только межпоколенную, но и внутривоколенную его передачу(традиции сформировавшиеся на протяжении одного поколения).Внутривоколенные традиции, в большинстве случаев представляют собой своеобразную эпохальную моду, действующую на протяжении ряда лет или десятилетий и охватывающую не все общество, а лишь часть его смежных возрастных групп. В содержательном плане выделяются традиции как стереотипы деятельности и как стереотипы воспитания. В первом случае – это воспроизводимый людьми опыт,

¹ Ерасов Б.С. Традиция и новация в социокультурном процессе: Реферат. сб. М.: ИНИОН. 1998. С.147 .

который представляет собой стереотипизированные механизмы и средства их деятельности (например погребения), во втором – память о каких-то событиях прошлого, служащих в данное время образцом действий. При этом одним из наиболее специфических компонентов “традиций – воспоминаний” выступают исторические традиции – память той или иной социальной общности о важнейших событиях ее исторического прошлого. Особенностью таких традиций является то, что их содержание составляет преимущественно единичные факты (событийного характера)¹.

В рамках цивилизационного подхода выделяются внутрiformационные и межформационные традиции. Существуют также традиции регионально-эпохальные (например, традиции эпохи Ренессанса, Великих географических открытий и т. д.)².

В историко-генетическом подходе выделяются архогенетические и неогенетические традиции. Архогенетические традиции восходят к первобытно-общинному строю, неогенетические – к новому и новейшему времени³.

Сложность проблемы традиции привели к тому, что учёные концентрируют свое внимание на более значимых, по их мнению, направлениях изучения традиции. Отмечая это, я хочу дать структурную классификацию подходов к проблеме традиции. Эта классификация включает в себя три подхода: коммуникативный, аксиологический, объектный. Критерием классификации здесь будет является выделение структурной составляющей изучаемого явления, на которую направлен основной интерес исследователя. Нельзя выделить одни из этих подходов, так как без него разрушится целостная структура традиции как феномена.

Данная классификация носит в какой то степени условный характер, принимая во внимание то, что каждый учёный выделяет собственный предмет исследования, и не может обойти другие аспекты традиции. Авторы в своих работах могут затронуть несколько подходов.

В рамках коммуникативного подхода главным становится изучение трансмиссии тех или иных (в основном духовных) ценностей при взаимодействии поколений. Имеется виду не только отношение родителей с детьми но и взаимосвязь предшествующих поколений с потомками. Следует отметить что, косвенная передача стала возможной только с распространением письменности. Значительный вклад в изучение проблемы передачи культурных ценностей внесли исследователи “национального характера” (такие как, Р. Линтон, А. Кардинер, Э. Эриксон). По их мнению, передача ценностей общности происходит через социализацию индивида, прежде всего в семье).

¹ Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПЛ «Ермак». 2004. С.336-361.

² Каволис В. Основные положения общей теории цивилизаций. Цивилизация как структура, духовная энергия и порядок. М.:ИНФО, 1999. С.134 .

³ Плахов В.Д. Традиции и общество: опыт философско-социологического исследования. М.: Мысль, 1991. С.339.

Так же в коммуникативном подходе можно рассмотреть – вербальные (словесный) и невербальные (путем прямого подражания) виды передачи ценностей. Многие авторы, и прежде всего М. Мосс, подчеркивали особое значение передачи таких действий, которые “не требуют посредничества словесных символов”¹. Передаваемые ценностям можно отнести следующие ценности: материальные блага, природные богатства, стандартизированные способы деятельности обычаи, духовные ценности. Следует отметить что каждому типу ценностей соответствует определенный вид передачи, так материальные ценности передаются через «прямое наследование», стандартизированные способы деятельности – вербальным и путем прямого подражания, духовные ценности передаются словесно.

Теперь рассмотрим объектный подход который применяется при изучении проблемы традиции. Данный подход подразумевает, что внимание исследователя фокусируется на определение сущности, границ, характеристик, структуры традиции. Одним из главных аспектов этого подхода является определение взаимосвязи понятий “культура” и “традиция”. Рассмотрим несколько определений культуры:

Э. Сепир: “Культура – это... общественно унаследованная совокупность практики и верования, которая определяет структуру нашей жизни”².

Р. Лоуи: “Культура – это совокупность общественных традиций”³.

Мы можем видеть что в данных определениях не принимается во внимание жизненная позиция индивида в процессе принятия традиций, человек по сути превращается в пассивного носителя культуры. Критики соотносят понятие “культуры” и “традиции”, различие этих сфер изменяется в зависимости от степени стабильности культуры. Тем самым они утверждают что сфера традиции уже сферы культуры.

Конечно выбор подхода для рассмотрения традиции зависит не только от методологии конкретного исследователя, но и от объективных потребностей общества, существующих на момент её рассмотрения.

Рассмотрим последний аксиологического подход в котором внимание исследователей приковано к отношению современников к прошлому. В рамках него предаётся значение современной оценки сохранившихся элементов, а не совокупности ценностей. Внимание исследователя приковано не к традиции как элементу культуры, а лишь к конкретной ее часть, которая подлежит оценке. Элемент культуры становится традиционным если он наследуется от предшествующих поколений, и только тогда они становятся традициями.

Заметим, что термин “традиция” применяется не ко всем элементам культуры, передаваемым из поколения в поколения. Традиция – это способ поведения или образец, созданный группой как таковой и служащий для

¹ Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И.В. Утехина. СПб.: Евразия. 2000. С.308.

² Гухман М. М. Э. Сепир и «этнографическая лингвистика». М.: Вопросы языкознания. 1989. С.153.

³ Арутюнов С.А. Обычай, ритуал, традиция. М.: Наука, 1997. С.34.

усиления сплоченности и самосознания группы¹. С точки зрения аксиологического подхода проблема традиции – это проблема целей, которым подчинена наша деятельность, проблема иерархии ценностей, которая нам предлагается традицией.

