

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

Сборник материалов

**Всероссийской научно-практической конференции молодых
учёных, посвященной юбилею профессора, доктора философских
наук, заведующего кафедрой теоретической и социальной
философии
Владимира Борисовича Устьянцева**

**«Россия в глобальном мире: онтологические
основания и проблемы идентичности»**

- 2012 год -

Россия в глобальном мире: онтологические основания и проблемы идентичности / Под редакцией проф., д.ф.н. М.О. Орлова. Саратов: Издательство «Саратовский источник», 2012. – 208 с.

Рецензенты:

Проф. кафедры философии и политологии
Саратовского государственного социально-экономического
университет,
проф., д.ф.н. С.П. Гурин

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

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

В оформлении обложки использована работа Яцека Йерки «Please Dont Slam The Door».

Социальный порядок в аспекте современной эволюционной теории

Современная теория эволюции не представляет собой единого, унитарного учения, это, скорее, совокупность различных, иногда противоречащих друг другу теорий, преимущественно биологических, но испытывавших на себе влияние, как других естественных наук, так и гуманитарных исследований. В XX веке теория эволюции преодолела дарвинистскую догматику и стала более применимой для исследования социальных систем вне традиции социал-дарвинизма. Наиболее существенные отличия современного взгляда на эволюцию следующие.

- Основной единицей эволюции выступает не особь, как полагал Ч. Дарвин, а популяция. Эволюция – это, прежде всего, изменение генофонда популяции.

- Признается несостоятельной прежняя теория естественного отбора, главным принципом которого считался постулат, приписываемый Г. Спенсеру – «выживает сильнейший». На самом деле в борьбе за существование выживают не те, кто сильнее, а те, кто успешнее приспосабливается, адаптируется к изменениям окружающей среды, в том числе, социальной. Наилучшими адаптивными качествами обладают далеко не лучшие особи, а напротив, те, которые обладают заурядными, среднестатистическими способностями. Особенно отчетливо данный процесс виден на примере популяции человека.

- Наконец, почти все современные концепции, в первую очередь, синтетическая теория эволюции (СТЭ), утверждают, что мутационный процесс – важнейший фактор эволюции. В исследованиях общества все чаще используется понятие «социальная мутация», связывающее биологические трансформации человека и социальные изменения.

Одной из значимых концепций социальной эволюции во второй половине XX века стала теория предшественника социобиологии У. Гамильтона. В 1964 г. он предположил, что альтруизм как производная от борьбы за существования – есть ведущий фактор эволюции социальной жизни животных¹. Он разработал теорию «генов альтруизма» и предложил математическую модель их исследования². Первым объектом применения этой теории стала эволюция социального поведения насекомых. В дальнейшем идеи Гамильтона нашли свое подтверждение и при объяснении общественного образа жизни высших животных, в частности птиц и млекопитающих. Были разработаны модели так называемого взаимного альтруизма. Для объяснения других сложных форм социальной коммуникации, в частности различных форм ритуального

¹ Hamilton W.D. The genetical theory of social biology // J. Theor. Biol. 1964. – P. 1 – 16.

² Ibid. – P. 21-52.

поведения, было разработано понятие «эволюционно стабильной стратегии» поведения.

С точки зрения У. Гамильтона, альтруизм индивида дает преимущество в выживании не ему самому, а его детям и ближайшим родственникам, поскольку, в первую очередь, направлен на защиту их жизней. Популяции, в которых индивиды идут на самопожертвование ради пользы других, оказываются в наиболее выгодных условиях. Именно такие популяции (по определению Гамильтона «альтруистические колонии») и становятся субъектами социальной эволюции. Данный тезис был использован представителями социобиологии в обоснование закономерности перехода альтруизма из органической природы в общество. Люди естественным путем, по наследству от социальных животных, приобрели альтруизм в качестве одной из своих самых «человеческих» характеристик. Как писал Э. Уилсон, «способность к взаимному альтруизму, можно предполагать, развилась из преимущественного отбора индивидов и глубоко обусловлена превратностями культурной эволюции»¹.

Таким образом, с социобиологической точки зрения, общество - это средство выживания человека как биологического вида, это социальное целое, реагирующее на внешний мир тысячами способов, беспрестанно вырабатывающее новые формы жизни, которые мы описываем как прогресс или упадок сообразно тому, считаем ли мы их лучше или хуже прежних. Эти изменения не требуют какой-либо перестройки наших наследственных способностей. Наследственный базис — инстинктивные, но способные к развитию способности — сравнительно неизменен.

Некоторые современные теории социальной эволюции выходят далеко за рамки биологического подхода. Так, в 1980-90-е годы, на волне всеобщего увлечения синергетикой, вновь заявила о себе концепция «глобального эволюционизма», в которой биологический эволюционизм соединяется в единое учение с метафизическими идеями А. Уайтхеда, В. И. Вернадского, теологическим эволюционизмом Т. Де Шардена и теорией самоорганизации систем. Одной из работ, ключевых для данной концепции, стала книга биолога Джулиана Хаксли «Эволюция. Современный синтез» (1942 г.). Автор утверждал, что биологический и социальный типы эволюции имеют генетическую и структурную преемственность, и после появления человека биологическая эволюция перерастает в социальную. Другой представитель «эволюционного гуманизма» генетик Ф. Г. Добржанский, полемизировал со сторонниками биологического детерминизма, утверждая идею безграничных возможностей человека к преобразованию собственной биологической природы. Эволюция жизни и эволюция человека, с его точки зрения не закончились, и человек, если использовать научную метафору, остается «незаконченным экспериментом»².

¹ Wilson E. O. On Human Nature. Camb., MA: Harvard Univ. Press, 1978. – P. 155.

² Конашев М. Наука и религия: Дж. Хаксли и Ф. Г. Добржанский // Здравый смысл. - 2001. - №3. – С.19-22.

Впоследствии идеи улучшения природы человека нашли свое продолжение в теории «управляемой эволюции», и в парадигме трансгуманизма. В рамках теории управляемой эволюции, история общества трактуется как вторая фаза эволюции управляемых систем (первая фаза – биологическая эволюция, а третья фаза – прогнозируемая «постсоциальная»/«постчеловеческая» «техноэволюция»). Эволюция управляемых систем, в свою очередь, выступает как вторая стадия более длительной универсальной эволюции, первой стадией которой служит эволюция неорганической материи¹. Как и иные реинкарнации теории глобального эволюционизма, теория управляемой эволюции носит ярко выраженный телеологический характер, и в своем отношении к философскому знанию, близка к метафизике.

К числу современных эволюционистских концепций, применимых для эффективного исследования социального порядка, относится «эволюционная теория пола», созданная в 60-е годы XX века советским биологом В. Геодакяном², и разрабатываемая им по сей день. Актуально сформулированное ученым экологическое правило дифференциации полов³, согласно которому, в стабильных условиях окружающей среды падает рождаемость (одновременно и смертность) субъектов мужского пола, уменьшается их вариативность, также уменьшается разница между мужским и женским полом. Как следствие, качество популяции снижается. В экстремальных условиях, когда необходима быстрая адаптация к окружающей среде, идут обратные процессы: растут рождаемость и смертность мужского пола, также увеличивается его разнообразие, более выраженным становится половой диморфизм. Качество популяции повышается.

Это правило применимо и для исследования социальных систем, в обществах «стабильных» происходит стагнация эволюционных процессов, что связано со снижением рождаемости. Статистика подтверждает наличие прямой связи между повышением уровня жизни и снижением рождаемости в стране – независимо от ее культурно-исторических традиций. Также благополучие приводит к ослаблению полового диморфизма, как в биологическом отношении, так и в социальном (обратимость гендерных ролей). В обществах нестабильных, менее рафинированных, и рождаемость выше, и мужчин рождается больше, и половой диморфизм выражен более явно. Вместе с тем, с точки зрения западного правового сознания, в таких обществах не реализованы в достаточной степени права человека, в особенности женщин и меньшинств.

Моральные ценности западного человека, которые сегодня принято называть «общечеловеческими», хотя таковыми они не являются, перманентно вредят качеству генофонда. Так, в западных странах запрещены полигамные браки, несмотря на то, что согласно эволюционной науке полигамия

¹ См. подробнее: Жданко А. В. Эволюция управляемых систем: единая теория общества и истории. – СПб.: Алетейя, 2008.

² Геодакян В. А. Эволюционная теория пола // «Природа», №8, 1991. – С. 60-69.

³ Геодакян В. А. Теория дифференциации полов в проблемах человека // Человек в системе наук. М., 1989. – С. 171-189.

продуктивно влияет на половой отбор, по мнению В. Геодакяна: «без полигамии мы низводим эволюционный потенциал на уровень дождевых червей и улиток»¹. Действительно, как показывает экспериментальная биология, полигамные мужские особи, в большей мере, чем моногамные, способны к продуктивному оплодотворению партнерши. Их потомство отличается лучшим здоровьем и производительностью, во всяком случае, смена нескольких поколений полигамных мужчин влечет за собой кумулятивный эффект улучшения качества потомства². Вместе с тем, сегодня легальны и чрезвычайно популярны эрзац-формы половой жизни, исключаящие продуктивный половой отбор в принципе, например, практики «виртуального» общения. В результате, генофонд в современной Европе поддерживают в основном приезжие, как мужчины, ещё не утратившие половые функции, так и женщины, достаточно фертильные, не страдающие бесплодием, и способные к естественным родам. Без эмигрантов Европа уже сегодня не способна поддерживать положительный демографический баланс.

Проблема эволюционных перспектив и социальных, и антропологических – проблема политическая. Не секрет, что западные политики связывают надежды на позитивное развитие человечества исключительно с либерализмом, сегодня применяются стратегии принуждения к либерализму политических режимов, как посредством экономических санкций, так и с помощью прямого физического уничтожения. Деструктивные для человеческой природы стандарты поведения, которые якобы обеспечивают права человека и искоренение всех форм дискриминации, на самом деле отчуждают людей друг от друга, разрушают естественный порядок взаимоотношений мужчин и женщин, родителей и детей. Отсутствие биологической солидарности, сведение всякого общения к дискурсу права, политкорректность, не создают условий для позитивной эволюции человека и общества.

Таким образом, мифологическое видение либерализма как всеобщей панацеи, как основного принципа глобального социального порядка, ставшего новым этапом эволюции социальных систем, ошибочно. Либерализм – это всего лишь одно из названий прогрессизма, характерного для тоталитарных режимов прошлого. Расширение пространства западной социальной модели и процессы «либерализации», оборачивающиеся, как правило, её противоположностью, вряд ли можно считать эволюционным процессом. Скорее, это процесс принудительной трансформации, для которого характерны изменения конфигурации социальных институтов, формирование дискурсивных практик под критерии политкорректности, правовое регулирование всех форм социального взаимодействия, при сохранении доминантной модели власти, основанной на принципах полицейского и экономического принуждения.

¹ Доктор биологических наук Виген Геодакян: «Женщины – более ценный пол» // «Новые известия» от 24 апреля 2009 г.

² Firman R. C., Simmons L. W. Experimental evolution of sperm quality via postcopulatory sexual selection in house mice // *Evolution*, № 64, 2010. P. 1245-1256.

В заключение следует признать ограниченность эволюционной теории при исследовании социума, это относится и к иным концепциям, претендующим на универсальность. Всякая попытка дать исчерпывающее объяснение всему, что происходит с обществом, приводит к искажению реальных фактов в угоду априорной идеологической доктрине. Общество как таковое – это не абстракция, а форма жизни, которая всегда нетождественна своим умозрительным проекциям, даже если они сконструированы на основе научных, в частности, биологических понятий. В тоже время, для исследования определенных социальных процессов, связанных непосредственно с биологическими аспектами социальной жизни (демографические процессы, телесные практики и т.д.) методологические подходы биологии, в том числе и эволюционизм, вполне продуктивны.

Риски сетевых структур: политическое пространство будущего

*Тот, кто приносит значительную свободу
в жертву временной безопасности,
не заслуживает ни безопасности, ни свободы.
Бенджамен Франклин*

В XXI веке мир изменился и приобрел амбивалентные черты. С одной стороны информационное пространство человечества впервые стало глобальным и позволило связать коммуникационными связями самые различные цивилизации и культуры, с другой стороны социальная и политическая система многих стран стала зависима от такого явления как терроризм, и разработала репрессивные механизмы подавления возможных социальных угроз, ценой ущемления гражданских прав и свобод. Открылись новые коммуникативные возможности взаимодействия самых разных субъектов социальной организации внутри виртуальной реальности. Это новая информационная реальность воспринимается пользователями интернета как сфера неограниченной свободы и площадка для социальных экспериментов. По сути, каждый пользователь может генерировать собственную виртуальную личность, обладающую только ему свойственной социальной идентичностью. Эта личность порой оказывается гораздо более социально активна, нежели реальный человек. Интернет пользователь получает полную свободу выбора социальной организации собственной виртуальной личностью: быть включенным в какое-либо социальное образование либо стать основателем собственной сетевой структуры. Возникает ситуация, в которой безопасность реальной жизни противопоставляется свободе доходящей до анархии в интернет пространстве. На наш взгляд, интересным представляется соотношение двух основных гражданских ценностей современности *свободы* и *безопасности* в интернете и реальной социальной жизни. На наш взгляд, эти ценности представляют собой ещё и идеологические конструкции широко используемые в политической борьбе элитами современных государств. Однако сами по себе данные понятия не раскрывают специфику «текущей современности»¹, а должны быть привязаны к масштабным идеологическим проектам, к которым мы можем концепцию глобального общества риска.

Риск представляет собой социокультурную призму, через которую призывает смотреть на глобализирующийся мировой социум главный теоретик общества риска У.Бек. Через неё мы видим технологические и социальные процессы с позиции опасности или безопасности для собственной жизнедеятельности. Понятие риска причудливым образом интегрируется с основными политическими принципами большинства государств мира, таких как: соблюдение прав человека, реализации основных политических прав и

¹ Термин З.Баумана.

свобод. Смена логики распределения богатства в обществе, основанном на недостатке благ, логикой распределения риска в развитых странах модерна исторически связана, подчеркивает У.Бек, с двумя обстоятельствами. Она, во-первых, наблюдается там, где благодаря достигнутому уровню человеческих и технолого-производительных сил, правовых и социально-государственных гарантий и регламентаций становится возможным объективно уменьшить и социально ограничить подлинную материальную нужду. Во-вторых, эта категориальная смена объясняется еще и тем, что вследствие растущих в процессе модернизации производительных сил риски приобретают невиданный размах¹. Главное в модернизации – это невероятный качественный скачок от одного типа общества к другому. Как отмечает У. Бек: «Как модернизация растворила структуру феодального общества в девятнадцатом веке и произвела индустриальное общество, так и сегодня модернизация растворяет индустриальное общество, и другая современность приходит ему на смену».²

Модернизация включает не только технологические изменения, но и изменения отношений между социальными структурами и социальными агентами. Социальные структуры становятся более подвижными по сравнению с предыдущим историческим этапом. Социальные агенты, в свою очередь, оказываются менее прикрепленными к социальной структуре. Увеличиваются степени свободы, как социальной структуры, так и социальных агентов. По словам У. Бека: «Эффектом структурных изменений сил социальных агентов становится большая свобода от структуры. И для успеха модернизации необходимо, чтобы эти агенты сами освободились (release) и активно участвовали в модернизационном процессе».³

Таким образом, результатом модернизации становится растущая индивидуализация. С ростом индивидуализации социальных агентов увеличивается индивидуализация механизма принятия решений. А значит, растет ответственность за принятые решения. Происходит «радикализация рациональности».

У. Бек обозначает изменение установок в социальном производстве, прежде всего в производстве нового знания и новых моделей социального взаимодействия. Модернизация становится «политически рефлексивна», то есть оказывает влияние на политические институты и социальные процессы⁴. Растущая сайентизация приводит к изменению логики социального производства рисков. Социально признанные риски несут в себе своеобразный детонатор, они опасны не только для здоровья природы и человека, но имеют и социальные, экономические, политические последствия. Можно с необходимостью утверждать что, в обществе находящемся на стадии «общества риска» любое социальное действие рискогенно, поскольку последствия неопределенны. Как мы видим, так называемое «общество риска», по сути выстраивается на двух амбивалентных предпосылках: первая говорит о

¹ Бек. У. Общество риска: на пути к новому модерну. – М., 2000. – С.30.

² Там же. – С.156.

³ Там же. – С. 79.

⁴ Там же. – С. 50.

наличии беспрецедентной социальной свободы у социальных акторов, возможности выйти за пределы существующей социальной системы, другая говорит о рискованности последствий данной свободы и требует минимизации рискованных последствий такого поведения. На наш взгляд, выход был найден в особом функциональном предназначении технологических коммуникативных систем, одной из которых является Интернет. Эта функция как бы дает возможность социальным субъектам вырваться из наличествующей социальной реальности, наполненной техногенными и социогенными опасностями и создать другую, виртуальную социальную реальность.

Эта реальность - не в последнюю очередь является пространством игры. Игроки – творцы этой новой реальности, но этой реальности ещё нет, но она уже нарождается и игроки готовы к процессу творения этой реальности, частью которой они являются сами. Данная реальность обладает всеми атрибутами игры. Чувство игры, говорит французский социолог П.Бурдьё «позволяет породить бесконечное количество поступков, приспособленных к бесконечности возможных ситуаций, которые ни одно правило не может предусмотреть».¹ Игра снимает болезненность ощущения опасности. Игра – является одним из средств спасения от риска. С другой стороны, российский социолог Ю.Левада в статье «Игровые структуры в системах социального действия» рассматривает игру как социальную систему и дает ей такое определение: «Игровая структура – идеально-типологическая категория, служащая для описания абстрактной игры как социокультурного типа действий».² По мнению Левады, игра является моделью того что не является игрой, например, шахматист играющий в шахматы не моделирует структуру социального конфликта. Игра реализует только то, что заложено в её правилах.

Ключевой вопрос постмодерна в отношении как реальной, так и виртуальной реальностей звучит так: где заканчивается наличествующая реальность и начинается игра? В связи с этим российский социолог С.А.Кравченко вводит термин «играизация». В своей статье «Играизация российского общества» он так поясняет этот термин: «Играизация – новая, формирующая парадигма рациональности, позволяющая в предпринимательстве, политике, культуре и даже личной жизни людей противостоять давлению хаоса».³ Облекая в форму игры процесс жизнедеятельности, социальный субъект обретает возможность нейтрализовать неопределенность окружающего мира. Эта особенность психики человека давно отмечена психоаналитиками. В условиях кризиса собственной социальной организации жизни игра предлагает обществу понятную программу и правила.

Современная политика, как в России, так и за её пределами, во многом виртуализирована и имеет свойства и характеристики игры. Виртуальное всегда

¹ Бурдьё П. Начала. – М., 1994. – С.22.

² Левада Ю.М. Игровые структуры в системах социального действия // Системные исследования. – М.: Наука, 1984. – С.273.

³ Кравченко С.А. Играизация российского общества // Общественные науки и современность. 2002. №6. – С. 148.

воспринимается как более безопасное, в отличие от объективных социальных процессов. Виртуальная демократия, голосование в интернете, интернет сообщества – все это политическое пространство бесконечной политической игры, декларирующей принципы свободы. Ощущение безопасности возникает ещё и от аналогии с современными компьютерными играми, в которых всегда можно прервать игру, начать сначала, или сохранить с выбранного места. Однако, мало кто задумывается над тем что интернет, как и любая игра живет, управляется и моделируется её создателями. В игре преимуществом всегда обладает тот, кто создает правила, скрытый механизм, для одержания победы одной стороной над другой. Т. е. любая игра принципиально лишена свободы и заранее ограничена правилами. Модераторы, как правило, как и в реальной политике, остаются в тени. Как отмечает В.Д. Шинкаренко, «игра развивается как самостоятельный механизм по своим собственным законам. Дальнейшее развитие игры протекает за счет того, что игра встраивается в ритуалы и мифы, а ритуалы и мифы становятся новым продолжением игры.»¹ Сегодня реальной политической властью обладает тот кто является модератором сетевых структур современности. Политическая интернет игра творит и разрушает мифы. За прошедшие 20 лет был полностью дискредитирован и разрушен миф о жизни в СССР, а сегодня гражданам нашего государства модераторы интернет и медиа пространств настойчиво предлагают изменить политическую и социальную систему, облекая весь процесс в форму игры, цель которой - вернуть некую абстрактную «игровую» ценность – право голоса, не говоря о том, что суть игры принципиально изменилась, глобальная реальная игра строится теперь на принципах построения безопасного «общества риска» в котором данный артефакт уже не играет той роли, какую играл в 19 и 20 веках. Вывод, который можно сделать из анализа данной ситуации, мы наблюдаем генерирование нового мифа, который стал следствием веления глобальной игры, мифа о создании глобального общества риска основанного на ценностях свободы и безопасности.