Делая вывод можно сказать, что традиция есть особая разновидность ценностей, защита которых требует ссылки на их давнее происхождение.

Доцко Л.А.
СГУ им. Н.Г.Чернышевского

Предательство как культурологический феномен: экзистенциально-религиозный аспект

Одной из задач культурологии, по нашему мнению, является необходимость постоянной рефлексии по поводу современной культуры. Увидеть культуру современности «современными» же глазами, представить некий культурологический «срез» повседневной действительности – вот немаловажная задача профессионального культуролога. Такой подход позволяет не только проблематизировать явления культуры, но и актуализировать все новые и новые феномены культурной действительности, то есть поддерживать культурологическое исследование в состоянии направленного перманентного поиска. С другой стороны, культурология как дисциплина гуманитарного профиля, должна отталкиваться в своих изысканиях от тех констант, которые, собственно, и формируют поле гуманитарных наук: а именно, от сущности и феномена человека и его многочисленных проявлений. Выявление неизменных оснований культуры, которые фундированы сущностью самого человека, и исследование сквозь призму артефактов этой глубинной человеческой сущности – другая предельно значимая задача деятельности культуролога. Одним из феноменов, который, с одной стороны, всегда был присущ человеческим отношениям и природе человеческой души, и с другой стороны, актуализация которого имеет особое значение в виду современного состояния общества и культуры, – является феномен предательства.

Предательство – это неотъемлемая часть как душевной, личной, так и социальной жизни человека. Для прояснения значения термина обратимся к толковому словарю С.И.Ожегова: «предательство – вероломство; поступок, поведение предателя»². В этом определении четко прослеживается деятельностный аспект предательства. Предательство, таким образом, может быть представлено как особого рода деятельность, обладающая собственной структурой, в которую входят определенные цели и средства и достигнутые результаты.

¹ Гуссерль Э. Собрание сочинений. Логические исследования. М.: Гнозис. 2001. Т. 3. С. 341.

² Толковый словарь Ожегова С.И. / Под ред. док. филолог. наук, проф. Н.Ю.Шведовой. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1975. С. 275.

Предательство есть «переворачивание» системы ценностей, которая является доминантной для общества. Предатель находится в оппозиции тому обществу, в котором существует. Феномен предательства, обозначенный в его предельном, онто-антропологическом контексте, открывает негативную, «темную» сторону личности. Ф.М.Достоевский, размышляя по этому поводу, писал, что каждый человек, внешне являющийся добропорядочным и законопослушным членом общества, имеет свою «темную» скрытую сторону – «подполье»¹. «Подпольный человек» скрыт от взоров общества, он таится в глубинах бессознательного. Предательство характеризует «подполье» человеческой души – место беспричинной агрессии и зла, и, самое страшное, что это место находится в самих нас, в самой сердцевине наших душ. Отсюда следует, что предательство как культурный феномен фиксирует, прежде всего, антипод той культурной традиции и тех культурных ценностей, которые преобладают в обществе. Предательство есть одно из значений культуры-наоборот, анти-культуры, маргинальной агрессии.

Также для культурологического исследования значительным окажется следующее положение: предательство представляет собой некое зло, темное начало культурной и душевной жизни человека, которое противостоит добру, любви, свету – ведь их тоже можно найти в человеке. Подобная напряженная диалектика лежит в основании развития не только конкретной личности, но и всего общества. Следовательно, предательство можно рассматривать и как социально-онтологический феномен.

Подведем промежуточные итоги. На наш взгляд, анализирую предательство как культурный феномен, наиболее уместно и продуктивно выделять следующие аспекты данного явления:

- деятельностный аспект;
- экзистенциально-аксиологический (личностный) аспект;
- социально-онтологический (общественный, intersубъективный) аспект;

В этом исследовании мы сосредоточим свое внимание на углублении и более внимательном изучении экзистенциально-аксиологического аспекта. Во второй раз обращаясь к творчеству великого русского писателя и религиозного мыслителя Ф.М.Достоевского, отметим, что предательство в экзистенциальном и семантическом плане очень близко преступлению. Преступление также выпускает из «подполья» темные силы человеческой души. Преступление есть одновременно пере-ступление; поступок, выходящий за определенную грань. Преступление и предательство открывают перед человеком такую картину миру и такую панораму бытия, что на ней остаются только предельные антиномичные оппозиции: бытие и небытие, жизнь и смерть, абсолютная свобода и беспросветное рабство. Глаз «подпольного» человека не замечает срединного наполнения жизни, тех явлений, которые находятся между крайностями безумного сознания. Вопрос-вызов Родиона Раскольникова² о том, кто он: «тварь дрожащая или право имею?» – есть вопрос шекспировского

¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Т. 4. М.-Л.: 1989.

² Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Т. 5. М.-Л.: 1989.

Гамлета: «Быть или не быть?». Это вопрос, который одновременно является руководством к действию по принципу: все или ничего.

Эти предельные экзистенциально заостренные вопросы находят свое разрешение в религии. Предательство как обман, как аморальность и грехопадение – вот первый и основной смысл религиозного понимания данного феномена. Адам предал своего Бога. Сколько напряжения и драматизма слышится в ветхозаветном диалоге Бога и первого человека: «И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты? Он сказал: голос Твой я услышал, и убоялся, потому что я наг, и скрылся. И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? Не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?»¹. После предательства Адам одновременно ощущает страх, отчаяние и раскаяние – божественная природа человека исчезает сквозь брешь предательства, но раскаяние все же дает надежду на новое воссоединение Бога и человека.

В христианской религии имя Иуды и термин «предатель» стали абсолютными синонимами. Христос не раз называет Иуду предателем, но делает это в виде туманных предсказаний, словно дает Иуде шанс отказаться от задуманного, отступить от греха: «...истинно говорю вам, что один из Вас предаст меня»²; так же: «Впрочем, Сын Человеческий идет, как написано о Нем; но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы тому человеку не родиться»³. В христианстве феномен предательства приобретает необычайную экзистенциальную глубину, которую так чутко уловил Ф.М.Достоевский. Предатель в христианстве восстает не просто против общества, но против Бога и своей внутренней сущности. Глубокая несчасть любого предателя, его обреченность на душевные муки раскаянья ярко обрисованы в библейском упоминании о самоубийстве Иуды.

Предатель, с точки зрения христианства, становится на позиции дьявола, так как отрекается от истинных ценностей, Божьего Слова и Откровения. Необычайный динамизм и трагизм, который может быть герменевтически эксплицирован из религиозных сюжетов предательства, обусловлен спецификой христианского мировоззрения и теологии. Христианский Бог – это личность, личностный Бог. Экзистенциальный драматизм предательства и неминуемо следующего за ним раскаяния вскрывает механизмы душевной жизни христианской личности. Предатель отрекается от себя как общественного и как богоподобного существа; предательство разрывает связующую нить личности и Бога. И, в то же время, акт предательства открывает самому человеку его «темную» сторону. Личность сознает себя как амбивалентную целостность: единство темного и светлого начал, любви и ненависти, предательства и раскаяния. «Подпольщик» Достоевского становится в этом случае не просто тайной, постыдной и порочной «вещью», которую нельзя показывать людям и надо прятать в глубине души. Предательство приобретает статус неотъемлемой части душевной жизни: пусть не в качестве реального поступка, а только лишь помысла – этого уже достаточно. Таким

¹ Быт. 3: 9-11.

² Матф. 26: 21.

³ Матф. 14: 21.

образом, существование человека и светлой стороны его личности неминуемо предполагает наличие темной половины его души. Это неразделимое и неразрешимое противоречие, экзистенциальная апория, лежащая в основании творческих поисков Ф.М.Достоевского. Но подобная логика заводит в тупик, так как не учитывает одного из основополагающих факторов христианской доктрины. Сила Любви способна преобразить человека, одухотворить личность, что означает, в буквальном смысле, «исцеление» мятущейся и неистой части души, преображение личности и ее открытость Богу. Предательство как олицетворение зла всегда оказывается побежденным Любовью.

Данте Алигьери в своей бессмертной «Божественной комедии» располагает предателей в последнем девятом круге ада, рядом с дьяволом¹. В повести «Тарас Бульба»² Н.В.Гоголь также вплетает сюжет предательства в канву повествования, но предательства особого рода: Андрей предает отца и Отчизну из-за любви. Трансформация христианского мотива предательства приобретает новые очертания, актуализируясь по-новому в культуре, в зависимости от доминантных социальных ценностей.

Исследование феномена предательства, анализируемого в качестве элемента культурной системы, продуктивно и актуально в том плане, что позволяет реконструировать целостный взгляд на общество и его культуру. Углубление экзистенциально-аксиологического аспекта исследования предательства позволяет выявить новые стороны такого многогранного феномена как человек.

Миронова К.Ю.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Эстетическая концепция Гавриила Гордона

В творческом наследии Гавриила Осиповича Гордона ведущее место занимает эстетическая позиция, опирающаяся на эстетическое видение неокантианской школы. Данная проблематика в изложении ведущих представителей неокантианства является, в свою очередь, трансформацией идей Иммануила Канта.

Эстетика Канта, оказавшаяся осмыслением духовного и нравственного поиска в художественной культуре, наглядно продемонстрировала существенную трансформацию сознания человека и общества времен мыслителя. Эстетическая рефлексия у Канта – это суждение о прекрасном и возвышенном, продиктованное нравственностью, могущее быть примером синтеза знания и веры при посредничестве морали. Подобная интенция в полной мере позволяет понять и оценить величие и значение искусства в истории и культуре.

¹ См.: Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: 1953.

² Гоголь Н.В. Тарас Бульба // Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 2. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937-1952.

Известно, что идейные последователи Канта продолжили изыскания в сфере эстетики. Герман Коген, выдающийся мыслитель и основатель Марбургской школы неокантианства, в своей знаменитой работе «Эстетика чистого чувства» определяет значение и содержание эстетического чувства. Коген усматривает уникальность творчества в его способности объединять познание и нравственность в предметном содержании искусства, которое в чистом виде невозможно отнести ни к науке, ни к морали. Эстетическое чувство у Когена обнаруживает новую самость человека, рождает индивидуальность в форме не самосознания, но самочувствия. Эта эстетическая самость всегда носит социокультурный характер, человек в своем творчестве ищет общности с людьми и средства сообщения с ними при посредничестве искусства. На протяжении веков искусство формирует эстетическое чувство как «самочувствие человечества в человеке»¹. Искусство по Когену является истоком всей эмоциональной культуры человека.

Многие из числа учеников Когена занимались осмыслением его эстетической концепции и часто в результате рождались собственные мысли относительно той или иной сферы искусства. Ярким примером служит Гавриил Осипович Гордон, эстетическая концепция которого сформировалась, главным образом, под влиянием эстетической проблематики в работах Канта, Когена, Кассирера. В главах из неоконченных воспоминаний под названием «Музыка в моей жизни» русский неокантианец дает детальный анализ явления музыки в своей жизни. Он подвергает рассмотрению и критике классические музыкальные образцы, музыкальную культуру разных народов и пытается осмыслить значение творческого гения. Большое внимание Гордон уделяет источникам музыкального восприятия и возникновению мелодии, детально анализирует музыкально-критическую литературу и творчество музыкальных корифеев. Эти воспоминания написаны Гордоном без строгого плана, как он сам говорил: «wie der Vögel singt»².