¹ Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства. М., 2000. – С.99.

Кризис идентичности в современной России

В настоящее время цивилизационная идентификация приобретает все большее значение по сравнению с другими направлениями идентичности. Цивилизационная идентичность проявляется у человека тогда, когда возникает необходимость осмыслить какие-либо глобальные события, когда необходимо проанализировать различия или сходства между цивилизациями, народами, людьми, которые приводят к конфликтам или наоборот к мирному сосуществованию. Если в обыденной жизни индивид идентифицирует себя по половому, профессиональному и другим признакам («активная идентичность»), то вопрос о цивилизационной идентичности возникает тогда, когда возникает необходимость осмысления его собственного места, а также места его общества, страны в цивилизационном многообразии мира.

Осознание специфики и сложности проблем цивилизационной идентичности особенно важно на уровне политического класса, в первую очередь на уровне государственных, политических и общественных деятелей. Именно от них прежде всего зависит принятие решений, которые могут существенно повлиять на ход общемировой истории¹.

Исследование цивилизационной идентичности является одним из направлений изучения локальных цивилизаций, которым присущи социальные, материальные и духовные характеристики. Подобные устойчивые черты, признаки воздействуют на различные сферы и формы жизнедеятельности социального организма, обуславливая особенности данной общности и формируя ее идентичность. Не случайно Российской Академией наук тема о российской цивилизации была включена в перечень приоритетных направлений фундаментальных исследований.

Какова же идентичность современной России? Как мы себя воспринимаем и как воспринимает нас окружающий мир? Какова ниша России в мире и что нового мы привносим в развитие мировой цивилизации? Вот вопросы, которые сознательно и бессознательно интересуют все российское общество.

В настоящее время в отечественной философской и научной, публицистической литературе не существует единства мнений по этой проблеме: одни являются сторонниками западной модели развития, считают, что обновление российского общества должно осуществляться по чисто европейским стандартам, другие активно выступают против, против отказа от традиционных ценностей. Глобализация это сильнейшим испытание для национальной и культурной идентичности, основным средством преодоления которого выступают диалог и преемственность культур. Россия имеет большой опыт плюрализма идентичности, т.к. она всегда рассматривалась как мост между Востоком и Западом, страна, соединяющая в себе европейские и

¹ Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996;

азиатские начала, сочетающая славянское единство с формированием этноса славянских, тюркских, угро-финских и других народов.

В России имеется сегодня кризис идентичности выражающийся в преобладании осколков самопонимания, не связанных между собой.

Идентичность в глобализирующемся мире становится основным дискурсом науки, и религии, и повседневной жизни. В условиях современной России национально-цивилизационная часть идентичности приобретает особое значение по сравнению с другими ее составляющими. Ясно, что без четкой национальной институциональной структура общества не может быть стабильной, а развитие общества – прогрессивным и устойчивым.

Особое значение приобрело цивилизационное измерение идентичности, которое всегда играло значительную роль в России. Так как, религия играет важную роль в формировании цивилизационной идентичности, следует вспомнить, что православие в России до 1917 г. было основой российской идентичности как таковой; при этом православие по своим политическим и социокультурным принципам существенно отличалось как от западного католицизма и протестантизма, так и от восточных религий - ислама, буддизма, индуизма¹.

После 1917 г. функции религии выполняла официальная коммунистическая идеология, которая претендовала на создание принципиально новой советской цивилизационной общности, отличающейся от всех известных истории цивилизаций. Наконец, не следует забывать, что сама система базовых ценностей, которые традиционно разделяло большинство населения России, существенно отличалась как от западноевропейской системы ценностей, так и от систем ценностей восточных цивилизаций. За распадом СССР неизбежно последовал и крах советской идентичности, которая на протяжении семи десятилетий определяла психологию и массовое сознание подавляющего большинства жителей России². В условиях постсоветской России с ее незавершенной модернизацией идентичности вышла на первый план. Россия фактически оказалась вынужденной самоопределяться одновременно и как национально-государственное образование, и как цивилизационно-культурное образование. Оба эти процесса протекают достаточно сложно, противоречиво и сопровождаются многочисленными политическими, социальными, этническими, культурными конфликтами как внутри самой России, так и за ее пределами.

Чрезвычайно важное воздействие на процессы формирования новой российской национально-цивилизационной идентичности оказывает современная глобализация. Это воздействие является неоднозначным. С одной стороны, глобализация делает относительно прозрачными границы между нациями и государствами. С другой стороны, та же самая глобализация, способствуя сближению и интеграции различных социальных и этнических

¹ Паин Э. Проблемы самоидентификации россиян: со страной, с регионом, с этнической общностью // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. – С. 5.

² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования, 1994, № 1. – С. 35.

общностей, усиливает потребность в определении своей культурной и цивилизационной идентичности.

Большое воздействие на складывание российской национально-цивилизационной идентичности оказывает развитие и использование информационных технологий, создающее основу «информационного общества». Это воздействие также является сложным и неоднозначным по своим последствиям. Средства массовой информации России, и за ее пределами, включая развитые западные страны, бывают далеки от объективности и истины и часто используются в целях «навязывания» определенного мнения, которое в последствии становится общественным мнением. В результате у многих россиян (так же как и у граждан других стран) формируются искаженные образы и самих себя, и людей других национальностей; это ведет к усилению негативного понимания по отношению к другим которые могут соответствующими жителям определенной местности. В то же время потоки информации и дезинформации, двойные стандарты, стирание границ дозволенного и практическое отсутствие цензуры разрушают внутренний мир человека и те основы солидарности, толерантности и веротерпимости с другими людьми, без которых невозможно формирование гражданского общества, ни складывание устойчивой национально-цивилизационной идентичности.

Так же на формирование национально-цивилизационной идентичности в России большое влияние оказывают объединение Европы и продвижение Европейского союза на восток. Появляется вопрос о принадлежности России к Европе¹. Определенного ответа на настоящий момент по данному вопросу нет. Но определенно доминирует стремление развивать Российско-европейские отношения, такие как экономические, политические и культурные. Евросоюз пока не стремится включить в свой состав Россию, сторожится этого.

Наиболее большие препятствия на пути сближения России с Европой лежат не в области географии и даже не в сфере экономики и политики, хотя необходимо заметить, что стандарты эти различны, а прежде всего в области культуры, в ценностях духовных, моральных, культурных². Во-первых, потому, что при наличии некоторых общих исторических корней и традиций, культурная идентичность России резко отличается от культурной идентичности большинства европейских стран. Во-вторых, с точки зрения культурных традиций и культурного потенциала российское общество по-прежнему очень сильно. Это исключает ассимиляционный вариант - т.е. возможность «растворения» России в Европе. Более того, попытки подобной ассимиляции были бы опасны и для самой Европы, поскольку они несут в себе потенциальную угрозу уменьшения степени интегрированности европейской культурной идентичности³. Однако и отказ от сближения с Европой был бы чреват для России усилением «европейского» начала в ее культуре и политической традиции. Тем не менее формирование новой российской

¹ См.: Кончаловский Д.П. «Пути России». Париж: Ymca-Press, 1989.

² Кастельс М. Информационная эпоха. Личность, общество, культура. М., 2000. – С. 14-15.

³ Федотов Г.П. Лицо России // Вопросы философии, 1990, № 8. – С. 65.

национально-цивилизационной идентичности определенно идет в направлении сближения с европейской культурной идентичностью и более тесного взаимодействия с ней.

Проблема идентичности и проблема глобализации сегодня наиболее обсуждаемы. Мир изменчив, но при этом сближение народов не ведет к всемирному обществу, и проблема идентичности остро встает перед обществами, так и перед отдельными людьми. Сегодня в России весомость проблемы идентичности равнозначна экономическим проблемам. Люди живут в основном локально, а те, кто ездят за пределы Российской Федерации, особенно в массовом порядке — бизнесмены, туристы, осознают свою идентичность, свое отличие от жителей «другого мира» и находятся в резком внутреннем противоречии относительно того, как на нее реагировать — стремиться избавиться или впасть в национализм. И чаще они делают второе.

Терроризм: деструкция социального

В современной философии констатируется факт трансформации социальной реальности. Она более чем когда-либо характеризуется прерывностью и эфемерностью социальных связей, отсутствием стабильности, неожиданными линиями разрывов. Главная тенденция эпохи – глобализация – способствует изменению структурного профиля социальной организации. Уникальность современного миропорядка, находящегося на сегодняшний день в стадии становления, заключается в том, что все нации и цивилизации оказываются включенными в единый и целостный исторический процесс, но еще не научились сосуществовать в глобальном социальном пространстве. Национальное государство уже не может противостоять вызовами современности, но в общественном сознании оно еще не утратило своей ценности, и это вызывает определенные конфликты между странами, готовыми к существованию в транснациональном глобальном сообществе, и странами, сопротивляющимися этому.

Разрушение традиционных форм организации общественной жизни влечет за собой определенные риски. Трансформация социального не может происходить безболезненно. Общество как и любая система нацелена прежде всего на самосохранение, поэтому учреждение новых институтов встречает неодобрение со стороны уже существующих, модернизация пробуждает к жизни традиционные ценности и любые социальными преобразования становятся источником негативной энергии, появляющейся вследствие распада социального.

Реалии современной социальной действительности свидетельствуют о том, что многие социальные феномены следует рассматривать сквозь призму деструктивности.

Говоря о понятии деструкции, следует отметить, что в философский обиход оно было впервые введено М. Хайдеггером для обозначения метода критической переоценки предшествующей традиции. О деструкции в социально-философском контексте впервые заговорили представители Франкфуртской школы в лице М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе и Э. Фромма. Отдельный вклад в понимание феномена деструктивности внес психоанализ. З. Фрейд впервые вводит понятие деструкции в работе «Неудовлетворенность культурой», в которой рассматривает ее в качестве разрушительной энергии танатоса, противостоящей созидательной энергии либидо. Деструктивность как таковая присуща каждой отдельно взятой личности. Она может проявляться как в тяге к саморазрушению, так и в уничтожении объектов внешнего мира. Согласно Фрейду, в понятии деструктивности выражается инстинкт наслаждения через разрушение. Энергия, которая расходуется на разрушение, образуется вследствие конфликта между Эросом и Танатосом. Совместное существование людей возможно только потому, что эта энергия сдерживается силой культуры. На управление

ею направлена существующая система общественных институтов. Однако при этом деструктивность как таковая становится сущностной чертой социума.

Идея того, что источником деструктивности является человек, нашла продолжение в работе М. Хоркхаймера и Т. Адорно: «человек – существо, направляющее свою агрессию на деструкцию окружающего мира и себя. Инстинкт деструкции удерживает жизнь людей в рамках приземленного функционирования. Эта способность имеет не только интенсивные, но и экстенсивные аспекты, которые ведут к деструкции на уровне отдельных индивидов, общества и человечества как вида»¹. Человек деструктивен по природе, поэтому и человеческое общество неизменно содержит в себе деструктивный потенциал. Однако было бы ошибочным видеть в деструкции только негативную сторону. Все новое самоутверждает себя через разрушение, и в данной связи развитие общества и его саморегуляция возможна только через деструкцию, однако особое внимание следует уделять масштабам деструктивных процессов, если приобретут значение необратимости, то существование общества может оказаться под угрозой.

С точки зрения М. Хоркхаймера и Т. Адорно, западная цивилизация изначально пошла по деструктивному пути развития. Она нацелена на саморазрушение. Чтобы предотвратить ее гибель, необходимо минимизировать деструкцию и ее последствия. В работе «Диалектика Просвещения»² предлагается три стратегии противостояния социальной деструкции. Первая основана на развитии внутренней свободы и самодостаточности индивида, вторая – на осознании социального опыта и использовании его для прогнозирования конструктивного развития общества; третья – на противопоставлении деструкции творческого потенциала социума, его способности создать альтернативную социальную реальность. Деструктивность, как полагают М. Хоркхаймер и Т. Адорно, с большей силой проявляется в массовом человеке. Массовая культура манипулирует личностью, подавляя и уничтожая ее, и пробуждает в ней тягу к разрушению. Рациональный технологический миф, порожденный эпохой Просвещения, освобождает человека от влияния природы, но ввергает его в социальное рабство. Технократическая цивилизация начала утверждаться через деструкцию: деструкцию традиции, деструкцию отношений человека и природы. «Просвещение стремится утвердиться через деструкцию мифов, но, разрушая их, само превращается в миф»³. Развиваясь деструктивным путем, западноевропейское общество по природе деструктивно.

«Диалектика Просвещения» Хоркхаймера и Т. Адорно оказала большое влияние на формирование философских взглядов другого представителя Франкфуртской школы Г. Маркузе. В целом он разделяет их идею о деструктивности человеческой природы, и как следствие, принципиальной

¹ Вершинин С.Е., Борисова Г.А. Концепция социальной деструкции Франкфуртской школы (историко-философский анализ). – Екатеринбург: Изд-во ГОУ ВПО "Рос.гос.проф.-пед.ун-т", 2009. – С. 24.

² См.: Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997.

³ Вершинин С.Е., Борисова Г.А. Концепция социальной деструкции Франкфуртской школы (историко-философский анализ). – Екатеринбург: Изд-во ГОУ ВПО "Рос.гос.проф.-пед.ун-т", 2009. – С. 39.

деструктивности социума, однако не согласен с той категоричностью, с которой они расценивают деструкцию как нечто негативное. Для Маркузе это – явление амбивалентное. Перевес деструктивных тенденций, присущих современному ему обществу, он связывал, прежде всего, со спецификой социальной организации, направленной на поощрение деструктивных сил: «изначально нейтральная деструкция приобретает отрицательную смысловую окраску только в соотношении с производительностью: доминирование над созидательными процессами должно вести, по мнению Маркузе, к осознанию деструкции как негативной»¹.

Усилению деструкции, с его точки зрения, способствуют политическая манипуляция человеческими потребностями, культивация «искусственных потребностей», упрощение языковых и мыслительных форм, управление социальной памятью, сокращение дистанции между различными сферами жизнедеятельности вплоть до ее полного разрушения. Создание одномерного общества, в котором каждый человек будет лишен индивидуальности, способствует, согласно Маркузе, ослаблению творческого начала (энергии эроса, если говорить в терминах психоанализа), а это способствует проявлению освобожденной деструкции. Поэтому развитие цивилизации с неизбежностью сопровождается усилением деструктивных социальных процессов.

Рассматривая генезис понятия деструкции в социально-философской литературе, нельзя обойти стороной работы Э. Фромма, и в первую очередь его работу – «Феномен человеческой деструктивности». В ней философ деструкцию как социальный процесс через деструктивность как сущностное определение природы человека. Согласно его концепции, человек есть нечто производное от социального, поэтому учение о человеке должно быть предварено учением об обществе.

С точки зрения Фромма, человек может самореализовываться двумя путями: по пути творчества и по пути деструкции. Если он не состоялся как созидатель, то у него проявляется тяга к разрушению. Таким образом, деструкция является своеобразным средством самоутверждения. Разрушение социальных связей, подмена подлинного общения обменом информацией и товарами, провоцируют фрустрацию в социуме. Человек не находит в нем места для себя, и у него появляется желание уничтожить существующую социальную организацию, чтобы разрушить утвердившийся порядок вещей, и чем больше общество руководствуется коллективными интересами в ущерб интересам индивидуальных или интересов отдельно взятых социальных групп, тем более оно деструктивно. Таким образом, Фромм как бы переворачивает ход рассуждений Хоркхаймера и Т. Адорно, утверждая, что источником деструкции является социум, а не человек. Исторически он связывает появление деструкции с разделением труда и усложнением социальной структуры. Деструктивность же как свойство человеческой природы проникла в нее настолько глубоко, что кажется врожденным качеством, хотя человек становится деструктивным только в процессе цивилизации. Деструктивным

¹ Там же. – С. 41.

зарядом, согласно Фромму, обладает любое общество, даже если направленность социума созидательная, оно может испытывать взрывы разрушительности.

В данном контексте феномен терроризма может быть рассмотрен в качестве одновременно и причины и следствия деструкции социального. Зарождение феномена терроризма онтологически обусловлено тем фактом, что бытие проявляет себя как сущее с присущими ему разрывами и фрагментарностью, порождающее чувство того, что бытие по своей природе безосновно.

Деструкция социального, происходящая в современном социуме – это деструкция его основ, разрушение существующего социального порядка и замена его иным порядком, нуждающимся в легитимации. Неполное разрушение старых форм социальной организации и их сосуществование с альтернативными, до конца не признанными порядками, создает ощущение экзистенциальной тревоги и пробуждает в сознании архетип хаоса. Утрачивается чувство идентичности и принадлежности к определенной социальной группе, отождествления себя с ней. Состояние кризиса идентичности, стремлении лично самоутвердиться и усилить чувство идентичности вхождением в группу, в которой можно проверить подлинность собственного Я, как раз и характерно для террористов. Террористы – это, прежде всего, люди, ищущие опору в жизни и находящиеся в состоянии повседневного, бытового ужаса. Идентифицируя себя по отсутствию идентичности, люди такого типа отождествляются и ассоциируются с такими же людьми, а затем в качестве коллективных субъектов Хаоса, Безосновности и Бездны отождествляют в терактах с собой других людей, ввергая их в состояние ужаса. Делая их своими, террористы выступают как освободители других и посредством других — освободителями себя: «... террористическая практика несет в себе еще и элементы терапии. Для любого из нас терроризм выступает терапевтической программой возвращения к реальности... Ужас терроризма состоит в том, что любая вылазка оказывается лишь продолжением террора повседневности, к которому мы давно относимся как к «привычному делу»¹. Цель любой террористической акции – разрушить повседневный распорядок жизни обывателя, обозначить разницу между идеологическим конструктом и реальностью или, напротив, стереть грань, разделяющую их друг от друга.

Террористическое действие абсолютизирует зло, разрушает ощущение его иллюзорности. В режиме повседневности зло не имеет возможности проявиться в своей полноте, так как оно не трансцендентно по отношению к ней. «Терроризм повседневности состоит в том, что все можно посчитать злом. И одновременно любое зло можно за зло не принять»². Иными словами, образ врага является сознательно формируемым конструктом, предметом договора, заключаемого между различными членами общества. В ходе дискурса

¹ Ашкерев А. По справедливости: эссе о партийности бытия. – М.: Издательство Европа, 2008. – С. 187.

² Там же. – С. 188.

достигается консенсус по поводу того, кого следует считать Другим (а значит – чужим), и в этом смысле обвинение в терроризме становится определенным средством манипулирования сознанием мировой общественности, и в некотором смысле тоже терроризмом.

Таким образом, можно сделать вывод, что терроризм – это сложный и многогранный социальный феномен, нуждающийся в философском осмыслении. Соотнесение феномена терроризма с понятиями деструкции и деструктивности, на наш взгляд, является продуктивным, так как оно позволяет выявить онтологические основания и природу терроризма и раскрыть новые грани в его понимании.

Раздел 1. Онтология новой социальности

Абузярова Э.У.

Философская терминология как философская проблема

Мыслительная деятельность философа неизбежно имеет дело с уникальной философской терминологией. Мы обучаемся, узнаём значение тех или иных терминов, применяем их, и, в конце концов, перестаём их замечать, как уже «естественные» и очевидные для нас. И находясь внутри этого языкового процесса, мы порой перешагиваем через эти самоочевидные значения слов, не замечая огромной дистанции, которая образовалась между изначальным значением слова и тем значением, которое усвоили мы.

В связи с этим Хайдеггер заговорил о необходимости определённой вопросительности там, где всё кажется очевидным. Постановка подобного вопроса позволяет, во-первых, разглядеть эту ситуацию усреднённого понимания, а во-вторых – выяснить истинный смысл того или иного термина.¹

Если обратиться к истории философской мысли, то можно увидеть, что для построения любой философской системы, помимо общепринятых терминов, пользовались, выражаясь хайдеггеровским языком, «сподручными» языковыми средствами. Их «сподручность» и пригодность заключалась в их функциональной принадлежности к этому философскому учению. Философская позиция мыслителя выглядит более обоснованной, если терминологический аппарат и философская система коррелируют друг с другом. И в качестве примера укажем на кантовскую *вещь-в-себе*, которая является, во-первых, коррелятом к познавательным явлениям, а, во-вторых, – неотъемлемой частью всего критического учения Канта.

Одним из основных направлений философской мысли Фридриха Ницше было именно указание на одновременность философской системы и используемых терминов. Мишель Фуко называет подобные явления дискурсами. Дискурс – это определенная, исторически сложившаяся среда, сотканная из множества различных взаимосвязей, которая и создаёт ситуацию усреднённой понятности и обусловленности элементов. В подобной ситуации, как показывает Фуко, какое-либо понятие, объект или явление которое обуславливает и удерживает в едином поле дискурса остальное происходящее. Фуко демонстрирует это таким явлением как безумие. Оно является определяющим в поле дискурса клинической медицины. Дискурс, таким образом, формируется вокруг этого понятия. Стоит извлечь это понятие, и мы будем вынуждены отказаться от многих привычных в этом дискурсе явлений,

¹ Здесь для нас наметилась одна серьёзная проблема: сама по себе постановка под вопрос какого-то термина необязательно приводит к переоценке его значения; следовательно нам, к этому моменту, уже необходима догадка о неправильности употребления того или иного термина, догадка о позабытости смысла этого термина. Мы не будем здесь подробно разбирать эту проблему, а укажем лишь на то, что предлагаемый Хайдеггером герменевтический круг, который выражает одновременность части и целого, в какой-то мере решает возникшую у нас проблему именно указанием на неотъемлемость постановки под вопрос от догадки о неправильности понимания термина.

что повлечёт за собой устранение самого этого дискурса. Однако, как показывает Фуко в работе «История безумия в классический век», подобные деконструкции приводили не к отказу от явления безумия, а к формированию вокруг него нового дискурса. Однако применение в новом дискурсе старого понятия «безумие» является лишь привычкой, так как это понятие само трансформируется под новый дискурс. Поэтому Фуко обращает внимание, что устойчивость одного объекта в разных дискурсах является иллюзией. То, что называли безумием сто лет назад и то, что им называют сегодня – это абсолютно разные сущности.

Перенос понятия дискурсивности на социальную почву, мы видим, что социальные институты, медицинские учреждения возникают в соответствующих условиях, они носят характер этих условий.

Мартин Хайдеггер показывает, как однозначна и понятна будет философская система, если в своей мыслительной деятельности мы, во-первых, увидим очевидное перешагивание через усреднённую понятность некоторых терминов, а, во-вторых, проясним изначальный смысл интересующего нас философского термина. Подобная изначальность ни в коей мере не отсылает нас к изначальной временной точке отсчёта. Она лишь указывает на универсальность и односложность терминов. Таким образом понимать такую изначальность хронологически не представляется никакой возможности. Хронологичность, т.е. историческая причинность предстаёт иллюзией, благодаря которой человек обосновывает своё теперешнее положение. В подобном смысле вводил понятие генеалогии Ницше. Поэтому нам представляется тщетным и бессмысленным поиск такого последовательно и логически объясняющего начала в историческом процессе. К вопросу об историчности мы ещё вернёмся, пока же следует вернуться к выше намеченной проблеме философской терминологии и её дискурсивной обусловленности.

На тщетность попытки, предпринятой Декартом, абстрагироваться от окружающего мира, закрыть глаза и, таким образом, «освободить свой ум от всяких забот и обеспечить себе безмятежный покой в полном уединении, дабы на свободе серьезно предаться решительному ниспровержению всех моих прежних мнений»¹, и тем самым вывести на свет Я, пусть даже сомневающееся, но, тем не менее, понимающее и не чем не обусловленное, указал уже Ницше: «Если я разложу событие, выраженное в предложении «я мыслю», то я получу целый ряд смелых утверждений, обоснование коих трудно, быть может, невозможно, - например, что это Я – тот, кто мыслит; что вообще должно быть нечто, что мыслит; что мышление есть деятельность некоего существа, мыслимого в качестве причины; что существует Я; наконец, что уже установлено значение слова «мышление»; что я *знаю*, что такое мышление».² Таким образом мы констатируем, что любой мыслительный процесс совершается в ситуации определённого предпонимания, то есть мы всегда

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1989. — С. 16.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. — М.: Академический Проект, 2007. — С. 70.

находимся в ситуации уже какого-то знания, причём знания как социального, так и языкового.

Мы условно используем термин «метауровень» в качестве внешней, *всеопределяющей* инстанции. Единственно достоверным в познании Декарт считает познание из метауровня. Для этого он и проделывает почти хирургическую операцию по выделению мыслящего субъекта. На ошибочность подобного познания мы словами Ницше уже указали, однако эффект необходимости и правильности такого методологического метауровня в познающем (и в большинстве случаев – в толковательном) процессе по-прежнему остаётся.

Примером может послужить социальная действительность. Что-то происходит. Мы, в зависимости от ситуации, можем ускорить происходящее (действовать прогрессивно) или пытаться притормозить его (действовать консервативно), но и то, и другое задействует как нечто естественное средства, предоставляемые самим происходящим, самой окружающей действительностью. Само же происходящее, пока мы находимся внутри него, не ставится под вопрос.

Мы фиксируем некий парадокс: в познавательном процессе мы стремимся к *объективности* (в данном контексте можно сказать, что это стремление к метауровню), но при этом упускаем из вида, что мы при любых попытках быть независимыми экспертами в осмыслении окружающего мира, являемся неотъемлемой частью мира, мы обусловлены миром начиная от социальной и профессиональной принадлежности и заканчивая осмыслением и использованием языка.

Ницше в позднем предисловии к «Рождении трагедии...» пишет: «Как жалею я теперь, что не имел ещё тогда достаточного мужества (или нескромности), чтобы позволить себе во всех случаях для столь личных воззрений и дерзаний и свой *личный язык*, - что я кропотливо старался выразить шопенгауэровскими и кантовскими формулами чуждые и новые оценки, которые по самой основе своей шли вразрез с духом Канта и Шопенгауэра, не менее чем с их вкусом».¹

«Кантовские формулы», на которые указывает Ницше, заключаются в том, что «вещь-в-себе» не может быть изъята из всего учения Канта (подобные операции проделывали уже Фихте с Шеллингом). Так как «вещь-в-себе» является коррелятом к познаваемым явлениям, то и использование Кантом подобного термина обусловлено целостной структурой «Критики чистого разума». Аналогичным образом следует рассматривать саму «Критику чистого разума» как неотъемлемую часть всего критического учения Канта.

Ницше, решая свою философскую задачу по критике христианства, применяет термин «Антихрист» как антитезу христианству, причём положительную, жизнеутверждающую. Христианское учение представляется Ницше таким образом: «Жить так, чтобы не было более смысла жизни, - это

¹ Ницше Ф. Антихрист. Казус Вагнер. Рождение трагедии или Эллинизм и пессимизм. – М.: АСТ, 2005. – С. 161.

становится теперь смыслом жизни»¹ Подобная работа, проделанная им с уже существующей и *понятной* всем терминологией, похожа на ту, которую проделывает Экхарт: «Бог впервые становится Богом»² лишь с сотворения Мира, т.е. Бог и Мир являются коррелятами друг друга.

Мишель Фуко показывает, каким образом события давних лет переносятся на современную почву. Современная работа историка заключается не просто в констатации исторических фактов, а в построении таблиц, классификаций, иерархий. При таком построении задействуются те элементы, которые интересны, а главное понятны современному человеку. Скажем, гораздо продуктивней в описании полагать краеугольным камнем экономическую и политическую ситуацию какого-либо периода, нежели описывать правила сервировки стола, например, в 18 столетии. Последнее скорее удел эрудитов или специалистов узкой области знания. Исторические описания изначально подчинены современному состоянию *знания*. Соответственно по мере изменения настоящего, изменяется и описание, изменяется причинность и следствие описываемого. Даже такие, казалось бы, конкретные вещи, как исторические документы воспринимаются и обрабатываются исходя из современной социальной и политической ситуации. *«История – это определённый способ, каким общество придаёт статус документам и обрабатывает всю эту документальную массу, от которой история себя не отделяет»*.³

Несмотря на то, что нас интересует *предзнание* в познании, необходимо указать на то, что толкование и интерпретация всегда запаздывает по отношению к *жизни*, так как каждое событие уникально, а идентификация его как похожего или аналогичного это *привычка* в юмовском смысле.

Не сложно заметить, что ситуация, в которой мы оказались несколько тупиковая. События уникальны, происходят они постоянно, а терминологический аппарат один на все случаи. Теперь особо остро стоит проблема образования философских понятий. К этой проблеме обращался в своих исследованиях Хайдеггер. Мы принимаем его позицию, которая состоит в том, что «философия должна получить понятийные структуры из себя самой»⁴, но не в обращении к своей истории, а исходя из решаемой задачи.

Речь идёт не о придумывании каких-либо новых терминов. Подобная работа абсолютно бесполезна, т.к. для того, чтобы объяснить этот новый термин, мы будем использовать уже существующий и понятный всем язык. Суть, напротив, в прояснении уже имеющихся и используемых терминов, так как Хайдеггер указывает на тот факт, что мы всегда перепрыгиваем через определённые понятия, которые кажутся нам сами собой разумеющимися. Отнюдь не редки случаи, когда с помощью якобы понятного нам (а на деле таковым не являющегося), мы разъясняем непонятное. Эта усреднённая

¹ Там же. – С. 61.

² Цит. по: Хайдеггер М. Просёлок // Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 393.

³ Фуко М. Археология знания. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2004. – С. 42.

⁴ Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. – М.: «Прогресс-Традиция», «Дом интеллектуальной книги», 1999. – С. 152.

понятность является единственным условием, при котором возможно перешагивание и абстрагирование от смысла какого-либо термина. Однако стоит лишь остановиться и попытаться определить то, что кажется понятным, как вся эта система рушится, и мы уже не можем быть столь категоричны в своих высказываниях. Больше невозможно переступить, теперь уже очевидную, непонятность некоторых феноменов.

В работе «Бытие и время» Хайдеггер показывает, сколь убедительны были философские системы, которые понятие «бытие» подразумевали как само собой разумеющееся и понятное, а на деле смысл бытия просто позабыт. Стоило только поставить вопрос там, где всё казалось очевидным, как эта очевидность растворилась в выявившемся непонимании. А вместе с исходным фундаментальным принципом рухнула и вся остальная система.

Давний и всегда актуальный вопрос, что такое философия, также требует разъяснения. На первый взгляд, кажется, что, по Хайдеггеру, возможно проделать только негативную (очистительную) работу: «*философия ни наука, ни религия, ни мировоззренческая проповедь*»¹... Таким образом, попытка определять философию через что-либо говорит об ущербности философии, о её вторичности по отношению к науке, религии. Мировоззрение же настолько субъективировано, что при таком определении философии невозможно говорить об её универсальности. Задача, однако, состоит в том, чтобы это очищение было *для* чего-то нового, позитивного. В противном случае мы оказываемся в пустоте. Хайдеггер переводит философию в позитивное русло, указывая на философствующего. Философия как понимание не может, поэтому абстрагироваться от окружающего мира, в котором философствуют. «*Метафизические понятия для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке...* Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие среди других, но совершается в *основании* человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть *основные настроения* нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека».²

Захваченность о которой говорит Хайдеггер, неравнодушие к собственному бытию возвращает нас к намеченной выше проблеме историчности.

Хайдеггер указывает на тот факт, что уже в древнегреческой философии для времени имелось два слова: *Хронос* и *Кайрос*. *Хронос* – это время как средство измерения, длительность периода, возраст объекта. На основе *хронологии* мы судим об исторических событиях. Однако простая постановка в хронологический ряд какого-либо события ничего не говорит нам о значимости, смысле этого события. Поэтому для Хайдеггера становится важным другой аспект времени, указывающий на его качественный характер. Это выражается термином *Кайрос*. *Кайрос* в древнегреческой мифологии – бог

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? – М.: Академический проект, 2007. – С. 80.

² Там же. – С. 88.

благоприятного момента. Подобное определение времени указывает на некоторые особые «поворотные» моменты в истории.

Следует обратить внимание на то, что кайрологическое время существует лишь внутри хронологического. «Преждевременность» и «запоздалость» по отношению к «нужному» моменту выстраивается исключительно хронологически. Однако определяет «преждевременность» и «запоздалость» именно это индивидуальное, кайрологическое время, являясь, по этому, основой объективного времени. Таким образом, мы, вслед за Хайдеггером, приходим к пониманию времени как «историчности». Соответственно, «историчность» - это обусловленность *своим* собственным временем.

Из вышесказанного мы пришли к таким выводам: философская терминология всегда одновременна решаемой задаче. А философская проблематика, в свою очередь, одновременна философствующему, который не равнодушен к своему времени и этим временем обусловлен.

Свобода в мире отчуждения: концепция Эриха Фромма

Проблема свободы относится к числу фундаментальных в истории философии. Этим вопросом в разные времена задавались выдающиеся мыслители, философы, светские и религиозные реформаторы. Особую актуальность данная проблема приобретает в XX веке, с появлением новых технических возможностей и избытком материальных благ, ожесточением политической ситуации в мире, с возникновением новых социальных ролей и рядом других факторов. Именно в таком историческом контексте, когда весь мир был потрясен триумфом фашизма, выходит в свет книга Эриха Фромма «Бегство от свободы», в которой автор пытается проанализировать проблему отказа высокоцивилизованных людей от собственной свободы в целом, и в пользу тоталитарных процессов в частности.

Одной из основных характеристик человека, по Фромму, является свобода. Она же выступает и определяющей в судьбе индивида, так как путь свободы может сделать его здоровым и «исцелить» от отчуждения, а несвобода, в итоге, разрушит человека. «Существование человека и свобода изначально неразделимы»¹. В этом вопросе Фромм расходится с Марксом, так как не принимает историческую необходимость, в качестве основного двигателя человеческого общества. По его мнению, существует только свобода, а не призрачные объективные закономерности. Но важно понимать, что данное понятие двояко. С одной стороны, свобода – это составная часть структуры характера зрелого, полностью развитого, продуктивного индивида. И в этом смысле она покоится не на принятии одного из двух возможных способов действия, а на структуре характера данного человека. С другой же стороны, значение свободы сводится к способности решать в сторону одной или другой из двух альтернатив. Причем, в таких альтернативах выбор стоит между рациональным и иррациональным интересом к жизни и делает под влиянием противоречивых склонностей индивида и определенных факторов.

Важнейшим фактором при выборе является ясное осознание ситуации. Причем этот фактор включает в себя несколько составляющих:

- осознание того, что хорошо и что плохо;
- осознание того, какой способ действия будет оптимальным для данной ситуации;
- осознание собственных неосознанных желаний;
- осознание реальных возможностей;
- осознание последствий, которые повлечет за собой выбор в ту или иную сторону;
- желание действовать, так как одно лишь осознание ситуации и своих страстей не способно помочь человеку.

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990. – С. 498.

Но важно осознавать, что в проблеме свободного выбора речь идет не о выборе между двумя в равной степени хорошими возможностями, а о выборе, который касается фундаментального морального вопроса жизни, где речь идет о дальнейшем прогрессе или регрессе. «Свобода означает не что иное, как способность следовать голосу разума, здоровья, благополучия и совести против голоса иррациональных страстей. Свобода выбора не есть формальная абстрактная способность, которую человек либо «имеет», либо «не имеет». В гораздо большей степени здесь речь идет о функциях структуры характера»¹. Поэтому некоторые индивиды не способны решиться в пользу добра или зла, так как в структуре их характера утрачена способность действовать в соответствии с добром или злом. Такой человек детерминирован в своей деятельности и в своем предпочтении из-за равновесия сил в его характере. Хотя у большинства людей наблюдается именно такой баланс противоречащих друг другу склонностей, который позволяет им делать выбор.

Таким образом, становится очевидным, что действия индивида постоянно обуславливаются его склонностями, которые коренятся в действующих в нем силах, причем чаще всего бессознательных. В момент, когда эти силы достигают определенной интенсивности, они становятся столь могущественными, что не только предрасполагают индивида к решению, но и велят ему принять это решение, лишая его тем самым свободы выбора. Поэтому осознание сил, лежащих за открыто проявленными желаниями, то есть осмысление собственных неосознанных желаний, стоит в основе свободы выбора и недетерминированного поведения.

Следовательно, как раз сознательный поступок, являющийся выражением свободы, отграничивает человека от животного мира. Наиболее показательным примером этому является библейский миф об изгнании из рая. Первые люди, жившие в садах Эдема в гармонии с природой, не обладали правом выбора и свободы. Вкусив плод дерева познания добра и зла, Адам и Ева нарушили запрет и тем самым освободились от принуждения, возвысившись от бессознательного до уровня сознательного поступка. Итак, неподчинение, являющееся выражением свободы, Фромм связывает с началом человеческого мышления, несвойственного животному миру.

Но свобода не только выступила «мостом» между бессознательным и сознательным уровнем развития человека; она так же является немаловажным фактором в процессе превращения человека в шизоидное самоотчужденное существо. «В XIX веке проблемой было «Бог умер», в XX веке стало «умер человек». В XIX веке бесчеловечность означала жестокость, в XX веке она означает шизоидное самоотчуждение. В прошлом боялись, что люди станут рабами, в будущем следует бояться, что люди могут стать роботами. Они разрушают свой мир и самих себя, ибо не смогут вынести тоски бессмысленной жизни»². Ведь именно, в свободе корениться социально-историческая предпосылка отчуждения. Фромм вводит феномен «двойственной свободы» для

¹ Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. – С. 94.

² Фромм Э. Современное положение человека // Психопсихология и этика. – М., 1993. – С. 195-196.

объяснения причинной обусловленности отчуждения личности. «Под отчуждением я понимаю такой тип жизненного опыта, когда человек становится чуждым самому себе. Он как бы «остраняется», отделяется от себя. Он перестает быть центром собственного мира, хозяином своих поступков; наоборот – эти поступки и их последствия подчиняют его себе. Им он повинуетя и порой даже превращает их в некий культ»¹.

С точки зрения Фромма, структура современного социума действует на индивида двояко: с одной стороны, он все более независим, самоуверен, а с другой, все более одинок, отделен, загнан и запуган. «Понимание всей проблемы свободы зиждется на способности видеть обе стороны этого процесса; рассматривая одну из них, не забывать о другой»². Но так как чаще всего мы мыслим не диалектично, то нам крайне сложно осознать, что одна причина способна порождать два противоположных следствия. Фромм вводит для этого два понятия : свобода **от** и свобода **для**. Первое понятие, то есть свободу от, понимают практически все, ведь не так сложно почувствовать свободу от ограничений или каких-либо уз. Тем более, исторически общество привыкло отождествлять понятие свободы с рушением старых форм власти и принуждения. Считается, что чем больше уничтожаются формы принуждения, тем свободнее становится индивид, но это совсем не так. Уничтожая внешних врагов, мы не замечаем, что существуют гораздо более сильные внутренние, блокирующие полную реализацию личности.

Идею Фромма можно проиллюстрировать двумя примерами: свобода вероисповедания и свобода слова. Свободу вероисповедания принято считать важнейшей победой современного социума, но, к сожалению, победив церковь и государство, которые не позволяли индивиду исповедовать религию в соответствии со своим миропониманием, мы получили общество, которое почти не верит в религию вообще. Современный человек утратил способность верить во что-либо, не доказанное наукой. Другой пример иллюстрирует нам, что хоть свобода слова и является великой победой по отношению к старым ограничениям, но в современном обществе она бесполезна. Ведь пока ты не приобрел собственной точки зрения, способности мыслить оригинально, самостоятельно, нет смысла требовать свободы выражения своих мыслей, так как то, что говоришь ты – говорят все. Одним словом, человек избавился от диктатуры внешних властей, но даже не заметил, как был зажат в железные тиски таких анонимных сил, как общественное мнение и здравый смысл. «Иными словами, мы зачарованы ростом свободы от сил, внешних по отношению к нам, и, как слепые, не видим тех внутренних препон, принуждений и страхов, которые готовы лишить всякого смысла все победы, одержанные свободой над традиционными ее врагами»³. В итоге человек склонен думать, что проблема свободы заключается исключительно в том, чтобы обеспечить как можно больше свободы от, но забывает, что она является не только количественной, но и качественной проблемой. И следовательно,

¹ Фромм Э. Человек одинокий // Иностранная литература, 1996, № 1. – С. 230.

² Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990. – С. 94.

³ Там же. – С. 95-96.

каждый человек должен научиться отвечать за все сам, что требует больших сил, терпения, знаний, ответственности и мужества.

Фромм всю историю человечества анализирует как процесс возрастающей индивидуализации и развивающегося освобождения. С ломкой средневековой системы и переходом к капитализму личность теряет стабильное и непреложное место в социальной иерархии. Теперь все зависит только от ее собственных усилий и инициативности. В результате чего человек начинает чувствовать себя беспомощным, изолированным, бессильным, так как свобода для у него не сформирована, что и становится предпосылкой к возникновению феномена отчуждения.

Стоическая традиция и диалог с ней

Традиция (в том числе и стоическая) представляет собой целостную систему устоявшихся взглядов, проверенную временем и имевшую место быть в прошлом. «Традиция – разновидность (или форма) обычая, отличающаяся особой устойчивостью и направленными усилиями людей сохранить неизменными унаследованные от предыдущих поколений формы поведения»¹.

Традиция может влиять на современность. Такое влияние происходит двумя путями: прямым и косвенным. Здесь мы приходим к термину «диалог», который, соответственно, ведут друг с другом традиция и современность.

На каждом этапе истории в рамках диалога с традицией актуализируются некие традиционные смыслы. Другие смыслы, также существовавшие некогда в той или иной традиции, при этом не затрагиваются. Это происходит не вследствие «невнимательности» преемников, а из-за целей, предзаданных формирующейся системой.

Прямой диалог ведёт современность с традицией. Это она задает вопросы, на которые желает получить ответы. В истории много примеров такого диалога: неогегельянцы обращаются к Гегелю, неокантианцы к Канту.

Если мы берем для рассмотрения стоическую традицию, появившуюся еще за несколько столетий до нашей эры (Древняя Стоя – IV в. до н.э., основатель – Зенон из Кития)², то прямой диалог, обращаясь непосредственно к ней и анализируя её, ведёт, к примеру, русский религиозный философ А. Ф. Лосев в своем произведении «История античной эстетики». Рассматривая таким образом стоическую традицию, Лосев обращает внимание прежде всего на концепт *суждения* («лектон»), высказанного здесь и сейчас данным конкретным индивидом. «Лектон возникло как следующего рода проблема... Грек понимает данный предмет; а варвар, хорошо понимая данный предмет вообще, совсем не понимает того, что в данном случае грек говорит ему именно о данном предмете. Значит, у грека, называющего данный предмет, находится в сознании нечто другое, чего нет у варвара».³

Соответственно, по Лосеву, «лектон» является онтологическим базисом для стоической концепции соотношения индивидуальности бытия и фатума, рока, детерминирующего «внешний» (природный и социальный) для человека мир: «Разумному же человеку если и случается беспокоиться и печалиться, то только о том, что зависит прямо от него, то есть о том, что касается до его собственных мыслей, желаний, поступков»⁴.

Неявный же путь диалога ведет уже традиция через современность с новыми, формирующимися философскими системами. В таком в

¹ Словарь по этике / Под ред. А. А. Гусейнова и И. С. Кона. – М.: Политиздат, 1989. – С. 354.

² См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т V. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. – С. 186.

⁴ Эпиктет. В чем наше благо? // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – С. 214.

современность посылаются из традиции некоторые смыслы, неожиданно вновь становящиеся актуальными в контексте новых, «современных» систем. Прямой отсылки к самой традиции в этом случае не происходит. Опять же, не потому, что «новые» авторы предпочли «забыть» наследие предков, а просто потому, что они не искали параллели своего учения именно с данной традицией.

Смыслы стоического взгляда на мир актуализировались неявным образом в трудах целого ряда философов – иррационалистов Нового времени. Рассмотрим же некоторые случаи данного обращения к традиции.

А. Шопенгауэр опирался при построении своей философской концепции прежде всего к буддистской философской традиции, неявным же образом в его творчестве присутствуют также стоические мотивы. В частности, когда этот философ говорит о проблеме жизни и смерти: «Для природы в целом смерть или жизнь индивидуума ничего не значат... поэтому они [жизнь и смерть] в известном смысле должны быть *безразличны* и для нас»¹. Здесь практически прямым текстом философ высказывает стоический концепт безразличного (*адиафора*). «Кто боится смерти, либо бесчувствия боится, либо иных чувствований. Между тем, если не чувствовать, то и беду не почувствуешь, если же обретишь иное чувство, то будешь иное существо и не прекратиться твоя жизнь»² (Марк Аврелий).

Далее, в экзистенциализме мы можем наблюдать развитие некоторых стоических идей, в частности идеи человеческой ответственности, берущей свое начало в идее всеобщего мирового детерминизма (называвшегося в философии древности «Рок», «Фатум», «Судьба»). Всё, что совершается не - субъектом, будь то события в природном или надприродном, социальном мирах, от его воли не зависит. Зато взамен субъекту дается выбор (между добром и злом, деянием и недеянием и т.д.). Этот выбор принадлежит только субъекту, и больше никому. Здесь можно провести параллель с учением о «лектон», субъективным, индивидуальным суждением, у А. Ф. Лосева.

Если человек не может влиять на детерминированный внешний мир, но в то же время имеет свой личный выбор, то ответственность за всё, происходящее во внешнем мире ложится на его плечи. «Человек, будучи приговорен к свободе, несет тяжесть мира целиком на своих плечах: он ответственен за мир и за самого себя как *способ бытия*»³. Читаем аналогичные идеи о детерминизме и ответственности у стоиков: «Есть одно благо, и в нем же источник и залог блаженной жизни: *полагайся на себя*. А этого не достигнешь, не презирая тягот и не сочтя их одной из тех вещей, которые не хороши, не плохи»⁴ (Сенека).

Диалог между традицией и современностью возможен. Более того, в явной или неявной форме он происходит практически всё время. Философская традиция стоиков не исключена из этого процесса. Начиная с XIX – XX века,

¹ Шопенгауэр А. Смерть и её отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1992. – С. 93-94.

² Марк Аврелий Антонин. Размышления. – Ленинград: Наука, 1985. – С. 49.

³ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319.

⁴ Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977. – С.37.

когда мир стал стремительно изменяться в связи со всё более ускоряющимся научно – техническим прогрессом, появились новые, актуальные течения в философии – это прежде всего иррационализм, который обращается прежде всего к духовно – нравственным, мировоззренческим проблемам отдельного человека. Это философия отчаяния и поиска выхода. Как мы могли проследить выше, у различных представителей этого философского направления свои собственные мировоззренческие концепции и идеи. И, тем не менее, они все вместе уже когда-то присутствовали в стоической философии.

В наше время, в начале XXI века технологический прогресс уже не остановить. Пришло время систематизировать стоические идеи, идеи философов – иррационалистов и на их основе создать новую философскую программу, целью которой был бы поиск выхода из господствующего сейчас во всём мире глобального пессимизма.

Онтология виртуальности: «многослойность» бытия

В настоящее время виртуальную реальность, как правило, отождествляют с компьютерной реальностью, однако это несколько сужает понимание данного феномена. Виртуальное бытие проникает в бытие актуальное на всех возможных его уровнях и во всех возможных сферах. Феномен виртуальности является, по сути, всеобъемлющим, тотальным. *«Виртуальность представляется тотальным физическим феноменом, наблюдающимся на всех уровнях организации материи от микро- до мега-, и определяющим свойства реальных физических объектов»¹.*

Виртуальное бытие является сложным, многогранным и крайне неоднозначным. Повсеместное присутствие виртуальных объектов, их влияние на актуальные, способность к постоянному производству все новых и новых уровней собственного бытия, а также трансформации бытия актуального, определяет принципиально новое видение реальности. В представлениях виртуалистики реальность является полионтичной. Полионтичность означает существование неограниченного количества реальностей, множества их подуровней, иными словами, «многослойность» бытия. Несмотря на то, что существует мнение, согласно которому виртуальное ограничено в своих возможностях соответственно возможностям человеческого разума, более верным является представление о принципиальной неограниченности виртуальных реальностей.

Даже, исключительно с точки зрения, так называемого, «психологического» подхода к пониманию виртуальности, определенные пределы возможностей человеческого мозга не означают возможного ограничения виртуального, поскольку виртуальная реальность, несмотря на довольно «непостоянные» свойства виртуальных объектов в отдельности, в целом является довольно постоянным образованием, и если речь идет о виртуальном мире не как о творении отдельной личности, а как наслоении виртуального в более обширную (к примеру, культурную) реальность, то соответственно мы не можем говорить о возможностях мозга в принципе, так как продукт деятельности многих поколений, его постоянная переработка и переосмысление, в конечном итоге могут оказаться совершенно непредсказуемыми и просто «неумещающимися» в рамках единичного мышления.

Более того, естественная физическая виртуальность, которая является носителем базовых свойств виртуального и которая существует без какого-либо вмешательства человеческого сознания убеждает в том, что виртуальное, каким бы несамостоятельным оно ни казалось, является реальностью, отличающейся от нашей и независимой от нее. Актуализация виртуального в поле нашей реальности говорит, возможно, лишь о его «проникновении» на иной уровень

¹ Афанасьева В.В. Тотальность виртуального. – Саратов, 2005. – С. 9.

бытия, и это проникновение может в какой-то степени быть зависимым от факторов другого мира, таких, каким и является деятельность (в том числе и мыслительная) человека, но не говорит о самом бытии виртуального равным счетом ничего.

Мы можем рассматривать подобные феномены исключительно с тех позиций, которые в принципе возможны в той реальности, в которой происходит это «исследование», и полученные данные действительно оказываются вполне приемлемыми, поскольку опять-таки не выходят за рамки собственной реальности, но приписывать рождение виртуального лишь самому человеку кажется несколько поспешным, о чем недвусмысленно говорит существование физической виртуальности.

Реальность, благодаря огромному количеству постоянно возникающих и развивающихся виртуальностей, а значит все новых и новых реальностей является принципиально непознаваемой и постоянно расширяющейся. И если попробовать интуитивно охватить весь мир во всем его многообразии и со всей историей, в постоянном изменении и перерождении, то логичным представляется вопрос, насколько реальной можно считать окружающую действительность, если виртуальное бытие настолько настойчиво и повсеместно вторгается в нее, более того, постоянно присутствует в ней и порой даже подменяет ее собой.

Масштаб «творимой» человечеством виртуальности поистине огромен, как и ее влияние. Виртуальное способно порождать все новое и новое виртуальное, актуальная реальность практически «пронизана» многочисленными виртуальными, и отличить их друг от друга порой не представляется возможным. Виртуальность, в какой-то степени, выступает как очень пластичный материал для создания тонких граней новых реальностей. Она неизменно присутствует при становлении, рождении, любом творческом акте. Она позволяет осуществить переход от одной реальности к другой и при этом сама остается на некоем потенциальном уровне, не конкретная, а возможная действительность, даже ставшая актуальностью, но не реализованная во всех возможных проявлениях.

Эта потенциальность создает тот уровень бытия, свойства которого в какой-то степени сродни свойствам человеческой памяти, однако в отличие от воспоминаний, потенциальное не обладает определенной конкретикой, но присутствует как интуитивные ощущения чего-то несбывшегося. И эта реальность, если она создает достаточно сильные ощущения, вполне способна стать новой виртуальностью, потеряв свое прежнее значение. То есть, несмотря на короткий срок жизни конкретных проявлений виртуального, во многом благодаря особенностям человеческого разума, уже выполнившее свои функции, виртуальное способно снова «всплывать» в актуальной реальности.

Возможно, именно благодаря короткому времени жизни конкретного виртуального, виртуальное в целом обладает такой высокой способностью к самоизменению, уникальному перестраиванию под постоянно меняющиеся условия. Причем «приспособляемость», «мимикрия» виртуального обеспечивает одновременно и максимальную устойчивость любой виртуальной

реальности. Кажется несколько парадоксальным, но именно благодаря кратковременности отдельных виртуальных моментов, недо воплощенная виртуальная реальность все же остается довольно устойчивым в актуальности образованием. Постоянная смена и переработка существующего в момент «теперь» виртуального позволяет ему не угаснуть, не потерять существенной для своего заметного присутствия в реальности степени актуализации.

Актуальная реальность способна также в некоторой степени виртуализоваться, если виртуальное сможет вытеснить ее высоким уровнем своей актуализации. Возможности виртуального в его «противодействии» актуальному остаются загадкой. Ясно лишь то, что теоретически они вполне могут быть если не безграничными, то довольно обширными. Но не следует считать это хоть в какой-либо мере отрицательным явлением. История человечества ясно дает понять, что подобного рода процессы являются абсолютно естественными и виртуальная реальность издревле существует не просто параллельно с актуальной, а в тесной взаимосвязи с ней.

Более того, говоря «актуальная реальность», не следует забывать, что любое понятие остается принципиально значимым лишь в тех же самых условиях, в которых оно создавалось, поэтому деление реальности на актуальную и виртуальную, по сути, является лишь условностью, которая с равной вероятностью может оставаться истинной или же оказаться ложной. Виртуальное слишком тесно переплетается с реальным, чтобы можно было уверенно отделять их друг от друга.

Однако само присутствие виртуального, с характеристиками несвойственными актуальному бытию, позволяет определить актуальную реальность (возможно цельную и принципиально неделимую) как полионтичную, включающую в себя множество взаимосвязанных и зачастую взаимозависимых реальностей, виртуальность которых на данный момент является, возможно, лишь временной характеристикой. Также как и актуальность других. Если же допустить взаимодействие различных реальностей (которое само по себе должно осуществляться посредством виртуального), то возможно возникновение все новых и новых подуровней бытия. И что интересно, скорее всего, в результате подобного взаимодействия будут возникать все новые и новые *виртуальные* реальности, а не компоненты *актуальной*.

Виртуальное способно к постоянному самовоспроизводству, используя для этого все возможные комбинации и сочетания виртуального и актуального бытия. При взаимодействии нескольких виртуальностей возникает новая виртуальность, неизменно отличная от исходных. Также виртуальное способно порождать все новые уровни своего бытия посредством наложения и на актуальное бытие. Более того, какие-либо отношения актуальных феноменов, во-первых, иногда также рождает виртуальное, а во-вторых, рождение актуального опять-таки сопровождается рождением виртуального. Здесь ярким примером могут служить отношения, возникающие между вполне конкретными, актуальными личностями посредством сети Интернет, по сути, виртуальные отношения. Любопытным дополнением служит тот факт, что в

Интернете реальные личности, так или иначе, превращаются в виртуальные. И цепочка взаимодействий идет от актуального к виртуальному, затем, посредством создания нового виртуального к следующему виртуальному, и возвращается в актуальный мир. В итоге весьма проблематично определить границы виртуального.

Таким образом, феномен виртуального заставляет задуматься о строении бытия как о сложной, многоуровневой структуре, которая в настоящее время лишь «приоткрывается» человеку. А также наталкивает на мысль о возможном виртуальном характере и актуальной реальности, о фактической тотальности виртуального.

Необходимо также отметить, что виртуальность развивается и самовоспроизводится, во многом, по законам фрактальной геометрии. Виртуальное бытие расширяется посредством постоянного дробления и последующего усложнения. В своем развитии оно повторяет уже пройденное и, одновременно, создает новый подуровень бытия, постепенно обретающий относительную самостоятельность от своего источника, образует отдельный слой виртуальной реальности, соприкасающийся с остальными, но независимый от них и способный в дальнейшем к собственному воспроизводству.

Подводя итог, следует подчеркнуть, что столь тесная взаимосвязь актуального с виртуальным, способность к самовоспроизводству виртуального посредством синтеза, как собственных онтологических уровней, так и актуальных, позволяют утверждать возможную неправомерность присваивания актуальной реальности статуса «объективной», не говоря уже о возможности ее познания. Актуальное бытие даже в теоретическом, «чистом», виде неизбежно рассматривается сквозь призму субъективного виртуального мира, картины реальности созданной единичным или коллективным сознанием. Полионтичность определяет сложность и неоднозначность актуального бытия, его многомерность и постоянную трансформацию.

Диалог как форма личностной идентификации

С нашей точки зрения имеет смысл рассматривать общество и культуру в качестве области диалога между Я и Ты. Это становится возможным на том основании, что повседневное мышление преодолевает повседневные различия индивидуальных перспектив с одной стороны с помощью двух идеализаций – взаимозаменяемости точек зрения и совпадения систем релевантности, а с другой – через наличие в каждом субъекте внутреннего времени, которое означает, что каждый партнер соучаствует в непосредственно текущей жизни другого, что он может схватывать в живом настоящем мысли другого шаг за шагом по мере их смены¹. Так мы получаем возможность понимать Другого, конструируя типичный образ действия, типичные, лежащие в его основании мотивы, установки личности. Принятие таких установок представляет собой освоение социальных норм, или, иначе, процесс социализации, в результате которой индивид со всей присущей ей индивидуальностью, приобщается к типичным конструктам, унифицированной точке зрения «мы-группы»². На таком основании Другой понимается как равный, что позволяет возникнуть диалогу.

Любой диалог строится на основании взаимной речи. Анализируя идеи Х. Арендт С.А. Наумов указывает на специфическую особенность речи и диалога в культуре – в качестве таковых могут быть представлены непосредственно говорение и действие как особый способ самовыражения и культурный код, позволяющий отличить людей друг от друга вместо того, чтобы просто быть разными³. Приводя слова самой Арендт автор работы приходит к выводу об экзистенциальной направленности вступления субъекта социальных связей и отношений в явленность как бытийственного, так и социального порядка. Более того, говорящий и действующий субъект вступает в коммуникацию через речь и действие не для того, чтобы просто сообщить о себе и своем присутствии, а для того, чтобы вступить во взаимодействие с другими. Таким образом, проблема интерсубъективности своими корнями уходит в вопрос о возможности и способности личности предложить что-то, что могло бы выделить его в качестве неповторимого субъекта социальной интеракции. Одна сторона этого вопроса связана с идентификацией личности, другая – с идентичностью в форме стремления реализовать себя и быть признанным в системе социальных статусов и ролей.

Жизненный мир как пространство личностной идентификации, понимаемый в работе Наумова в качестве публичности, характеризуется тем, что мир приобретает реальность через публичность как сферу, в которой человек получает возможность назвать себя в качестве отдельного,

¹ Щюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования, 1988. №2. – С. 131, 133.

² Там же. – С. 132.

³ Наумов С.А. Игра как способ представлений реальности публичных коммуникаций // Вопросы философии, 2008. № 6. – С. 32.

уникального, а не коллективного, неразличимого существа. Не вызывает сомнений, что публичное пространство представляется разнородной средой, поскольку оно конституируется огромным количеством интенциональных субъектов, активно творческих в своих актах. Интерсубъективность как со-конструирование как раз означает формирование жизненного мира из множества жизненных пространств в системе и интерсубъективных связей.

Позиции субъективного и публичного существования различаются языком, формой поведения, дискурсами, что естественно, требует определенного перевода, перехода с одних позиций на другие. Это подобно переводу текста с одного языка на другой. В этом отношении перевод, распознавание субъективного мира, жизненного мира и его выражение на языке социальности приводит к тому, что личности получает возможность выразить себя не только на языке субъективности, но и на языке социальных статусов и ролей, что позволяет ей занять ту социальную роль, которая максимально полно отвечает ее субъективным запросам. Вместе с тем благодаря такому переводу становится возможным понимание личности со стороны другого субъекта, что приводит к взаимопониманию обеих сторон.