Источником для образования музыкального мировоззрения Гордон называет «Советы молодым музыкантам» Роберта Шумана. Шуман писал статьи о музыке от имени Флорестана и Эвсебиа. Флорестан всегда в движении, в полете, в танце, он остро, иногда едко шутит, его речь горяча, порывиста и возбужденна. Эвсебий любит мечтать в уединении, даже посреди шумного маскарада он погружен в свои мысли, говорит он тихо, сосредоточенно и проникновенно. Фактически в «Советах молодым музыкантам» он сформулировал концепцию романтизма в музыке, угадал гениальность Шопена и Паганини, раскрыл для широкой публики значение музыки своих блестящих современников – Шуберта, Берлиоза, Брамса. Шуман сам искал новые пути в искусстве и остро чувствовал новизну и смелость других композиторов. Его эстетическое чутье Гордон считает поистине уникальным.

¹ Cohen H. Aesthetik des reinen Gefuehls. Berlin. 1912. Bd.1.S.209.

² Как поет птица (нем.)

У Гавриила Гордона был собственный взгляд на дирижерскую деятельность. Дирижер, по его мнению, должен быть диктатором в оркестре, ему надлежит быть соавтором композитора и полноценным субъектом эстетического восприятия.

Особо ценил Гордон талантливых исполнителей. В воспоминаниях он так говорит о великом исполнителе Федоре Ивановиче Шаляпине: «Шаляпин – это «Великий могол» (величайший в мире бриллиант в короне английского монарха) среди бриллиантов, и его невозможно оценить традиционными мерками. Все в этом могучем человеке было сделано по какому-то предначертанному плану, выражаясь философским термином Лейбница, предустановленной гармонии. Большой рост, атлетическая фигура, изумительное лицо, природная телесная изящность. Он владел голосом в таком же совершенстве, как владели своими смычками Иззи или Крейслер, Кальзас или Марешаль. Но предустановленная гармония в Шаляпине завершалась изумительным сочетанием гениального пения с гениальной игрой»¹.

Гордон вспоминал еще об одной великой представительнице художественной выразительности в искусстве. Здесь он имел в виду американскую танцовщицу Айседору Дункан, совершившую полный переворот в танце и доведшую до высочайшего совершенства драматизм и жизненную выразительность исполнения. Она танцевала не обычные балетные номера: увертюры Глюка, симфонии Моцарта и Шуберта, баллады Шопена, что в полной мере убеждало в величии ее творческого гения. Ее оригинальность заключалась не в том, что она отбросила традиционные балетные атрибуты и танцевала босая в платье античной богини. Искусство Дункан было свободным, не подчиненным ни одному старому балетному канону. Она явила пример вольного сочинительства в балете, пример зрелого эстетического чувства.

В своих воспоминаниях Гордон детально рассматривает творчество Иоганна Себастьяна Баха. Философская глубина содержания и высокий этический смысл произведений Баха поставили его творчество в ряд шедевров мировой культуры. И.С. Бах обобщил достижения музыкального искусства переходного периода от барокко к классицизму. По словам Гордона, если есть логика в музыкальном выражении, то Бах является величайшим ее представителем. В музыке Баха, как ни в какой другой, осуществлено то, что называется прорывом в вечность: слушатели и исполнители заглядывают за завесу мирского бытия, становясь сопричастными великому таинству – эстетическому переживанию.

Гордона занимал еще один вопрос: почему нам вспоминается та или иная мелодия? Болдвин в «Очерках психологии» объясняет внезапное возникновение мелодий реакцией органов слуха на изменение в ритме сердца. «Но почему же это изменение вызвало в виде слуховой реакции именно данную мелодию в 2/4 или 3/8, а не какую-нибудь иную того же размера. Никто этого не знает. Тут одна из величайших тайн той огромной тайны,

¹ ОР ГМИИ им. А.С. Пушкина. Колл. XI. Разд. V. Ед. хр. 7. Гордон Г.О. Музыка в моей жизни. Л.89.

которая зовется Музыкой. Музыка – искусство не пространственное, а временное, и в этом ее своеобразие».¹

Гордон перевел с немецкого языка статью Вагнера о Бетховене и был солидарен с автором во мнении, что музыка начинается как раз там, где кончается слово, и что она и есть то невыразимое, которое коренится в сознании и не может быть обнаружено в понятии, то есть в логическом. Гордон приходит к выводу о доступности логическому постижению только физической структуры музыки: длины звуковых волн, законов ассонанса и диссонанса, построения мажорных, минорных и хроматических гамм, законов построения мелодии и гармонии, принципов голосоведения, контрапункт (одновременное движение нескольких самостоятельных мелодий, голосов, образующих гармоническое многоголосие) и пр. Всякие же попытки передать словами суть музыки, то есть чувства и идеи, руководившие композиторами при импровизации или сочинении той или иной пьесы, остаются лишь отдаленными приближениями к цели.

Отвечая на вопрос, как возникает музыка в сознании композитора, он развивает мысль о том, что мелодия появляется совершенно самопроизвольно. Мелодия вдруг появляется неизвестно откуда, развивается, изменяется. Приобретает, наконец, более или менее устойчивую форму и только тогда заносится на бумагу. Чем она вызывается? До известной степени можно допустить, что она может быть вызвана как настроением, так и характером композитора и судя по эмоциональному тону будет либо мажорной, либо минорной. Гордон допускает, что появление мелодии может быть вызвано внешним впечатлением, заданной темой или ритмическим восприятием звука в памяти композитора.