В системе интерсубъективности как социальных связей не работает схематизм науки, в рамках которого каждая предыдущая ступень является этапом в развитии и отрицается на каждой следующей ступени. В культуре, согласно Библеру, каждый новый персонаж выявляет, актуализирует, даже впервые формирует свойства и устремления в персонажах, ранее вышедших на сцену¹. Таким образом, отсутствует механизм снятия и восхождения, имеет значение особая целостность. Механизм социализации личности реализуется как усвоение социального опыта, его трансформация в процессе социальной идентификации персоны. На основании процесса приобщения к социальным нормам и ценностям становится возможным диалог между сознающими субъектами, множественность которых предполагает, во-первых, сформированную позицию в отношении видения мира, социума и друг друга, то есть наличие определенной позиции, которую каждый субъект имеет возможность предложить в качестве авторской, и, во-вторых, - возможность диалога как результата столкновения несовпадающих точек зрения. Предлагая несколько определений понятия «культура» Библер утверждает, что она представляет собой одновременного бытия и общения людей различных (прошлых, настоящих и будущих) культур, форму диалога и взаимопорождения этих культур. Диалог культур – это, прежде всего, диалог личностей. Поэтому библеровскую трактовку понятия культуры можно свести к идеям об интерсубъективности, экзистенциальной свободе и творчества: культура как изобретение «мира впервые»².

Дальнейшие размышления приводят Библера к пониманию культуры как детерминации индивида в качестве личности. Здесь с одной стороны рождается

¹ Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. – М., 1990. – С. 281-282.

² Черняк Л.С. Внеаходимость в диалогике: самодетерминация мысли и детерминации неммысленные // Владимир Соломонович Библер. М., 2009. – С. 10-128.

область свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности. Такое перерешение себя реализуется в творческом акте, который позволяет автору как бы заново породить мир, собственное существование. Осуществляется создание произведения как ответа на вопрос «что значит быть в культуре?». В этом выражается другая сторона процесса детерминирования личности культурой – оно представляет собой процесс социализации личности, ее идентификации. Значимость произведения состоит в том, что оно есть отчуждение человека от мира природы, всегда адресовано и является основанием для творения мира заново¹.

Экспозиция самореализации или, как выражается Библер, самодетерминации личности, лежит в со-участии в культурной традиции через творение культурного феномена, который занимает свое место и вбирает в себя всю культурную традицию, систему ценностей данной эпохи и тем самым выражает их индивидуальную, личностную переработку. Таким образом, с одной стороны реализуется личностная идентичность через формирование комплекса культурно и социально значимых черт, характерных для каждой персоны. С другой стороны – стремление индивида к уникальности реализуется в процессе идентификации личности через ее вхождение в традицию и переработку воспринимаемых социо-культурных, ценностных оснований в соответствии со своими интенциями и уникальным горизонтом видения. Индивиды общаются как личности в предположении своей, особенно-всеобщей, разумности.

Диалог индивидов как личностей есть общение их как реальных культур. Отстраняя себя в произведении культуры, индивид изобретает свое собственное бытие, запечатляя его в произведениях культуры, тем самым формируя то, что он мог бы предложить в качестве уникального, характерного только для него – основания для диалога, общения. Так понимаемая личность может существовать и развиваться как личность конкретного индивида только в диалоге, общении только в со-бытии Я и Ты: Я живет в сознании Ты и наоборот. С учетом внутренней речи, в которой возможен диалог автора с самим собой, Я и Ты живут в одном сознании и мышлении. Такое взаимодействие может быть понято как модификация гуссерлевского пра-Я как основания, позволяющего преодолеть слабость «аргумента по аналогии» и ввести в систему intersубъективных связей и отношений достаточно серьезное основание для признания и понимания Другого. Здесь, на основании взаимопроникновения Я в Ты становится возможным взаимопонимание Я и Другого, личности и социума. Возникает внутренний диалог между индивидуальным и социальным в структуре личности.

Произведение как выражение творческой интенции социального существования личности позволяет с одной стороны сохранить себя в системе генерализации в результатах собственной творческой деятельности. С другой стороны авторский горизонт видения, поскольку он вбирает в себя смысл

¹ Библер В.С. Указ. соч. – С. 290-291.

данной культуры и тем самым выходит на грань ее, раскрывает смысл индивидуального бытия личности как общения культур и общения личностей. Здесь реализуется выход библеровской идеи в область кросскультурных связей, которые, в определенном смысле, можно интерпретировать в качестве в качестве расширенного варианта проблемы интерсубъективности, поскольку любое творение, произведение культуры так или иначе вбирает в себя все культурные и цивилизационные структуры, все то, с чем представитель одной традиции вступает в контакт с представителями иных культур.

Диалог культур или личностей как культурных самодетерминаций в библеровском смысле возможен только при взаимопонимании, умении толковать и понимать культурный код, дискурс. Так возникает возможность взаимодействия. Личностная идентификация понимается нами в качестве социальной интеракции, поскольку в рамках как социально-философских, так и дисциплинарных (в частности социологических) исследованиях считается, что человек и личность – это микромир, общество в конкретном его проявлении и, соответственно, взаимодействие индивидуального и социального в конкретной персоне может быть понято как аналог интеракции на сцене социального театра. С другой стороны в результате социализации каждый из нас «впитывает» в себя все множество возможностей, которое дает ему общество, впоследствии лишь реализуя одну из них. Как показывает Инишев коммуникативно ориентированный речевой акт в теории коммуникативного действия имеет координирующую функцию¹. Речь идет о репрезентации мира, выражении субъективных переживаний и установлении связи с Другим. Социальную интеракцию можно разложить на несколько составляющих элементов:

- 1) ее участники – носители социальной функции, которые включены в социальные институты;
- 2) тематический предмет социальной интеракции осуществляется в горизонте поставленных задач, а также в системе заданных условий;
- 3) язык, понимаемый как среда коммуникативного опыта, выполняет координирующую функцию.

В таком ракурсе личностная идентификация представляет собой интеракцию социального и индивидуального. Важным моментом здесь является координация действий и влияние на действия и позиции других. Каждый актер интенционально направлен на успех. Поэтому эффективность социальной интеракции, а также степень кооперации и стабильности в обществе зависит от степени удовлетворения интересов участников социального взаимодействия². Поскольку целью является согласие сторон в достижении желаемого результата, взаимопонимание становится, как показывает Хабермас, механизмом координации действия. Дальнейшая логика развития мысли приводит философа к идее, согласно которой, действие осуществляется в определенной среде жизненного мира в связи с какой-либо

¹ Инишев И.Н. Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. – Вильнюс, 2007. – С. 113.

² Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2001. – С. 199.

темой, поэтому ситуация действия отождествляется с ситуацией речи, поскольку требуется взаимопонимание, в результате чего опредмечиваются интересосубъективные связи.

Описывая рамки взаимодействия, Хабермас указывает на телеологичность действия как преследование своих целей, факт, что мне известны интенции, интересы и планы Другого, а ему – мои, возможность маневров с обеих сторон, а также а конвенциональный характер норм. Такая система характеристик с точки зрения Хабермаса позволяет описать действия людей. Более того, конвенциональное состязательное поведение преобразуется в стратегическое поведение благодаря координации перспектив. На этом основании достаточно легко объясняется позитивный настрой Хабермаса в отношении способности социального актора к предожиданию поведения Другого. Теперь субъект мыслится как человек, который интуитивно следует правилам рационального выбора в системе социальной интеракции¹. Здесь Я и Ты становятся способными к пониманию друг друга на основании с одной стороны системы конвенционально установленных правил и норм, а с другой стороны, как мы указывали выше – социо-культурного основания существования личности в социуме.

Коммуникативное действие осуществляется в качестве кругового процесса: цель действия, которую хочет достигнуть актер требует использование продуктов культуры. Результат деятельности актора как достижение им цель в скором времени может стать продуктом или условием для достижения новых целей. В такой системе реализуется схема «цель – средство – результат», в которой осуществляется взаимодействие жизненного мира как пространства социальности во всей полноте и множестве своих проявлений и жизненного пространства, мира актора как индивидуального выражения социо-культурных реалий. В социальной интеракции с одной стороны происходит формирование личностной идентичности через процесс социализации как принятие и использование продуктов культуры для достижения поставленных личностью перед собой целей. С другой стороны осуществляется значительная переработка личностно сформированного социального мира в связи с неповторимостью каждого актора. В этом смысле можно говорить о жизненном мире, или, следуя за Хабермасом, актуальной ситуации действия как о фоне позволяющем разглядеть множество взаимодействующих между собой личностно реализуемых проектов жизненного пространства. Жизненный мир понимается как контекст ситуации действия, который предоставляет ресурсы, в которых участники коммуникационного действия стараются реализовать потребность во взаимопонимании. В пространстве социальности участники коммуникационного действия получают возможность установить или восстановить отношения по поводу событий, происходящих или происшедших в мире и сфере социальных интеракций.

¹ Хабермас Ю. Указ. соч. – С. 225-228.

Мид полагает, что все знания и опыт смешаны с интерпретационными аспектами, аккумулируют в себе прошлый опыт, проистекают из перспективы, точки зрения. Будучи таковыми, они в то же время экспериментальны, поскольку включают в себя креационность субъекта. В таком контексте опыта во взаимодействиях социальных акторов появляется значение. При согласованиях и координациях, необходимых для совместных действий в социальной среде, индивид воспринимает перспективу или горизонт видения, систему интенций других в процессе их поведения – так возникает общее содержание, которое обеспечивает общность значения¹. В этом отношении быть личностью означает обладать способностью понимать свое поведение как часть общественного процесса регулирования, понимать себя как социального субъекта. Укорененность в социальной среде позволяет говорить о возможности интерсубъективного диалога личностей как самодетерминирующих культур. Более того, не может быть проведено абсолютной границы между своей личностью и личностью другого, потому что наша личность, согласно идеям Мида, существует ради нашего опыта и в нашем опыте лишь постольку, поскольку другие существуют и входят в наш опыт. Такая постановка проблемы бытия Другого и позволяет выйти за пределы «аргумента по аналогии». Формирование единого поля значения позволяет говорить о генеративности связей социальных субъектов. Более того, развитие идей интерсубъективности в философии Мида реализуется двуединым путем. С одной стороны предполагается диалогизм множества субъектов социального взаимодействия, в области которого реализуется социальная интеракция, а с другой - каждый социальный субъект представляет собой поле диалога между социальным содержанием конкретного субъекта и его индивидуального воплощением.

Происхождение и основа личности, как и мышления, социальны. Вхождение в пространство интерсубъективности реализуется, согласно Миду, через понимание перспектив других как перспектив для всей группы. На этом пути личность приходит к принятию стандартов и авторитета группы, организации или системы отношений и реакций, которые Мид называет «обобщенным другим». Существует пассивное «измерение» личности, тот аспект, который Мид именуется «Меня». Вместе с тем, поскольку отклик на перспективы других людей – это отклик личностного горизонта видения, который выступает в качестве сугубо индивидуального центра активности, то личность наряду с коллективным «Меня» включает в себя и творческое измерение, которое Мид называет «Я»². Так происходит процесс с одной стороны социализации как приобщение индивида к универсальному горизонту видения, а с другой стороны – формирование индивидуального жизненного пространства. Таким образом, любая личность объединяет в себе и конформность по отношению к общей перспективе – обобщенному другому – и создание своей собственной индивидуальной перспективы.

¹ Розентол С.Б. Этическое измерение человеческого существования: прагматический путь Мида за пределами абсолютизма и релятивизма // Вопросы философии, 1995. №5. – С. 137.

² Там же. – С. 138.

Мид указывает на определенную тонкость в соотношении «Меня» и «Я». «Меня» как включенность в социально-коллективную перспективу представляет собой не только включенность в социальную ситуацию «здесь и сейчас», но и включенность в культурно-историческую перспективу общества. Это означает, что коллективное содержание личности понимается как включенность в систему генерации. Это значит, что «Меня» как включенность в коллективное предполагает со-участие в социальной жизни не только в настоящем, но и в прошлом как способность к освоению и воспроизведению социо-культурного опыта. Оно представляет собой соответствие личности прошлому, нормам и обычаям прошлого, в то время как «Я» как уникальное творческое измерение человеческой деятельности, происходящее в неисчерпаемом настоящем, богато возможностями, возникающими благодаря аккумуляции прошлого, ориентировано в бесконечное будущее. «Я» понимается в качестве интенционального акта, направленности в будущее, способности и возможности к самотворению.

Понимание Мидом личности как непрерывного внутреннего диалога между «Я» и «Меня» объединяет эту двухполюсную динамику с самой природой рефлексивного сознания. Целостность последнего выступает в качестве единства «Я» и «Меня». В соответствии с этим «Я» и «Меня» представляют собой две различные фазы разумной поведенческой структуры человеческого поведения и деятельности.

Следует отметить два важных момента. Во-первых, поскольку динамика взаимодействия конституируется самой природой личности, перспектива нового полюса личности всегда открыта общей перспективе, или перспективе обобщенного другого и широкой временной перспективе современности. Во-вторых, свобода личности лежит в самоконтроле, какого требует правильная динамика двух полюсов личности. Самоконтроль в данном контексте понимается как ответственность, способность признавать свои обязанности так же, как и свои права. Возникающая в таком ракурсе самокритика становится социальной критикой. В таком смысле самокритика как социальная критика или критика социальности позволяет повысить качество социального контроля и, как следствие, уменьшить степень возможности социального риска – противоречия Я и Меня.

Свобода в наиболее полном смысле предполагает рациональный выбор актуализации возможностей в контекстуально направленном отборе предстоящего будущего. Именно это и есть, согласно идеям Мида, моральное поведение в самом полном смысле слова. Морально сознание становится основанием социальной интеракции.

Итак, мы видим, что диалог можно представить в качестве формы личностной идентификации через интеракцию социальных субъектов. Основанием диалога является стремление к их взаимопониманию, а также в стремлении интегрироваться в структуру социального мира – жизненного пространства на основании социально принятых норм и принципов общественного существования.

Проблема продуктивности иллюзий в философской концепции Фридриха Ницше

Преимущество человека перед другими живыми организмами состоит в наличии интеллекта. Долгое историческое становление интеллекта образует перспективу полного познания окружающего мира и самих себя. Но здесь мы сталкиваемся с рядом вопросов. *Как* мы используем интеллект? Ищем ли мы самих себя? Ищем ли мы истину? В силах ли мы её найти? И есть ли в этом надобность? Но становится видно, что способность человека к мышлению нашла несколько иное применение. Вместо поиска истины – создание иллюзии. Мы живём в интересном для нас мире, который буквально кишит «приятными» смыслами, которые созданы нами же, и воспринимаются как данность. Лень нам? Или просто не хватает упорства на открытие истин? Или же мы по-настоящему боимся?

Эти вопросы и натолкнули нас на исследование проблемы иллюзий в свете их продуктивности в контексте философской концепции Фридриха Ницше, в силу того, что эта проблема пронизывает почти всю систему его взглядов.

Для начала определимся со значением слова «иллюзия». По нашему мнению, за основу определения иллюзии следует обратиться к Фрейдю, который говорит, что иллюзия отличается от заблуждения желанием: «Характерной чертой иллюзии является её происхождение из человеческого желания».¹ И если заблуждение – лишь ошибка, то иллюзия выступает в качестве самообмана, причём зачастую осознанного. Но стоит учесть и то, что у Ницше чаще звучит слово «заблуждение», однако из контекста становится видно, что оно обладает фрейдовским смыслом иллюзии.

Начнём наше рассмотрение с самого начала – с процесса зарождения иллюзии. Сразу следует оговориться, что возвращение к истоку вещи (вещи в широком смысле), его усмотрение – процесс очень сложный. Сложным он является не только потому, что на этом пути нам угрожают заблуждения, но также и потому, что зачастую мы *боимся* усмотрения истинного начала явления: «Человечество любит заглушать в своём сознании вопросы о происхождении и началах; и не нужно ли почти лишиться человеческого облика, чтобы почувствовать в себе противоположное влечение?»² О происхождении некоторых «высших» вещей (например, бог, мораль, справедливость etc.) люди и вовсе не хотят задумываться, полагая, что они существовали всегда и являются *causa sui*.

Если же мы всё-таки целенаправленно ищем начало, то нам сразу следует принять во внимание следующие факторы:

1. Генезис никогда не бывает мгновенным, ему всегда предшествует стадия пред-становления: «Когда продуктивная сила некоторое время

¹ Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 119.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. – С. 22.

накапливается и какая-либо преграда мешает ей истекать, то в конце концов она изливается так внезапно, как будто здесь действовало непосредственное вдохновение... Капитал именно только накопился, а не сразу упал с неба».¹ То есть начало, как таковое, найдено не будет, дефиниция очень усложнена в силу временной *размытости* зарождения. Но если мы находим крайне определённое, единственное, мгновенное начало – перед нами, скорее всего, фальсификация, которую мы сами и провели.

2. Отсутствие связи зарождения явления и дальнейшего его применения: «Причина происхождения вещи и её окончательная полезность, фактическое её применение и её включение в систему других целей – далеко, как небо, отстоят друг от друга».² В процессе усмотрения начала мы не должны опираться на наличное состояние явления, так как оно может вообще не быть связанным с возникновением (это не означает полное игнорирование наличного состояния, это означает то, что нам следует принимать такое состояние во внимание, но не *исходить* из него). Даже после зарождения явление статичным не является, оно находится в непрерывном динамическом становлении: «Нечто, имеющееся налицо, осуществившееся каким-либо образом, постоянно снова перетолковывается какой-нибудь превосходящей его силой в соответствии с новыми намерениями, заново захватывается, преобразуется, перестраивается для новой пользы».³

3. Отказ от противоположностей. Ницше говорит, что раньше люди не понимали, как может что-либо возникнуть из своей противоположности, в том числе, как истина может возникнуть из заблуждения? Метафизическая философия одолевала эту трудность тем, что отрицала такое возникновение и в отношении высоко ценимых вещей принимала возникновение из “вещи в себе”, а историческая философия утверждала, что это даже не противоположности, а в основе такого различия лежит заблуждение разума.⁴ Таким образом, мы увидели, что пропасти между иллюзией и истиной не существует (она существует лишь в метафизическом взгляде на эту проблему). Свободные умы, по большому счёту, вообще должны отказаться от понятия «противоположности».

Итак, мы видим, что человек, с присущей ему систематизацией, расщепил некогда единое на две противоположности. Вероятно, есть сферы человеческой жизни, в которых такое расщепление не имело явно деструктивного характера. Человек разделил истину и ложь, а затем, произошло деление мира на истинный и ложный.

Теперь начнём анализ иллюзии именно с позиции её продуктивности-непродуктивности. В качестве анализируемой иллюзии мы можем взять веру в истину, точнее говоря, веру в то, что вложенный *нами* смысл чего-либо является объективным: «Кто не умеет влагать в вещи своей воли, тот, по крайней мере, всё же влагает в них смысл; т.е. он полагает, что в них уже есть воля (Принцип

¹ Там же. – С. 120.

² Ницше Ф. Генеалогия морали. – СПб.: Издательская группа «Азбука-Классика», 2010. – С. 85.

³ Там же. – С. 85-86.

⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. – С. 21.

«веры»)).¹ То есть если вложенный нами в вещь смысл полезен для нас – то не лучше ли будет придать этому смыслу статус объективности? Также продуктивная роль веры в истину сказала в следующем: «Творец языка не был настолько скромн, чтобы думать, что он дал вещам лишь новые обозначения; он мнил, напротив, что выразил в словах высшее знание вещей; и действительно, язык есть первая ступень в стремлении к науке. Вера в найденную истину явилась и здесь источником самых могущественных сил. Гораздо позднее – лишь теперь – людям начинает уясняться, что своей верой в язык они распространили огромное заблуждение. К счастью, теперь уже слишком поздно, и развитие разума, основанное на этой вере, не может быть снова отменено».² То есть именно вера в то, что язык отражает сущность вещи, обеспечила развитие разума.

Иллюзии также могут быть продуктивны во взаимодействии с истиной:

«В одной области лежит источник силы, в другой – регулятор; иллюзиями, односторонностями, страстями нужно нагревать, а с помощью познающей науки – предупреждать дурные и опасные последствия чрезмерного нагрева...чем меньше удовольствия будет доставлять интерес к истине, тем более он будет падать; иллюзия, заблуждение, фантастика шаг за шагом завоюют свою прежнюю почву, ибо они связаны с удовольствием; ближайшим последствием этого явится крушение наук, обратное погружение в варварство».³ Таким образом, мы приходим к выводу, что взаимодействие некоторых иллюзий с истинами попросту необходимы для развития цивилизации. Вера в то, что иллюзия не хуже истины может быть продуктивна также в том, что она в некотором смысле направлена на удовлетворение потребности поддержания человека, не существовало бы никакой жизни, если бы её фундаментом не служили такие перспективные оценки и мнимости.