Гордон пытается оспорить утверждение о настроении композитора как основном факторе, определяющем характер музыки, считая его верным лишь применительно к импровизации. Музыку сочиняют не сразу. Достаточно посмотреть на черновые тетради Бетховена, чтобы убедиться, какие большие изменения он вносил в первоначальные наброски мелодий. В этом отношении действительно великий композитор, а не пишущий банальные танцы и марши к случаю, ничем не отличается от поэта или художника. Если сравнить первоначальные рукописи, к примеру, «Анны Карениной» с окончательным текстом, то легко убедиться, какой огромный труд является необходимым коррективом к вдохновению у Бетховена и Толстого, как, впрочем, и у каждого творца и художника. Здесь и раскрывается одна из существенных сторон художественного творчества: художник не только интуитивно творит, но и продумывает творимое, то есть облакает его в некую логическую форму. Именно поэтому Гордон полемизирует с концепциями Ганслика и Фидлера, сводящими искусство к познанию и отождествляющими его с формами чувственного познания. «Основа музыки не есть математика, а с самого начала – математика, изменённая эстетическим духом музыки»².

¹ ОР ГМИИ. Колл. XI. Разд.V. Ед. хр. 7. Л. 16. Гордон Г.О. Музыка в моей жизни.

² Cohen H. Aesthetik des reinen Gefuehls. Berlin. 1912. Bd.1.S.220.

Гордон очень тонко и чутко воспринимал музыку, относясь к ней трепетно, и настаивал на невыразимости ее посредством слов. В одной из глав его неоконченных воспоминаний он дает весьма характерную оценку музыке в своей жизни: «Как мог бы я адекватно передать словами то чисто физически мучительное наслаждение, в какое меня приводит музыка 32 вариаций Бетховена или полонезы Шопена, или «Венеция» Листа, или оркестровое вступление к ариозо кумы из «Чародейки» Чайковского? Целые потоки ощущений льются сквозь мое сознание, а в голове рождаются невиданные образы. Поэтому все, что я пишу о музыке, продиктовано моим восприятием и должно быть рассматриваемо как моя личная интерпретация великого в музыке».¹

Таким образом, мы видим, что эстетическая концепция Гордона обрела свою стройность, глубину и детализацию через личностное видение искусства музыки. Именно музыка оказалась базовой эстетической ценностью, на основе которой Гавриил Гордон продемонстрировал всю сложность эстетического восприятия. Авторская концепция Гордона вновь приводит нас к вечной эстетической проблеме – необходимости согласования объективных и субъективных моментов эстетического мировосприятия.

Трухачёва И.М.
СГУ им. Н.Г.Чернышевского

Дуализм русской культуры в эпоху нового времени: взаимодействие дворянской и крестьянской культур

Если рассматривать культуру России в историко-культурном контексте XVIII- начала XX вв., то можно отметить, что она основывается на двух базовых элементах: культура высшего, привилегированного сословия, т.е. дворянская культура и культура большей массы населения, народная, т.е. крестьянская культура.

В большинстве случаев дворянская культура предстает наиболее исследованной, доказательной и воспринимается как единственно возможная, истинно русская. При изучении истории культуры России этого периода главным образом рассматривается культура дворянства, т.к. дворянство представляет собой символ эпохи, культурной жизни, определяющий фактор развития страны. Подчеркивается политическое господство дворянства, а отсюда возможность творческого выражения, приобщения к Высокой культуре. Культура народа рассматривается, в основном, только в связи и отличии от дворянской, либо в контексте этнологии, этнографии, фольклористики.

Возвышение дворянства, его резкое отделение от народа, отчуждение двух культур и практическое выпадение культуры крестьянства, начинается с правления Петра I. Петровский период, включающий в себя XVIII –первую

¹ ОР ГМИИ. Колл. XI. Разд. V. Ед. хр. 7. Л. 165. Гордон Г.О. Музыка в моей жизни.

четверть XIX вв. (здесь имеется в виду правления самого Петра I и последователей его идей – Елизаветы Петровны, Екатерины II и Александра I), проходит под знаком преобразования России.

Это период появления нового общества и новой культуры, время серьезных изменений всех сторон русского жизненного уклада. Осуществление этого преобразования выпало на долю дворянства. А.В. Шипилов считает, что «главный вектор социально-культурных изменений этого времени – становление дворянского сословного социума, его самопротивопоставление всем основным социальным группам и слоям. Главным способом утверждения этой оппозиции было усвоение дворянством новой, западной культуры»¹. Основными чертами петровских реформ являлись секуляризация и европеизация России (светская культура со временем становится только дворянской, так как народная крестьянская культура воспринимается в категории варварства). Такая ситуация разрушала единство культуры.

Все эти изменения имели далеко идущие последствия для самого дворянства, для русской культуры и для России в целом: отрыв от родной культуры и обращение ориентации на чужую культуру (Запад). Именно с этого времени дистанцированность дворянства от остального народа России, увеличивается от десятилетия к десятилетию.

По утверждению Ю.М. Лотмана, «всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее (свое) и внешнее (их)»². Новая культура включает в себя этот мировоззренческий дуализм. Противостояние старого и нового проявлялось практически во всех сферах жизни, оказывая действие (в некоторых случаях принудительное) на общее состояние социума. Традиция понималась русскими европейцами, как невежество и варварство, а модернизация русскими стародумами – предательством своих источников и народного родства. В повседневной культуре так же наметилась социальная дифференциация: дворянство копирует европейские модные образцы досуга (бал, ассамблея, театр), а крестьянство сохраняет свои исконные народные обычаи. Идентификация с западной культурой, выделение (отрыв) и отгорождение от простого народа, стала являться главной целью дворянства.

Шипилов справедливо замечает: «дворянское сословие, стараясь максимально противопоставить себя простонародью, утверждало свою культуру в оппозиции культуре последнего. Отношение между ними долгое время сводилось к ситуации взаимного отрицания – недворяне не принимали дворянской культуры, а дворяне рассматривали культуру «подлорожденных» как ущербную»³.

Еще в XVII в. не было существенного различия в мировосприятии и воспитании (где первенство занимала церковь) между дворянином, крестьянином, а также купцом и ремесленником (отличало только

¹ Шипилов А.В. Сословное как «антинациональное»: общество и культура России первой половины XVIII века // Общественные науки и современность. 2005. №2. С. 90.

² Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С.257.

³ Шипилов А.В. Сословное как «антинациональное»: общество и культура России первой половины XVIII века // Общественные науки и современность. 2005. №2. С. 91.

материальное положение), то уже в XVIII в. становится очевидным такое разделение между сословиями.

Иностранный язык (преимущественно французский) становится не средством коммуникации, а социальным маркером и сословной принадлежностью, которой обозначается ярко выраженное отличие двух культур. Он становится семантически насыщенным, внешним проявлением социального статуса и отделения от народа. Дворянство стремится не допустить крестьянина до изучения языка, ибо это есть посягательство на его превосходство. Дворянин стремился чувствовать сближение с европейцем, иным по духу, но только не со своим ближним, так как он не из господствующего сословия (различие теперь не в конфессии, а в сословии). Происходит подмена понятий свой и чужой, свой теперь богатый европеец, чужой – бедный русский крестьянин. И иностранный язык в своей знаковости наглядно это выражает. Шипилов говорит об этом: «обучение языкам имело целью не только и не столько общение с иностранцами, сколько общение между собой: свои должны понимать своих, а чужие, хоть и близкие по роду-племени, наоборот отсекаются «своим» сословным языком от понимания. Разноречие в пределах одного социума всегда выступает критерием социальной дифференциации»¹.

Интересным для рассмотрения является противопоставление Запада и Востока. До Нового времени этот вопрос не затрагивал мироощущение или воспринимался в незначительной степени. Но, после петровской модернизации, стал значительно актуальнее, так как для дворянства тема Запада была источником формирования их культуры и социального (в какой-то степени личностного) достоинства. Запад представлялся передовым, достойным подражания, а Восток непросвещенным и диким. Такое восприятие обществом могло быть связано с тем, что для европейцев соотношение добра и зла равнялось соотношению Запада и Востока, и в своей собственной культуре дворянин принимал это без возражений. Восточная культура казалась традиционной, стабильной, неразвивающейся, а русскому высшему обществу хотелось новшеств, динамики. Западноевропейская культура осознавалась всеобщей и единственно возможной. И.Л. Солоневич отмечает, что «иллюзия «русского Запада» в сознании дворянства была основана на мифе об азиатском варварстве, отсталости и замкнутости России и о западной культурности и прогрессе. «Русский Запад» существовал только в умах русского образованного общества, которое было нашим скитальцем по чужим парадным и непарадным подъездам»². Именно эта иллюзия говорила о том, что должно быть взято, что игнорировано и привнесено в культуру, а на практике в свою жизнь. Но было сближение и с Востоком. И выражалось это в политике государства, направленной на абсолютизм, а применительно к дворянству это было заметно в постоянном контроле направления размышлений и установлении общей

¹ Там же.

² Солоневич И.Л. Народная монархия / Отв.ред. О.Платонов. М.: Институт русской цивилизации.2010.С. .390.

структуры поведения и быта. Это подтверждает А. Романович – Славатинский: «русский дворянин был не более свободен, чем его крепостной крестьянин».¹

Необходимо отметить, что провинцию изменения Петра затронули косвенно и неглубоко, здесь дворянство оставалось соучастным к традиционному укладу, народной жизни, именно это проявляло самобытность русского восприятия, включенность в органичность культуры. Патриархальность, неотгорождение от физического труда, плохое знание иностранных языков все также были в сознании провинциального дворянского мира. Присутствовал диалог с народом, несмотря на социальную стратификацию и привилегированный статус. В этом пространстве происходит конвергенция культур: не просто взаимодействие, а взаимовлияние крестьянской и дворянской культур. Но сохранялась иерархическая пирамида восприятия, если в столице это было «император – его слуги-дворяне – народ», то здесь «помещик – его слуги-дворовые – крепостные»². Не смотря на то, что провинция стремилась равняться на городские центры, ей не хватало сил для вхождения на новый культурный олимп.

Исходя из этого, можно сказать, политика Петра I поставила грань между древнерусской культурой и культурой Нового времени. Это и создало противоречия, вызванные тем, что часть России живет еще по правилам и нормам прошлой культуры (крестьяне), а другая следует предписаниям новой культуры (дворяне), которая пытается отрицать прошлое и подражать западу. Здесь имелись определенные сложности, к примеру, Ю.М.Лотман отмечает, что «европеизация воспринималась русскими дворянами субъективно, поскольку главным критерием европеизированного быта у них считалось отличие от крестьянской жизни. Для русского дворянина быть европейцем означало изменить одежду, прическу, манеры, т.е. отгородиться от крестьянской жизни. И это можно было сделать путем обучения европейской культуре. Русским дворянам нелегко давалось такое обучение, так как они родились и выросли еще в допетровской Руси».³

Дворянин XVIII века являл новый тип русского человека, который только формируется, но не имеет возможности возврата в прошлое. И заключалось это по выражению Г.Ю. Литвинцевой в том, что «русские дворяне стремились стать европейцами, но делали это с ярко выраженным русским акцентом»⁴.

Юшина В.Д.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Искусство для себя или для других?

¹ Романович – Славатинский А. Дворянство в России от начала XVIII века до отмены крепостного права. М.: Крафт+, 2003. С.80.

² Культура эпохи Просвещения. М.: Наука, 1993. С.210.

³ Лотман Ю.М.Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII в.// Из истории русской культуры. М., 1996.Т.4,ч.1. С.539.

⁴ Литвинцева Г.Ю. «Европеизация» культуры русского дворянства в петровскую эпоху// CREDO NEW Теоретический журнал. 2007. С.27-28.

Ради чего существует искусство? Нужны ли разговоры об искусстве? Могут ли они дать что-то, кроме удовольствия человеку, который об этом говорит? Есть ли неизменные критерии, по которым можно определить, что это именно то самое, что принято называть настоящим творчеством? То есть, что считать творчеством?