Но у этой иллюзии обнаруживаются и не-продуктивные стороны. Ранее говорилось о расщеплении единого целого на истину и иллюзию, что впоследствии привело:

В религии – к делению *единственного* мира на два: временный, мир суеты, негативный мир страдания и «лучший мир», истинный мир. Вера в истинный мир (по сути, вера в *Ничто*) обесценивает настоящий мир, о существовании которого, во всяком случае, мы можем узнать из органов чувств (про чувственность будет сказано в следующем пункте). Это обесценивание приводит к морали *decadence* и упадку человечества (тем не менее, такой упадок сейчас называют благостью, аскетизмом, путём истины). Человеку пора отказаться от иного мира, и, не смотря на желание самому срывать плоды с дерева, следует начать совершенствоваться, работать над «столетними организациями». Ведь только таким путём человечество сможет развиваться.

В философии – к построению сложных метафизических систем и делению всего на «явление» и «вещь-в-себе». «Чувства заблуждаются» –

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. – 848 с. – (Антология мысли). С. 755.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 169-170.

говорит нам разум, хотя в этой ситуации заблуждается именно он. Мы не можем посмотреть на мир, вырвав глаза, поэтому стоит просто перестать грезить. В философии это, может быть, не имеет резких негативных последствий (равно как и положительных), но «“другой мир” вполне сокрыт от человека, этот обезчеловеченный, бесчеловечный мир, составляющий небесное Ничто; и чрево бытия не вещает человеку иначе, как голосом человека».¹

Таким образом, становится видно, что иллюзии сложны, и прежде чем приниматься за их разоблачение стоит тщательно проанализировать их, в том числе в отношении их продуктивности-непродуктивности.

¹ Там же. – С. 316.

Любовь как проявление бытия

Понимание любви как эмоции или чувства – не более чем конкретизация ее сущности, одно из возможных ее воплощений. Полнота ее значений гораздо шире. Философская мысль на протяжении многих столетий стремилась теоретизировать любовь, попытаться выразить ее суть, рационально осмыслить этот феномен. Августин, разрабатывая Новозаветные идеи любви к личностному Абсолюту и к ближнему, пришел к выводу, что всеобъемлющая любовь должна пониматься как основа жизни и выступать в качестве главного стимула познания мира и его первопричины¹. В целом, рассмотрение любви в рамках христианской культуры можно выразить в принципе «Бог есть любовь». Религиозные философы стремились абсолютизировать любовь, говоря, прежде всего, о божественной любви. При этом стоит обратить внимание, что представление о любви как о начале в истории философской мысли появилось значительно раньше.

Аристотель, анализируя концепцию любви Эмпедокла отмечал: «Между тем не Вражда, а Любовь разъединяет элементы, которые по природе своей первичнее богов, да и сами они боги»². Мы не случайно обращаем внимание на концепции любви, созданные в эпоху античности. Современному человеку любовь уже не представляется чем-то божественным. Мысль о том, что с помощью любви может открыться реальность мира гораздо более глубокая и широкая, чем предметное бытие и мир конкретных вещей – современному человеку уже не кажется интересной. Данную точку зрения выразил Сартр в своем трактате «Бытие и ничто», который определял любовь как весьма непрочное, хрупкое и иллюзорное чувство, чреватое изнуряющими душу конфликтами. И.С. Нарский, анализируя взгляды Сартра, подчеркивает, что философ считает: «Если говорить о любви, как Абсолюте, то это как раз такой абсолют, который вечно превращается другими людьми в нечто неустойчивое и относительное»³. Именно по этой причине онтологизация любви может быть на сегодняшний день очень актуальной.

Концепция любви, созданная Платоном, представляла собой первую мощную попытку раскрыть сущность абсолютной любви, «понять и осмыслить то, что отличает эту сторону человеческой жизни от физиологического инстинкта, чувственного удовлетворения»⁴. А высший тип любви, по мнению Платона, заключается в бескорыстном влечении в душе любимого. Античный мыслитель показал, что существует глубинная связь между влечением к объекту любви и осмыслением мира в целом, в том числе и познания самого себя. У Платона любовь - это процесс движущегося, поднимающегося со ступени

¹ Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. Ч.1. – М.: Политиздат, 1990. – С. 85.

² Аристотель. Сочинения. В 4-х тт.: Т.3. - М.: Мысль, 1981. – С. 428.

³ Нарский И.С. Тема любви в философской культуре Нового времени // Философия любви. Ч.1. - С. 146.

⁴ Рубенис А. Сущность любви – тема философского размышления // Там же. - С. 217.

на ступень знания. Поэтому диалектика любви у Платона представляет собой диалектику знания, платоновский эрос - это эрос познания. В философии Платона тесным образом соприкасаются вопросы любви, познания и бытия.

Стоит заметить, что развитие представлений о любви в античной философии идет от мифологических образов к абстрактным представлениям о любви, к прекрасному вообще. Процесс перехода от конкретного к абстрактному дополняется диалектическими представлениями о борьбе Любви и Вражды. Кроме этого, античную мысль интересовали идеи о единстве знания и чувства, единичного и общего, индивидуального и родового, телесного и духовного.

Понимание любви как силы онтологического объединения можно встретить в воззрениях И.Г. Фихте. Мыслитель рассуждает о «Я» и «Не-Я» - двух противоположностей, на которые расчленяется мировая духовная сила, чтобы потом вновь устремиться к воссоединению с самой собой. При этом в ранних своих произведениях Фихте рассматривает не только вселенское «Я», как источник и основу всего бытия, но и обращает внимание на эмпирическое понимания половой любви.

Фридрих Шеллинг также обращался к онтологии любви. Мыслитель считал, что любовь как форма бытия, укоренена в структуре мирового Абсолюта. Понимая любовь в качестве формы бытия, он считал, что она является формирующим принципом деятельности всеобщего духовного начала - принципом наивысшей значимости. При этом Шеллинг подверг критике миф об андрогинах, изложенный Платоном и повторенный Я. Беме: если бы существовали люди с неразделенными полами, откуда бы взялось их любовное тяготение вовне? Развивая эту мысль, Шеллинг утверждает, что андрогинны были бы совершенно самодостаточны, поэтому можно предположить, что любовь в человеческом роде не только бы не развивалась, а, напротив, совершенно потеряла всякий смысл. Шеллинг настаивает, что в любви каждый из партнеров не только обуреваем желанием, но и отдает себя, то есть его стремление переходит в жертвенность, и наоборот. Именно с помощью такой силы любви можно победить ненависть и зло вообще. И эта эмпирическая особенность любви является отображением «метафизической» черты бытия в целом. По мере эволюции Шеллинга к «философии откровения» мысль о «вечном» в любви приобретала у него все более мистические оттенки.

Понимание любви как условия бытия отражено и в философии М. Шелера. Он говорит о порядке любви. «Он утверждает, что любовь — универсальная, действующая во всем и на всем сила, которая направляет каждую вещь в сторону свойственного ей ценностного совершенства»¹. Причем любовь, точно так же, как и ненависть, есть своего рода схема, матрица, изначальная структура активного содержания всех самостоятельных бытийных определенностей (вещей, субъектов и пр.). Так, любовь, как и ненависть, были отнесены М. Шелером к числу не просто важнейших, а качествообразующих

¹ Омарбекова С. В. О сущности любви // Общественные науки. Выпуск 4. Философская антропология. – 2007. – № 54. – С. 92.

интенций любой бытийной определенности: будь то вещь или субъект. Это духовная схема, первоисток вещей, человека и универсума в целом.

Любовь в воззрениях Шелера можно понимать как «энергичность» и формотворящую активность всего сущего, которые имеют всегда уже в себе свою структурность, образность. Любовь — это становление, рост, разбухание вещей в направлении первообраза, каковым первообразом они полагают Бога. Каждая фаза становления вещей — станция на пути к Богу. Вечно струящийся от Бога поток любви и ответная человеческая любовь задают динамику личности. Благодаря порядку любви человек приобщается к Богу, другим людям, ценностям, миру.

Шелер настаивает на бесстрастности любви, раскрывает ее как спокойное обладание полнотой бытия. Ее динамический аспект определен не влечением к наслаждению, а стремлением к сущности и высшим ценностям. Поэтому любовь имеет творческую природу; она всегда и везде созидательна, продуктивна, а не репродуктивна и представляет собой активную деятельность трансцендирования от низших ценностей к высшим. Концепция любви, созданная М.Шелером, рассматривает любовь как онтологический принцип, как универсальную основу мира.

Свой вариант организации мира на началах любви, предлагает Э.Фромм. 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 постичь тайны человека и Вселенной, но что мы, тем не менее, можем познавать в действенной любви»¹.

Для названных 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 о разрешении проблемы человеческого существования³.

Рассматривая проблему любви как связующего начала бытия, стоит различать понятие любви в мире и любви в бытии личности. В персоналистической концепции Э. Мунье уделяется внимание любви в бытии личности. Он утверждает, что кредо личностного существования может быть выражено в утверждении: « я существую только в той мере, в какой я существую для другого, и в пределе «быть» означает «любить». Эта истина и есть

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

² Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. –С. 154.

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

персонализм»¹. Кроме этого, важно умение личности выйти за собственные границы и открыться другому, суметь разделить с ним его судьбу, хранить созидающую верность, не рассчитывая на взаимность. Именно в концепции Э. Мунье мы видим соприкосновение бытия и любви. При этом, вовсе не утверждаются, что бытие и любовь тождественны. Напротив, любовь в рамках такого подхода понимается как не природное, а сверхприродное отношение, как форма бытия. Она даруется человеку по ту сторону его естества, требуя от него полной самореализации в свободе: «Я люблю, значит, я существую, и жизнь стоит того, чтобы ее прожить»²

Из всего вышеизложенного можно сделать вывод, что любовь является фундаментальным свойством самого бытия, связующим элементом, условием целостности и гармонии мира, что находит отражение и в жизни человека.

В истории философской мысли, были упоминания о фундаментальности любви в мире. Мы считаем, если понимать любовь как космическую потенцию, как пишет о ней Лукьянов А.В.³, то она должна пронизывать весь универсум. Автор отмечает, что благодаря любви мир есть целое, которому подчинено и которым проникнуто все единичное. И эта подчиненность есть всеобщая централизация, а проникнутость - всеобщее одушевление. Нельзя не согласиться, что любовь - не только душа мира, но и сила, взрывающая мир.

¹ Мунье Э. Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – С. 45.

² Там же.

³ См.: Лукьянов А.В. Идея метакритики «чистой» любви (Философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики). – Уфа, 2001.

А.Ф. Лосев А.Ф. и У. Эко: онтология интерпретации

Проблема интерпретации сосредоточена в пространстве языка, в котором осуществляется толкование, разъяснение, установление содержания понятий и значений его элементов. Современная философская парадигма понимает мир как безграничный текст и видит в языке возможность понимания бытия. Интерпретация, таким образом, не просто относится к структурам языка, но является способом отношения к бытию.

Феномен интерпретации в концепции данных авторов можно свести к следующим дефинициям: для А.Ф.Лосева интерпретация есть способ отношения к бытию, для У.Эко – стратегия существования текста. Казалось бы, что онтологический план и герменевтическое толкование поливалентных структур текста имеют неравнозначное положение, но их сопоставление позволяет нам проследить и замкнуть в логическом понимании два отличных отношения к языку и тексту в современной философии.

Проблема интерпретации в творческом наследии У.Эко, согласно позиции Усмановой А.Р., является центральной. По ее мнению, это «константная проблема, связывающая в единый смысловой узел философские, семиотические и литературные тексты Эко»¹. Действительно, начиная со своих ранних работ, итальянский философ интересуется проблемами полисемических смыслов художественных и музыкальных структур. Этот вопрос изучался им по отношению как к воспринимающему сознанию, так и в отношении самой структуры. Начиная с «Теории семиотики» вопрос многоаспектного смыслового пространства исследовался им с методологических позиций семиологии. Интерпретация в творчестве У.Эко представляет собой бесконечно интересный процесс-событие, свершающийся между текстом и его интерпретатором. В отличие от других теоретиков структурализма, У.Эко заинтересован в субъекте и исследует механизмы изменения смысла текста в зависимости от возможных стратегий его прочтения.

Научный интерес У.Эко к медеевистике натолкнул его к мысли о том, что каждое явление, каждый текст требовавший процедуры интерпретации и поиска скрытых смыслов, образуют между собой новые связи и параллели, связывающие разрозненные элементы реальности общим значением. Это приводит к символическому удвоению действительности, искажающему восприятие реального мира. Но полисемия интерпретационных смыслов, приложимая лишь к христианским текстам, находилась под контролем ортодоксии, детерминирующая границы интерпретации: разрешалась четырехуровневая теория интерпретации, которая включала буквальное, аллегорическое, моральное и анаagogическое истолкование. В эпоху Возрождения, процедура интерпретации стала применяться уже не только к сакральным текстам, но и к литературным произведениям светского характера,

¹ Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: Пропилеи, 2000. – С.10.

а провозглашенный принцип гуманизма допустил индивидуальный подход интерпретатора и отменил прежние детерминанты. Следует отметить, что процесс интерпретации в данном случае осуществляется в рамках текстов культуры, тогда как в истоках данного феномена, впервые появившегося в древнегреческой мифологии, интерпретация, толкование являлась необходимым звеном, разъясняющим смертным волю богов. Таким образом, первоначально интерпретация представляет собой процесс перехода вербально невыражаемого в выражаемое с помощью языка, сакрального в профанное, ирреального в реальное, непостижимого в конечное.

Новый аспект данной проблемы можно увидеть в семиотическом подходе У.Эко. Анализ природы иконического знака и кинематографического кода в визуальной коммуникации позволил У.Эко выявить иллюзионизм кинематографа, который с помощью знаковых систем отражает реальность посредством ряда интерпретаций. Иконический знак, по его мнению, не обладает никакими общими свойствами с репрезентируемым объектом, являясь произвольным и безотносительным к его реальным свойствам и особенностям. Иконический знак отражает реальность, используя специфичность восприятия, обращая внимание на какой-либо аспект феномена. Процесс отражения приводит к созданию копии, подделки, иллюзии, фантома, симулякра реальности. В результате формируется самостоятельный универсум отражений реальности, закрепленных в знаках.

Эко отмечает, что язык кино редуцирует полноту реальности к выбранному режиссером смыслу. Если отметить тенденцию современного кинематографа к полисемичности высказываемого, это, тем не менее, не отменяет того факта, что мы неизбежно оказываемся во власти сказанного и увиденного, мы способны лишь играть в отражения отражений, умножая их. Эко видит преимущества семиотического анализа в возможности выявить в любом феномене, не смотря на его естественность, культурную конвенцию, условность. Свобода художественного творчества возможна лишь как свобода в создании новых знаков и кодов, а свобода интерпретации в поиске новых кодов и новых знаков в тексте, так как интерпретация уже изначально детерминирована культурными кодами. По мнению У.Эко, существует две категории людей: те, которые воспринимают текст на основе готовых образов, определений, кодов, и те, которые критически относятся к получаемой информации, вступают в противоборство с текстом, пытаясь находиться не внутри его смысловой структуры, а снаружи, применяя к нему смысловые контенты других текстов. Свобода интерпретатора в уходе из-под власти конвенциональности и условности кода, навязывающих общепотребительный, стандартный вариант дешифровки текста, и поиск новых стратегий чтения и художественных троп. Так, в его работах появляются концепции энциклопедии, скриптория, лабиринта в которых автор отмечает определенные стратегии отражения действительности (социальной, культурной и пр.), которые находят свое выражение в языке. Революция мировоззрений, смена менталитета, ценностных установок, целеполагающих ориентиров оформляются в языке, который уже оформленный в свою очередь влияет на них же. Таким образом,

нематериальная система знаков производит вполне материальные изменения в сознании людей.

С другой стороны, У.Эко отмечает, что процесс интерпретации зависит не только от способности субъекта, но и имманентно присутствует в самом тексте. Теория «открытого произведения» демонстрирует текст, структура которого открыта для бесконечного количества интерпретаций, из которых ни одна реальная интерпретация не будет окончательной. Открытый текст, являясь актуализированной культурной формой, потенциально бесконечен для стратегий интерпретации. Возможность этой бесконечности заложена в самой структуре языка. Признавая конвенциональную природу знака, Эко, тем не менее, придает языку самостоятельную онтологическую реальность. Объективный характер языка доказывается тем фактом, что текстуальные стратегии самостоятельны по отношению к его создателю. Текст, таким образом, является картиной мира, имея те же принципы и структуры организации как и сам мир. Но понятие картины мира возникает не случайно, так как в тексте является не сам мир, но его знаковое отражение. У.Эко остается на двойственной позиции: показывая зависимость текста от его создателя и интерпретатора, он тем самым замыкает язык в мире культурных конвенций, однако, принимая предзаданность языка человеку, он усматривает сопротивление языка в момент его употребления. Идея отсутствующей структуры объясняет разрыв семиотического универсума знаков с реальностью, с трансцендентным основанием языка. Но модель семиотической реальности продолжает функционировать в качестве самостоятельной в пространстве культуры и общества, что доказывается механизмами интерпретации и общения с текстами. В романе «Имя розы» Эко ставит проблему возможности познания данного универсума, и для его постижения необходим выход за его пределы. Но так как в реальности такой выход не возможен, то У.Эко предлагает семиотическую методологию анализа культурных кодов и вскрытия идеологической компоненты любого дискурса. Он стремится все скрытое сделать явным, замаскированное обнаружить, оставляя за собой право признать бесконечность интерпретации и невозможность окончательной дешифровки.

Совершенно отличную точку зрения на феномен интерпретации можно увидеть в концепции А.Ф.Лосева. По его мнению, всякая вещь сама по себе есть гораздо больше, чем ее проявления: допуская бесконечное количество модусов собственной данности, предполагая разнообразие интерпретаций, вещь не исчерпывается ими. Более того, сама вещь и ее интерпретация состоят в некоей оппозиции, которой является противоположность бытия и мысли, нуминозного и существующего. Реальность живого (самого само) доказывается тем, что она (оно) не сводится, хотя и является ими, к совокупности интерпретаций, признаков, черт, предикатов, свойств, материалов, а представляет нечто большее, неисчерпаемое, но дающее. Поэтому в рамках своей концепции Лосев считает интерпретацию, дающую возможность подступить к существу вещи, символической. Только лишь интерпретативный символ, являясь основой интерпретации, способен показать сущность явления и указать путь недосказанности, ведущий к источнику становления.

Интерпретацию осуществляет субъект. Отношения разных уровней внутри сознания, по мнению Лосева, являются отношениями интерпретации, переходящими в отношения коммуникации. Экспансия интерпретации из внутреннего смыслового пространства сознания переходит на внешние отношения с самой действительностью. Сама действительность в коммуникативном соотношении с сознанием нацелена на интерпретацию, а точнее на самоинтерпретацию. Сущность внеположной человеческому сознанию реальности располагает собственной энергией, которая представляет собой язык, являющий возможность коммуникации. Предметность, таким образом, не просто данность, но заданность, то есть необходимость интерпретативно понять и уразуметь нечто, имеющее скрытый коммуникативный смысл.

Сфера самоинтерпретации действительности находится на границе самой действительности и сознания субъекта, порождая третью самостоятельную по отношению к ним реальность, реальность языкового символа, который одновременно принадлежит первым и независим от них. Главная особенность символа заключается в его актуальной бесконечности, которая возможна за счет его эйдетической природы и хранит в себе тайну, делающую его непостижимым. Однако, всматривание в символ, по мнению А.Ф.Лосева, несет в себе явление тайны как тайны, которая является положительной реальностью, «оплодотворяющей бесконечное о ней размышление».¹ Положительная реальность действительности символична и едина в своей индивидуальности, но размышление о ней дробит, делит ее, что приводит к ее раздробленности, различию: «из неразличимости возникает различимость, из неопределенности – определенность, из безграничности – граница».² В символе Лосев отмечает двуединство, синхронность этих двух пластов реальности, в котором сохраняется самость предмета. Символ тяготеет выразить самое само, и дан как предел бесконечного ряда интерпретаций: «Символ – это то, где совпадает самость вещи с той или иной ее интерпретацией».³

Оба способа интерпретации, в зависимости от стратегии субъекта потенциально бесконечны, но их механизм в корне отличается. Бесконечность символической интерпретации определяется тайной бытия, тогда как знаковая интерпретация имеет механизм замещения одного знака другим знаком, в результате которого возникает поверхностная структура, скользящая по предметной данности, представленной как система различий, складок, отсрочек, черт, меток, страт.