Нет сомнения в том, что искусство необходимо человеку. Просто потому что иначе он не может (что очевидно на практике). Но что это? Божественное проявление в человеке? Определённый набор генов, который позволяет хорошо делать то, чем он занимается? Кто может дать правильный ответ на эти вопросы? Адекватным, на мой взгляд, является тот ответ, который не будет забирать возможность заниматься тем, что больше всего нравится, оставит место для самого действия. Но искусство всегда часть того, кто даёт ему жизнь. И оно, как деятельность, будет исключать, стирать ту часть жизни, которая не имеет к искусству отношения.

В искусстве есть польза для всех, кроме тех, кто им занимается.

Говорят: «искусство ради самого искусства – это самое настоящее!» Насколько правомерно данное высказывание? «Само искусство» не существует как конкретная вещь. Это всегда восприятие его человеком. И в разное время, при разных обстоятельствах, одно и то же может быть названо искусством, или недоделкой бездаря. Говорится именно о назывании, потому как в истории масса таких примеров, когда при жизни человека его творчество не было признано, но от этого оно само не менялось. Меняется всегда только отношение воспринимающего человека. Например, Ван Гог за всю жизнь продал лишь одну картину! А спустя сто лет после его смерти, на аукционе одна из работ была куплена за 82,5 миллиона долларов! Это даёт понять, насколько разными были взгляды людей на одно и то же «искусство» в разное время. Но кто может с уверенностью доказать, что ещё через сто лет ценность его творчества не пойдёт на спад? Даже если взять во внимание возможность того, что виной таких расхождений во взглядах стало именно различие во временном пространстве Ван Гога и нас, то найдутся люди, которые и сейчас искренне относят его творчество лишь к части современной поп-культуры. То есть, нет конкретного, как бы истинного критерия, по которому можно было бы записывать картины, скульптуры, музыку в разряд гениальных или бездарных. Просто так случилось, что результаты его творчества могут оценить большее количество людей, чем творчество другого человека.

Таким образом, если согласиться со сказанным выше, нет смысла искать абсолютную истину в этом вопросе. Просто найти способ мышления, который удобен в сложившихся жизненных ситуациях. В этом отношении могут быть полезны некоторые религии.

Маслова Т.Ю.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского

Неокантианство в трудах Б.В. Яковенко

Творчество Бориса Валентиновича Яковенко на сегодняшний день знакомо небольшому кругу читателей. Однако сегодня интерес к философским идеям этого выдающегося русского философа возрождается. Без него картина русской философии начала XX века остается незавершенной, так как именно он был одним из немногих, кто противостоял иррационализму и помогал европейскому рационализму закрепиться на русской почве. В стремлении сделать философию научной и кроется, по мнению многих исследователей творчества Яковенко причина его малой известности. Не секрет, что историко-философском дискурсе существует четкая демаркация на «самобытно-русских философов» философствующих на тему народного духа и русской идеи и философов, тяготеющих к европейской традиции и проявляющих интерес к философии науки. Яковенко несомненно является ярким примером последних.

В отечественной историософии имя Яковенко прежде всего связано с русским изданием международного журнала по философии культуры «Логос». За период 1910-1914 гг. вышло 8 номеров журнала в Москве и 2 номера в Петербурге. Журнал сразу же зарекомендовал себя в качестве оплота «неозападничества» и европеизма. Именно философские идеи Яковенко, его изыскания на тему философии культуры придавали «Логосу» его неповторимость и общественно-культурную значимость. Направленность журнала становится понятной после знакомства с небольшим анонсом, которое Яковенко пишет, сопровождая выход первого номера журнала: «Сейчас, когда русское общество начинает втягиваться в философские вопросы и философский интерес пробуждается к самостоятельной жизни после долгого (у нас, русских, особенно долгого) периода порабощения других интересов, наступило время самооценки русской философии, и не только самооценки, но и активного творческого участия в развитии собственно философии – той, которая живет не в России, а в Европе и, еще точнее, в Германии и именуется трансцендентологией, наукой о науке, нравственности, красоте и святости, о том, что в своей совокупности составляет сферу трансцендентального... Мы должны вычеркнуть мировоззрение из числа философских вопросов, предоставляя это нациям, эпохам, индивидуальностям»¹

Такая довольно резкая оценка состояния русской философии обусловлена тем, что довольно остро перед отечественными философами стояла гносеологическая проблема, т.е. проблема теоретико-познавательного оправдания метафизики. Эти потребности делали необходимым обращение к европейской философии гносеологической направленности.

Система философских взглядов Яковенко сложилась довольно рано. Исследователи творчества Яковенко отмечают, что его статьи, напечатанные в «Логосе» уже содержат в себе основные идеи его концепции «трансцендентального плюрализма». Именно трансцендентализм и критицизм, которые он открыл для себя через философию неокантианства, стали

¹ Ермичев А.А. О неокантианстве Б.В. Яковенко и его месте в русской философии // Мошь философии. – СПб.: «Наука». – 2000. – С. 9.

основными методами в построении философии как строгой науки. Трансцендентализм здесь призван был очистить философию, освободить ее от влияния хаоса жизни, помочь философии приобрести объективный и всеобъемлющий характер. Философия во всем своем историческом многообразии имеет сущностное единство, которое придает ей единый смысл. Таковым является Сущее как единый для всех проявлений философского творчества предмет. В качестве метода философского познания Яковенко провозглашает разумную интуицию, являющаяся результатом высшей мыслительной деятельности. Познание Сущего требует двух моментов. Во-первых, необходимо свести до минимума влияние таких сфер культуры, как наука, религия, искусство и т.п. Во-вторых, нужно избавиться от предрассудков в познании. Действительность, в которой находится познающий субъект, для Яковенко является символом хаоса и неясности, от которой необходимо ограничиться. Эта действительность вместо Сущего предлагает «иероглиф», своего рода подделку Сущего. Философский критицизм, понимаемый им как противоположность догматизму, требовал рассмотрения средств познания прежде построения философской системы. С точки зрения Яковенко, принципы трансцендентализма и критицизма являются столпами кантовской философии, которые впоследствии повлияли на развитие философских идей не только кантианства, но и неокантианства.