Знание отличается от духовного мирозерцания, сознание от интуиции, аксиологическое от духовного. Непрерывное становление духовного поиска от опасностей культурной пролиферации и культурной стагнации. Индивидуальное переживание, вживание в ткань интерпретируемого от опасностей, таящихся в свободной, гиперболизирующей интерпретации знакового пространства. Направляющая сила реальности помогает найти

¹ Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. – С.338.

² Там же. – С. 344.

³ Там же. – С.352.

тонкую грань символической интерпретации, тогда как знаковость имеет тяготение к случайности, неправомерности, помехе, шуму.

Знаковая интерпретация относится лишь к феноменальной части бытия, к миру культуры, конвенции, к антропогенному. Интерпретационная система замыкается в мире знаков и их значений, формируя энциклопедическое пространство, в котором закрепляются определенные значения и смыслы. Интерпретатор скользит по тексту, находя в нем смыслы и формируя новые знаки, изобретая новых кентавров и единорогов, за счет которых происходит увеличение пространства интерпретационных смыслов. Умножаются не элементы реальности, ни смысл составляющей ее предметности, но количество ее отражений в знаке, коде, тексте.

В заключение следует отметить, что символическая интерпретация в концепции А.Ф.Лосева и знаковая интерпретация в концепции У.Эко обладают самостоятельным онтологическим статусом, так как знак и символ являются частью бытия и определяют отношение субъекта интерпретации к бытию. Однако, если в концепции А.Ф.Лосева интерпретация представляет собой единство реальности, субъекта и символа, то семиотическая интерпретация У.Эко осуществляется в отрыве от них, предоставляя знаку полную онтологическую самостоятельность.

Интерпретация как основание субъективной истины

Интерпретацию чаще всего рассматривают как вариативность смыслов, ей придают в некотором роде отрицательную окраску, предполагая, что она содержит не истинность высказывания, а возможность допущения других вариантов, порой и вовсе отклоняющихся от истины. Принято считать, что истина существует вне зависимости от познающего субъекта и имеет претензию на объективность. Таким образом, наиболее распространенной теорией истины является корреспондентская теория, представляющая истинность в качестве соответствия мысли действительности. Однако мы понимаем, что на самом деле такое соответствие невозможно, поскольку мысль есть идея, являющаяся лишь отображением реальной вещи, но не являющаяся полным её подобием. Так Джордж Беркли говорит: «Идеи, запечатленные в ощущениях, суть реальные вещи или реально существуют; этого мы не отрицаем, но мы отрицаем, чтобы они были подобиями первообразов, существующих вне духа, так как действительное бытие ощущения или идеи состоит в воспринимаемости и идея не может походить ни на что иное, кроме идеи»¹. Из этого следует, что мысль не может, в полной мере, соответствовать действительности, мысль может соответствовать только мысли. А поскольку существование идеи вне духа не представляется возможным, истина будет являться исключительно интерпретированным субъектом знанием. Обращая внимание на субъективность восприятия реальности, следует заметить, что интерпретация будет совершаться посредством знака, присвоенного реальной вещи.

«Связь идей не предполагает отношения *причины к следствию*, а только *метки* или знака к вещи обозначаемой. Видимый мной огонь есть не причина боли, испытываемой мной при приближении к нему, но только предостерегающий меня от нее знак. Равным образом шум, который я слышу, есть не следствие того или иного движения или столкновения окружающих тел, но их знак».² В трактате «О принципах человеческого знания» Беркли развивает мысль о том, что восприятие формирует идею посредством знака, маркирующего вещь. При этом не отрицается реальность существования самой вещи, речь идет о формировании следствия путём воспринимаемой метки. В данном случае само восприятие не рассматривается как таковое, мы пользуемся лишь его результатом, т.е. полученной характеристикой вещи, сама же вещь, вне её качеств, нам доступна не будет.

Определение отношения к предмету будет сугубо рациональным, таким образом, на данном этапе будет проходить процесс верификации. Информация о вещи будет преобразована в соответствии с имеющимися опытом и знаниями, т.е. рассматривая ранее неизвестную вещь, мы не сможем воспринять её

¹ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. – М.: Наука, 1978. – С. 212.

² Там же. – С. 201.

отдельно от присвоенных ей характеристик, вне её качеств и состояния, вещь получит объяснения, соответствующие знаниям и опыту воспринимающего её субъекта. Идентификация полученной идеи будет проходить с помощью сравнения идей ранее воспринимаемых предметов. Отказаться от этого в восприятии не представляется возможным. Принятый ранее стереотип может быть искоренен лишь будучи осознанным, поскольку воспринимаемый предмет не может быть воспринят вне собственных меток (иными словами мы воспринимаем исключительно идею¹), мы можем проанализировать лишь некоторую часть этой цепочки восприятия знаков, в полном объеме анализ невозможен, ведь сам процесс образования таких стереотипов будет бесконечен.

«Человек не может сравнивать две вещи, не восприняв каждую из них, ergo он не может высказать ничего, что не есть идея и что похоже или не похоже на идею [51, 12]».² Говоря о невозможности сравнения действительности и идеи, мы опираемся на личное восприятие данной реальности, но ни в коем случае не на бытие самой действительности. Ведь в противном случае, нам необходимо было бы выйти за границы собственного бытия, в частности собственного восприятия, что невозможно. Таким образом, для нас не может существовать бытия каждой воспринимаемой вещи. Личное бытие будет допустимо лишь для познающего субъекта. Это не исключает вероятность рефлексии, а лишь ограничивает её возможности. «На что может идея походить, кроме как на другую идею; мы не можем сравнить ее ни с чем другим; звук похож на звук, а цвет — на цвет [861, 102]».³

Говоря о невозможности существования абстрактных единиц, Беркли говорит о заблуждениях, вытекающих из учений, оперирующих ими.⁴ Возвращаясь к меткам, о которых мы говорили ранее, следует уточнить, что науки также руководствуются этими знаками, при этом принятые в них знаки представляются общепризнанными. В данном случае можно говорить о некоей объективности их восприятия, это связано с тем, что познающий субъект будет воспринимать не вещь, при восприятии которой может рождаться интерпретация, а в некотором роде сформировавшуюся идею, уже подготовленную для восприятия. Такие искусственно созданные идеи как раз таки будут абстрактны, при этом процесс восприятия их представляется как бы упрощенным, в связи с их подготовленностью, т.е. необходимость верификации отпадает. В действительности эти идеи, которые первоначально использовались лишь для удобства обозначения вещей, могут не относиться ни к какому предмету, но изучаться ради их самих же. Однако, люди склонны пытаться использовать полученные подобным образом знания вне этих знаковых систем, и тем самым вводить себя в заблуждение⁵.

¹ «Не воспринимается ничего, кроме идей [50, 12].» Беркли Дж. Философские заметки // Беркли Дж. Сочинения. – М.: Наука, 1978. – С. 41.

² Там же. – С. 41.

³ Там же. – С. 47.

⁴ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. – М.: Наука, 1978. – С. 229.

⁵ Там же. – С. 228.

Целостность и связность знаковой системы позволяют оперировать существующими в ней знаками, приводя их в зависимость друг от друга. Идеи, порожденные посредством таких операций, не смогут найти отражение в действительности, знак так и останется лишь маркировкой. Человек же пытается связать полученные идеи с реальностью, что будет неверным, поскольку реальность не будет подвержена законам знаковой системы. Также поэтому поиск соответствия идеи и действительности не будет обоснованным. Рассматривая идею знака, мы говорим о его абстрактности, подразумевая под этим общую идею, не имеющую характеристик. В связи с чем мы можем говорить о том, что в действительности вещи представляются наиболее полными, о чем можно утверждать, исходя из возможности их интерпретаций. Поиск же соответствия такой искусственно созданной идеи и действительности будет подобен поиску хозяина тени. Тень, как общая идея, сможет подойти многим схожим предметам, как вещам в реальности. Но это вовсе не говорит о том, что по этой тени можно будет получить достоверные сведения о предмете, напротив, такое соответствие будет зачастую вводить в заблуждение, и лишь изредка оборачиваться совпадением. Процесс поиска соответствия демонстрируется как обратный процесс восприятия. Что влечет за собой новые основания для интерпретации. Субъект будет наивно пытаться искать соответствие идеи действительности для каждого воспринимающегося знака. Искоренение интерпретации невозможно, поскольку она порождается посредством знаковой системы, отказаться от которой нельзя. Следует заметить, что под знаком понимается не только образ следствия, но и слова и числа, представляющие собой искусственно созданные знаки.

Под субъективной истиной в данном случае представляется интерпретация субъектом совокупности порожденных смыслов. Говоря о субъективной истине, мы не оперируем логикой заинтересованного субъекта, как это делали софисты, напротив, как мы выяснили, здесь идет речь о естественной иллюзии нашего мышления. При этом ни в коем случае не следует отказываться от реальности, по поводу её существования не возникает сомнений, раскрываются лишь проблемы её восприятия. Возникающие интерпретации, также могут носить интерсубъективную форму, поскольку существуют знаковые системы и представляется возможной однородность знаний и опыта воспринимающих субъектов.

Человек в аксиологическом измерении этико-философской системы конфуцианства

Конфуций впервые в истории Китая задался целью преобразовать человека, преобразовать его ценностные установки. Первым шагом на пути нравственного совершенствования философ считал преодоление эгоистических интересов. Конфуцию удалось повернуть философию от гносеолого–онтологических проблем к духовно–нравственному миру человека. Рассмотрение познавательных и моральных способностей человека как взаимообуславливающих друг друга актуально и в современной социальной реальности. Философия Конфуция позволяет выявить связь этики и морали с современными условиями глобализирующегося мира.

Современная цивилизация зачастую нивелирует моральные ценности, заменяя их личностным интересом. Поэтому необходимы качественно иные этические установки, отвечающие требованиям нового времени, истоки которых восходят к социально-философской доктрине классического конфуцианства. Заслуживают внимания также в контексте современности установки древнекитайского философа на духовное самосовершенствование личности, социальную ответственность и на гармонизацию отношений с окружающей средой. По словам китайского ученого Линь Юйтана, «Этика китайского гуманизма ставит в центр мироздания *человека*, а не Бога. С точки зрения людей Запада, почти невозможно удерживать взаимоотношения людей в рамках морали, не прибегая к помощи свыше. А китайцам представляется поразительным мнение, будто без помощи божественного третьего лица невозможно вести себя пристойно в отношениях с другим человеком. С китайской точки зрения, человек должен совершать добрые дела просто потому, что это добрые дела, проникнутые гуманным отношением друг к другу»¹.

Древнекитайские представления о мире как едином организме, в который включен индивид, о противоречиях между разнообразными составляющими этого организма, формировали отличный от западной парадигмы, идеал человеческой деятельности. Понимание человека как творца, реализующего преобразование объектов с целью подчинения их своей воле, характерное для западной техногенной цивилизации, не было свойственно древневосточным культурам. Люди, воспитанные в традициях этих культур, ставили перед собой аналогичную цель — научиться управлять законами природы, но достигали они этого совершенно иными путями.

В этико-философской системе конфуцианства человек должен быть бескорыстным борцом за справедливость, постоянно духовно совершенствоваться, быть готовым пожертвовать всем во имя высших идеалов. Большую роль в обществе с точки зрения Конфуция играет *принцип всеобщей*

¹ Линь Юйтан. Моя страна и мой народ. М.: Восточная литература РАН, 2010. С. 109-110.

ответственности. У китайского философа она приобретает черты семейных отношений, где старшие несут ответственность за младших, а младшие им подчиняются. Развитие личности должно идти по пути, который принесет наибольшую пользу обществу. Каждый член общества должен всей своей жизнью, своим трудом способствовать процветанию общества. Достижение обществом гармоничного состояния – наивысшая цель каждого гражданина. Одним словом, личность и общество взаимосвязаны и взаимодополняемы: духовный рост каждого индивида способствует улучшению жизни общества в целом; общество и личность связаны важным и обязательным принципом ответственности друг за друга.

Внутренние барьеры, которые не позволяют человеку нарушать морально-этические нормы и совершать безнравственные поступки, Конфуций считал гораздо важнее юридических норм и законов. Отсюда берет свое начало *этическая доминанта в конфуцианстве*: нравственность и моральные нормы являются единственным источником гармоничного функционирования государства - правление, основанное на гуманности («жэнь–чжэн»).

«Благородный муж» («цзюнь–цзы»), как идеал личности в этико-философской системе конфуцианства, должен обладать двумя основными добродетелями: гуманностью и чувством долга. Каждый человек, особенно занимающий государственный пост, должен соответствовать высоким моральным требованиям, следовать ритуалу и служить образцом для подражания.

В широком смысле ритуал включает в себя синтез общественной морали и социальной практики, в более узком, но более точном смысле, он означает общественно приемлемые нормы поведения. «Учитель сказал: «Быть человеческим – значит победить себя и обратиться к ритуалу... Не смотри на то, что чуждо ритуалу, не внемли тому, что чуждо ритуалу, не говори того, что чуждо ритуалу, не делай ничего, что чуждо ритуалу»¹. Конфуций подразумевает под ритуалом систему традиционных и проверенных временем социальных связей, которые могут быть успешно применены в современных условиях. Эти связи призваны выполнять ограничивающую и регулятивную функции в обществе. «Если править с помощью закона, улаживать, наказывая, то народ остережется, но не будет знать стыда. Если править на основе добродетели, улаживая по ритуалу, народ не только устыдится, но и выразит покорность», - говорит великий философ². Понятие ритуала, интерпретированное согласно условиям современности, также может оказать положительный эффект на конструирование качественно иных поведенческих стратегий личности в глобальном обществе. Ведь утверждение нового социального порядка не означает полный отказ от традиций.

Понятие «ритуал» в учении Конфуция весьма сложно и многогранно. Но, тем не менее, есть определенные нормы поведения, которых может и должен придерживаться каждый - это человеколюбие, искренность, долг, преданность,

¹ Конфуций. Луньюй. // Уроки мудрости: Сочинения. – М., 2000. – С. 74.

² Конфуций. Я верю в древность. Гл. 2. Правитель. – М., 1995. – С. 55.

сыновья почтительность и забота о младших. Именно на эти добродетели опиралось морально–этическое учение Конфуция, которое в дальнейшем переросло в мощную социально-политическую доктрину.

В.А. Васильев отмечает: «Ли» выступает совокупностью норм общежития, овладение которыми позволяет человеку поступать нравственно в различных жизненных ситуациях, с достоинством избегать разного рода столкновений и ссор»¹. Ритуал осуществляется каждым человеком в силу потребности во взаимном уважении и доверии. Так, в повседневности уважение к другим людям проявляется в форме вежливо произнесенных просьб или извинений, в мимике и жестах. Однако воплотить в реальность даже самые элементарные нормы поведения совсем непросто. Даже если детально разъяснить человеку, как ему следует себя вести, то не стоит ожидать, что он сразу же изменится.

Основным принципом гармоничных отношений между людьми Конфуций считал *человеколюбие*, человечность («жэнь»). «Учитель сказал: «Человечность – это любовь к людям», а «Знание – это знание людей»². Человечность – это нравственная основа, опираясь на которую возможно укрепить как семью, так и государство. Она является главнейшей духовной основой общества в целом. Понятие «гуманность» включало в себя множество достоинств: самообладание, интеллект, скромность, доброту, справедливость, беспристрастность.

Именно человечность по Конфуцию является тем критерием, который выделяет «благородного мужа»: не официальный пост, не воспитание, даже не образование, а человеколюбие выявляет истинную сущность личности. «Учитель сказал: «Знатность и богатство — это то, к чему люди стремятся; если они нажиты нечестно, благородный муж от них отказывается. Бедность и униженность — это то, что людям ненавистно. Если они незаслуженны, благородный муж ими не гнушается. Как может благородный муж добиться имени, если отвергает человечность? Благородный муж не расстается с человечностью даже во время трапезы. Он непременно с ней, когда спешит, и непременно с ней, когда находится в опасности»³. Следует отметить, что установка на преодоление эгоистических ценностей является особенно значимой в условиях современного общества, где каждый человек несет ответственность за другого ради всеобщего выживания.

Понимание Конфуцием гуманности раскрывается в контексте ещё одного ключевого концепта его этики – «и», что означает «долг». Понятие долга в конфуцианстве выполняет функцию морального эталона для оценки поддерживающих традицию ритуалов. Долг является моральным обязательством, которое человек в силу своих добродетелей и нравственных ценностей сам накладывает на себя. Нравственный долг продиктован внутренней убежденностью в том, что следует поступать именно так и никак

¹ Васильев В.А. Конфуций о добродетели // Социально-гуманитарные знания, 2006, №6. – С. 132-146.

² Конфуций. Луньюй. // Уроки мудрости: Сочинения. – М., 2000. – С. 80.

³ Там же. – С. 31.

иначе. Долг противостоит материальной выгоде. «Учитель сказал: «Благородный человек думает о долге, низкий человек заботится о выгоде»¹.

Этическая ориентация на долженствование весьма актуальна для индивида, существующего в контексте современного общества. Каждый человек должен хорошо осознавать существующие проблемы и пытаться их решить на основе рациональных установок, а не эмоциональных, что в дальнейшем способствует воссозданию макроэтики, а, следовательно, и глобальной философии. Гуманность и долг, как их представляет Конфуций, при условии их совместного применения к моделированию поведенческой установки современного человека позволят преодолеть ряд трудностей и проблем, прежде всего, в пространстве отношений человека и окружающей среды.

В философии Конфуция гуманность и долг невозможно отделить друг от друга, именно синтез этих добродетелей дает человеку возможность стать «благородным мужем». Конфуцианская идея «человечности–долга» подразумевает объединение совместных усилий всех слоёв общества на основе поддержания традиции: каждый человек, какое бы место в социальной иерархии он ни занимал, обязан добросовестно выполнять свой общественный долг. В.В. Филатов пишет по этому поводу: «Смысл жизни, согласно учению Конфуция, заключается в «правильной жизни», т.е. в выполнении своего личного долга по соучастию в общем деле служения традиции, а общественное значение каждой отдельной жизни определяется степенью этого соучастия. Условием возможности реализации указанного смысла является идея Конфуция о том, что в каждом человеке изначально заложена идея блага, т.е. соответствие традиции»².

По мнению древнекитайского мыслителя, другой, не менее важной, добродетелью в благородном человеке является знание меры и, следовательно, стремление к гармонии. Животное, увидев пищу, стремиться поглотить как можно больше, но человеку должно быть свойственно знание меры, или как называл это Конфуций, «золотой середины». Однако, по словам философа, люди уже давно утратили этот наивысший принцип, который основан на религии здравого смысла и рассудительности.

В этико-философской доктрине конфуцианства гармония представляет собой универсальный путь, которого следует придерживаться при любых обстоятельствах. Это предполагает умеренность во всем: в эмоциях и желаниях, отказ от противоречивых поступков, то есть, реализацию принципа «золотой середины». Лишь таким путем можно сохранить мир и избежать насилия. Гармония, тем не менее, не исключает и различий. Так, современному обществу необходима гармония взаимодополняющих различий («гармония через различия») во имя всеобщего процветания. Поэтому конфуцианская модель глобального мира исключает доминирование какого-либо государства (или группы государств). М.Т. Степанянц отмечает: «Глобальный мир должен

¹ Там же. – С. 101.

² Филатов В.В. Проблема смысла жизни в философии Конфуция // Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2008. Т. 8. Вып. 2. – С. 70.

сохранять культурное многообразие и уважать право каждого народа действовать в соответствии с собственными культурными идеалами и ценностями»¹.

Значительное место в конфуцианской философии занимает проблема природы человека. Китайский мудрец считал, что человек по своей природе добр, и его природа также влечет к добру. Но почему же он совершает злые, безнравственные поступки? По мнению мудреца, это происходит потому, что индивид теряет свои нравственные качества под губительным влиянием общества. Поэтому, добродетели человека необходимо укрепить, руководствуясь практикой духовного самосовершенствования и соблюдения ритуала.