В своих многочисленных статьях в «Логосе» Яковенко не раз отмечал, что своим развитием мировая философия конца XIX-начала XX вв обязана немцам. Сам же Яковенко был близок идеям марбургского неокантианства и частично феноменологии Гуссерля. Здесь нужно отметить, что в этом плане Яковенко был вовлечен в общий поток русской философии, т.к. идеи Канта, кантианства, а позднее неокантианства (Баденская и Марбургская школы) нашли большой отклик в трудах русских мыслителей. В начале XX в. ни в одной другой стране неокантианство не было так популярно как в России. Русская молодежь буквально «заболела» этим философским направлением. Во многом это явление объясняется тем, что многие представители русской философии получили образование в Германии и их учителями, которые оказали на них непосредственное влияние и привили им интерес к философии, были по духу неокантианцами. Помимо историко-философского дискурса неокантианства (Сеземан, Блонский, Савальский и др.) очень много работ посвящено поиску общих оснований неокантианства и русской философии (Франк, Флоренский и т.д.). Появляется феномен «русского неокантианства». Б.В. Яковенко с полной уверенностью можно назвать русским неокантианцем. В своем очерке «О теоретической философии Г. Когена» Яковенко очень высоко оценивает философские заслуги немецкого мыслителя. Он отмечает, что «Кант дал философии предмет, содержание, материал; Гегель же дал ей форму, основной принцип ее существования. Но в своей разрозненности каждая из этих частей страдала своей односторонностью и даже ошибочностью... Коген дал материалу форму, а форме – материал, просветлил серию кантовских трансцендентальных познаний единством творческого самоначала, овеществил форму и, дав ей тем самым философскую плоть и

кровь, вернул ее к истинно трансцендентальной жизни».¹ Именно Когену по мнению Яковенко принадлежит заслуга возрождения гносеологического вопроса в философии. В этом очерке Яковенко последовательно изучает трансформации идей Канта и Гегеля в философии Г. Когена. Яковенко отмечает, что Коген перенимает кантовскую идею и схему трансцендентальной философии. Однако Коген идет дальше Канта, развивает исходные постулаты последнего и, тем самым, создает собственную философскую систему. Коген начинает с собственного определения предмета и метода трансцендентальной философии. И в первую очередь, отмечает Яковенко, Коген пытается нивелировать совпадение объективного знания с субъективным познанием, которое имеет место быть у Канта. Наука определяется Когеном в качестве предмета трансцендентальной философии. Определяется Коген и с методом, последней и главной стадией которого является объективация априорных первичностей сознания, то есть отнесение их к научной структуре.

Еще одним моментом, который, по мнению Яковенко коренным образом отличает философию Когена от философии Канта, является проблема вещи в себе. Это одно из ключевых понятий в кантовской философии Коген переводит в разряд категорий. Это так называемая категория категорий «руководящая и направляющая познавательную деятельность всех категорий к одной цели, именно к себе самой. К окончательному определению неопределенного».²

Проблема данности в философии Канта, по замечанию Яковенко, Коген решает также в подобном ключе. Для Когена данность – это самостоятельный момент синтеза; именно в данности берет свое начало познание, чистое мышление. Эту цепочку продолжает проблема ощущения. В философии неокантианца ощущение знаменует продолжением метода непрерывности чистого познания. Однако как акт действительности ощущение никаким образом не должно относиться к области чистого предмета. Б.В. Яковенко отмечает еще одну заслугу перед философской мыслью. В противоположность Канту, который не считал биологические науки наукой в собственном смысле слова, Коген возвращает биологическим наукам статус научности.

Но для Когена, по замечанию Б.В. Яковенко, знаменательной стала не только философская система не только Канта, но и Гегеля. Гегелевские философские идеи явно прослеживаются в логическом обосновании независимости трансцендентального метода и его логической самосогласованности. Однако в некоторых моментах он трансформирует гегелевские идеи. Прежде всего это касается диалектического метода. Он отказывается от учения о противоположностях. Следствием этого положения является и то, что философия освобождается от гегелевского формализма и дуализма, и то, что Коген преодолевает гегелевский панлогизм. Для Когена философия есть вся чистая философия, так как она находится в области трансцендентального познания.

¹ Яковенко Б.В. О теоретической философии Г. Когена // *Мощь философии*. – СПб.: «Наука». – 2000. – С.446.

² Там же. – С.450.

Однако необходимо отметить, что Яковенко находит и слабые места в философии Когена. Он отмечает излишнюю материализацию философского знания и элементы психологизма в саморефлексии сознания как момента основания логического механизма чистого познания. Яковенко объясняет этот факт следующим образом: «Психологистична философская система Когена прежде всего уже потому, что она выросла на почве философии Канта и Гегеля... мы касались только трансцендентальной стороны философских конструкций этих мыслителей; но у них есть и другая, нелицевая, психологистическая сторона».¹ Здесь проявляется позиция самого Яковенко, который называл психологизм «единственно принципиальным врагом философского познания». Для него психологизм и научность стоят на разных полюсах. Это явление он определяет так: «Психологизмом должно быть названо всякое философское учение, предающее сознательно или бессознательно хоть какое-нибудь философское значение психологическим моментам, допускающее их играть хоть какое-либо непосредственную или косвенную роль в своей сфере».² При всем этом философская система Яковенко находится в русле идей Марбургского неокантианства.

¹ Там же. – С. 455.

² Ермичев А.А. О неокантианстве Б.В. Яковенко и его месте в русской философии // Мощь философии. – СПб.: «Наука». – 2000. – С. 24.