В учении Конфуция природе человека присущи так называемые «пять постоянств» («у чан»), выражаемые в пяти базовых категориях конфуцианской этики: человечность («жэнь»), долг («и»), ритуал («ли»), мудрость («чжи») и искренность («синь»)². Эти моральные нормы абсолютны и неизменны, но во всевозможных ситуациях они проявляются по-разному: в отношении государя к подданному гуманность проявляется как милость («дэ»), в противоположном случае – как преданность («чжун»). В Китае весьма существенной формой проявления гуманности считается сыновняя почтительность («сяо»), которая является основой семейных отношений между поколениями - это весьма значимо для конфуцианства, мыслившего семью прообразом целого государства.

Тема природы человека интересовала также великого немецкого мыслителя И. Канта. Философ интерпретировал проблему испорченности человеческой природы в свете теории категорического императива, который, являясь высшим моральным законом, гласит: «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»³. Категорическим он является потому, что его следует выполнять не ради каких-либо иных целей, а ради него самого, кроме того, он не нуждается ни в каких доказательствах, представляя собой дедукцию чистого практического разума⁴. Люди, по Канту, имеют предрасположенность к злу, которая проявляется в естественной жестокости диких народов, взаимной враждебности государств, склонности цивилизованных людей отвечать злом на добро, предавая даже самую близкую дружбу. Пороков культуры и цивилизации настолько много, что «лучше не глядеть на поведение людей, дабы самому не впасть в другой порок, а именно в человеконенавистничество»⁵.

Итак, важными проблемами конфуцианского учения являются проблемы духовного воспитания человека, социально–этические вопросы формирования идеальной личности – «благородного мужа». В.А. Васильев пишет, что

¹ Степанянц М.Т. Восточные сценарии глобального мира // Вопросы философии, 2009. №7. – С. 43.

² Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики / Под ред. Л.П. Делюсина. – М., 1982. – С. 57.

³ Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4. – М., 1965. – С. 270.

⁴ Зеленкова И.А., Беляева Е.В. Этика. – Минск, 1997. – С. 113.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 104.

Конфуций напомнил о необходимости придерживаться традиций и ритуалов, которые были свойственны предкам, и которые должны корениться в искренней любви и почтении к прошлому своей страны¹. В традициях заключаются нравственные, духовные ценности, которые способны объединять людей, семьи и государство в целом.

Таким образом, на основе проведенной теоретической рефлексии можно утверждать, что человек в философии Конфуция – не изолированный от общества индивид, а связанная со всеми людьми природными, родовыми и общественными связями личность. «Благородный муж» («цзюнь–цзы») в аксиологическом измерении этико-философской системы конфуцианства выступает умозрительным социальным идеалом, который является воплощением всевозможных достоинств и предназначается в качестве назидательного образца для окружающих. «Учитель сказал: «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы лучше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду»².

¹ Васильев В.А. Конфуций о добродетели // Социально-гуманитарные знания, 2006, № 6. – С. 132-146.

² Конфуций. Луньей // Уроки мудрости: Сочинения. – М., 2000. – С. 101.

Концептуальный персонаж

Философия может реализоваться и существовать только на срезе с хаосом. Все философские системы, как бы оригинальны не были, и как бы не отличались друг от друга, имеют общий источник – хаос. Хаос просачивается в философию, и из него произвольно и случайно выхватываются те или иные смыслы, составляющие философии, и из них конструируются концепты. Концепты сосуществуют друг с другом, каждый из них творится путем подбора соответствующих частей, что позволяет расположить его в плане имманенции и тем самым вычленив из хаоса.

Построение, творчество самих концептов – это и есть философия. Каждая мысль есть конструирование. Концепты не являются чем-то просто выведенным из плана имманенции, их нужно сотворить, и для этого требуется концептуальный персонаж.

План имманенции и концепт, с одной стороны, концептуальный персонаж – с другой стороны взаимно предполагают друг друга. Здесь нельзя определить место одного посредством другого. Концептуальный персонаж служит посредником между хаосом и планом имманенции, а так же между планом имманенции и концептом.

Но я бы хотела определить какова роль не только философа, но и концептуального персонажа в системе Делеза и Гваттари, чем определяется его творчество и в какой мере оно свободно от концептов и от самого концептуального персонажа?

«Концептуальный персонаж не имеет ничего общего с абстрактным олицетворением, символом или аллегорией, поскольку он живет, институирует»¹.

«Концептуальный персонаж – это нечто иное, чем концепт и подразумеваемый образ мысли, это нечто таинственное, появляющееся или проявляющееся довольно редко или же только намеком, обладающее зыбким существованием где-то между концептом и предконцептуальным планом, а так же между планом и хаосом»². Но, даже имея зыбкое существование, он должен обязательно подразумеваться и восстанавливаться читателем.

Именно концептуальным персонажем осуществляется движения смыслов, и он принимает участие в творение самих концептов. В плане имманенции действует уже не автор, а его концептуальный персонаж, наделенный определенными чертами. Мы доверяем ему свой ход мыслей. Автор больше не является автором, но появляется возможность смотреть на себя со стороны.

Концептуальный персонаж – субъект философии эквивалентный самому философу. Иногда концептуальный персонаж наделен личным именем.

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 2009. – С. 74.

² Шаркова Л. А. Философия из хаоса. – М., 2004. – С. 31.

Например, Сократ – главный концептуальный персонаж платонизма. Но Сократ у Платона не историчен, не мифичен. Сократ становится философом, а сам Платон стал Сократом. «Концептуальный персонаж – это мыслитель, с его личностными чертами тесно смыкается с диаграмматическими чертами мысли и интенсивными чертами концептов»¹. В нас мыслит тот или иной концептуальный персонаж. Сам автор должен все время становиться другим, должен иметь возможность развития, преобразовав «я» в концептуального персонажа, избрав вечное становление в многообразии возможностей плана имманентности

«Концептуальные персонажи даже в том случае, когда они антипатичны, описывают авторский имманенции и непосредственно участвуют в творчестве его концептов»². Нельзя сказать, что концептуальный персонаж – это представитель философа, скорее наоборот, философ предоставляет лишь телесную оболочку для своего главного концептуального персонажа. Имя философа – просто псевдоним его персонажа. Имя больше не является лицом, оно ничего не говорит, за нас говорит сам концепт.

Создается некоторая идеализация, идеальный образ творца философии, которому нельзя найти прямого аналога в реальной действительности. Концептуальный персонаж и есть эта идеализация. Философ, как личность, принадлежащая определенной исторической эпохе, культуре, социуму, языковой среде, берется в одной единственной своего рода проекции, как создатель философии. Концептуальный персонаж не обладает выше перечисленными качествами, не обладает телесным и историческим существованием. Он функционирует на грани хаоса между планом и концептом. Концептуального персонажа не детерминирован средой, контекстом. Но он обладает возможностью воспроизводить сами концепты в речи, следовательно осуществляет движение смыслов. Сильнее всего голос философии звучит как раз тогда, когда мыслитель начинает говорить от третьего лица, от своего концептуального персонажа.

«Философский акт высказывания не производит вещей с помощью называющих их слов, но он производит движение с помощью мысли о нем, через посредство концептуального персонажа. Таким образом, концептуальные персонажи оказываются истинными агентами высказывания. Кто такой «Я»? – это всегда третье лицо»³. Это опосредование не носит случайный и виртуальный характер. Философия Делеза и Гваттари должна раствориться в речи своего концептуального персонажа.

«Именно благодаря нашим персонажам мы, философы, все время становимся чем-то иным и возрождаемся в виде фигур из общественного сада или зоопарка»⁴.

¹ Там же. – С. 38.

² Там же. – С. 35.

³ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 2009. – С. 75.

⁴ Там же. – С. 85.

Рефлексия и экспрессия в философском мышлении

Философия есть сочленение и противостояние двух проявлений мысли: рефлексии и экспрессии.

Мы приходим к этому от вопроса: «Философия есть монолог или диалог?» (Ж. Делез и Ф. Гваттари в труде «Что такое философия?» пишут, что настоящий философ боится дискуссий и избегает круглых столов¹; мы же, сидя за круглым столом, обычно не задумываемся даже, с какой целью присутствуем) Ответ на такой вопрос невозможен, пока мы не уточним термины «монолог» и «диалог», не дадим описание такого поля выбора, в котором они действительно окажутся взаимоисключающими противоположностями. Всякий монолог не является ли скрытым диалогом: с традицией, с явными или неявными собеседниками, с самим собой? И нельзя ли сказать, что всякий диалог есть монолог, раз он дается лишь через сознание одного воспринимающего субъекта? Значит, не всегда «речь одного» и «речь двух» есть монолог и диалог, или, вернее, количество говорящих никогда не поддается точному подсчету?

Рефлексирующий Декарт не может быть один, а значит, и неспособен на монолог: рефлексия всегда включает личное «я» и возвратное «себя», то есть того, кто мыслит и того, кто мыслится. Декарт сверяет результаты мысли с тем, что видит в естественном свете разума² – значит, он существует в двух различных точках одновременно, чтобы сверять; он как минимум раздвоен. Любой диалог, таким образом, с собой или другим (а «с собой» – это уже значит «с собой другим»), есть рефлексия, и наоборот. Мысль в диалоге разворачивается, но она не просто течет в одном направлении, она обязана совершать возвратное движение, чтобы быть связной: быть в себе, прислушиваться к себе. Рефлексия есть мысль историческая, мысль, обладающая временем развертывания и одновременно с этим временем бытия в себе. Отсюда внимание тех философов, что не замечают в мысли ничего, кроме рефлексии, к истории: им кажется обязательным поддерживать неявный диалог с теми школьными учителями, что внушили им любовь к истории и историческому детерминизму; собеседниками для таких философов часто выступают еще их родители как наставники морали и здравого смысла, а также коллеги по философскому цеху, которые знают, как правильно быть философом. И обычно они соглашаются с собеседниками: это оказывается даже не диалогом, а молчаливым кивком. И вот значимость исторической или психологической, а также иной обусловленности мысли есть один из типичных пунктов, в сторону которого совершается кивок: если, говорят, потребовалось много усилий, чтобы философы признали ее, то теперь как раз отречься от нее было бы смелым шагом.

¹ См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., СПб, 1998. – С. 41.

² См.: Декарт Р. Сочинения. – СПб, 2006. – С. 153-155.

Разумеется, факт отречения был бы тоже порождением рефлексии, и критика производна от нее, и при этом зависима. Все же это кажется более благородным проявлением рефлексии, чем вышеупомянутое молчание; кроме того, всякому, кто обучается философии, нужно уметь выбирать собеседников.

В свою очередь экспрессия как чистый монолог есть мысль, лишенная истории: она не разворачивается, но случается. Это означает полное отсутствие собеседников, а также тотальное отсутствие истории: история есть память, экспрессия же обладает лишь временем, в котором случается. Она не помнит ни других, ни себя саму – скорее, она чистое «я» без «самой себя».

Философия говорит на языке рефлексии, и долгое время вовсе не замечала ничего иного; однако в Новое время были сделаны шаги к признанию экспрессии как действительного дела мысли. Одним из первых мыслителей, кто вспоминается в связи с этим поворотом, есть Фридрих Ницше. Он немало в своих произведениях насмешливо отзывается о «чистом познании» в философии, видя в нем работу инстинкта и власть предубеждений: *«Большую часть сознательного мышления нужно еще отнести к деятельности инстинкта»*¹, – пишет он в труде «По ту сторону добра и зла», и далее излагает, что то, что представляется самим философам как «холодная, чистая, божественно беззаботная диалектика», есть иное – а именно какие-то сублимированные сердечные желания, внушения, защищаемые с помощью *«подтасованных оснований»*². Из мысли Ницше мы понимаем, что это – действия одной и той же основополагающей инстанции, – воли к власти. Мы можем заметить здесь двойное суждение, ценное для нас: во-первых, то, что полагается как чисто рефлексивное, включает в себя не подвергнутые критике ценности, и, во-вторых, оно скрывает под собой исключительно экспрессивное начало: выражение воли к власти. Воля к власти не есть соперничество, иначе она могла бы стать диалогом: соперничает отдельное сущее, воля к власти лишь проявляет себя. И все же философия Ницше, ставящая «инстинкт» началом «мышления», может вызвать некоторое недоумение из-за биологизаторства автора. Вслед возникает вопрос: если мы говорим об истине, выражающей мир как волю к власти, как эта истина может не принадлежать рефлексии? Видимо, мы можем говорить лишь о некоей тени экспрессии в нашей мысли: та случается, но мы никогда не можем запротоколировать ее как мысль; сама процедура этого протоколирования является рефлексивной.

Тем не менее, такая тень продолжает быть влиятельной: например, для Ж. Делеза с его опытами неклассического философского письма (нельзя не вспомнить и Ж. Деррида), с его отношением к истории философии, с концепцией мысли как события, с противостоянием кантовскому критицизму. Делез *«чувствует связь с некоторыми проблемами, которые предполагают поиск средств отказа от системы суждений и замещение ее чем-то иным»*³. (В переводе на английский язык, в книге К. Керслейка, посвященной Делезу,

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., СПб, 2006. С. 636.

² Там же. С. 637.

³ Парне К. Алфавит Жюля Делеза. Минск, 2003. С. 31.

читаем это как «*system of judges*»¹, то есть отказ происходит от «системы судей»: можно полагать это уходом от критицизма, о котором и идет в то время разговор у Делеза с Парне).

Получается, что нельзя говорить об отдельных философах рефлексии и философах экспрессии: есть те, что обращают внимание на второе проявление мысли, и те, что избегают. Но такое противопоставление оказывается уже значимым.

¹ Kerslake C. *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*. – Edinburgh, 2009. – P. 6.

Раздел 2. Российская идентичность в глобальном обществе риска

Алебастрова А.А.

Весной 1935 года интеллектуальный фокус венского общества был прикован к фигуре уже немолодого немецкого философа Э.Гуссерля, впервые читавшего для столь уважаемой публики в течение двух майских дней свои философские размышления, представленные в форме публичных лекций.

Выбирая элитарно-рафинированную Вену в качестве места публичного выступления, Э.Гуссерль, одним из первых европейских ученых попытался осмыслить причины кризиса европейского общества 30-х годов 20 века, посредством философско - феноменологического опыта. Обращаясь к аудитории, он призывал обратиться к философии и наукам, ставшим ее ответвлением, чтобы понять глубинный смысл европейского кризиса.

Выступая в привычной для него роли преподавателя, Э. Гуссерль уже в первых фразах своего публичного доклада заявил о цели своего выступления. «Я попытаюсь вновь возбудить интерес к столь много обсуждавшийся теме европейского кризиса, раскрыв философско-историческую идею (или теологический смысл) европейского человечества. Поскольку я укажу на важную роль, которую должны играть в этом смысле философия и ее ответвления - наши науки, европейский кризис выступит в новом свете»¹.

Спустя столетия, неотвратимость или неизбежность надвигающегося нового европейского кризиса начала XXI века, открыла возможность нового осмысления и оценки научных взглядов и выводов, к котором подошел, почти столетия назад Э.Гуссерль, высветивший проблемы, рожденные в глубинах индустриального общества, и предложивший пути их разрешения.

Глобальное общество риска, в современном обществе рассматривается как некая данность времени, неизбежность, в которой сегодня обречен существовать, каждый из живущих на земном шаре.

Символично, что концепция «общества риска» принадлежит также немецкому политическому философу Ульриху Беку, определившему суть новизны глобального общества риска, в том, что, принимая цивилизационные решения, человечество обуславливает возникновение таких глобальных последствий и угроз, которые принципиально не поддаются языку институционализированного контроля или упорядоченному процессу жизненного мира.

Выражение «жизненный мир» явилось одним из центральных понятий поздней философии XX века, в 20-х годах ставшее титульным философским обозначением основополагающей проблематики Эдмунда Гуссерля. В последствие на Западе, термин «жизненный мир» («Lebenswelt») было заимствовано из «узкоспециального, философского, феноменологического поля

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 324-542.

на широкий простор общественной жизни – в политику, в практику mass media»¹.

По-настоящему раскрываясь на страницах философского произведения Э. Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» определение «жизненный мир» позволило рассматривать истинные причины кризиса европейского общества, особенно остро проявившиеся в период, последовавший после окончания первой мировой войны.

Одной из причин европейского кризиса Э. Гуссерль называл неизбежное «переворачивание» мира, в «сотворение» второго мира идеальностей. И именно в этом нарушении идеального социально-исторического развития общества, спрятаны корни поистине роковых последствий для человечества, проявившихся в замещении подлинного, первичного мира и его искажении. Лишь мир, который каждый человек способен воспринимать с помощью органов чувств, может считаться единственным действительным миром, в котором протекает человеческая жизнь.

Однако в более неформальном смысле, жизненный мир воспринимается как понятие феноменологической редукции, выступающей одним из ключевых понятий Э. Гуссерля и объясняющее процесс освобождения человеческого сознания от привычной натуралистской установки. Именно в контексте подобного восприятия, жизненный мир приобретает особую значимость в более поздних работах Э. Гуссерля, в частности, в опубликованной уже после его смерти, публичной лекции «Феноменологическая психология» (1925 г.; 1928 г.), окончательно вытесняя одновременно использовавшиеся в работах философа, выражения «естественное понятие мира» и «естественный (натуральный) или простой опыт».

В данном контексте можно привести мнение немецкого философа Пауля Янссена, полагавшего, что самая общая отсылка к понятию жизненного мира как «фундамента естествознания» осталась бы «неопределенной», если бы она не превратилась бы у Э. Гуссерля в «некое число определенных значений и пояснений»².

Именно благодаря феноменолого-психологической редукции стало возможным произвести поворот от естественного восприятия мира, к фокусированию переживаний сознания, чтобы затем совершить переход к усмотрению их подлинных сущностей.

В онтологии жизненный мир воспринимается как трансцендентально-феноменологическое понятие, являясь частью его структуры и с онтологической позиции, жизненный мир не может выступать как совокупность единичного сущего. Тем не менее, он способен выполнять роль горизонта, позволяющего явиться сущему, «выступая условием возможности конструирования единичного сущего»³.

¹ Мотрошилова Н.В. Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2007. № 7. – С. 102.

² Там же. – С. 112.

³ Савин А. Трансцендентально-исторический характер понятия жизненный мир в феноменологии Э. Гуссерля // Докса. 2009. Вып. 14. – С. 129.

Понимание жизненного мира, как горизонта, позволяет рассматривать его некое «тотальное пространство», в границах которого происходит смена «социальных ролей». В границах этого «тотального пространства» естественная жизнь начинает рассматриваться как «жизнь, заинтересованная в достижении своих сиюминутных и долговременных целей ведомая «размышлениями» о том, каким образом вещи этого мира могут способствовать или препятствовать достижению этих целей.

Живущий естественной жизнью знает, кроме того, что *Другие* тоже имеют цели, которые могут иногда совпадать с его собственными, а также знает о том, что *Другие* могут иметь неизвестные или непонятые ему намерения, такие, которые превосходят его горизонты»¹.

Следовательно, обращаясь к концепции жизненного мира предложенной Э.Гуссерлем, человек, живя в горизонтальном мире и выдвигая и достигая переходящие или долговременные цели, сознательно начинает реализовывать только задачи, рожденные его профессиональной деятельностью. И в этом случае, человек сам, сознательно конструирует «замкнутые миры», умышленно сужая горизонт жизненного мира.

«Как люди, занятые профессиональной деятельностью, мы становимся безразличными к тому, что происходит вне нашего замкнутого горизонта, погружаемся в наш «профессиональный» мир и различаем истинное и ложное уже только в тех рамках, которые предписывают нам наши профессиональные цели, как правильное, подходящее для достижения этих целей, или неправильное, неподходящее»².

Таким образом, Э.Гуссерль через введение в феноменологию понятия жизненный мир, показал несостоятельность сложившегося в новоевропейской культуре понятия Деятельность, доказывая в своих философски трудах, что поиск и определение смысла человеческого бытия не могут состояться без преодоления натуралистической установки сознания, воспринимающей человека лишь только как физический объект в границах человеческой деятельности.

В таком случае, следует задаться вопросом: что же должно выступать регулятивом деятельности человека, безучастного ко всему тому, что происходит за границами его собственного мира?

В «Филебе» Платон, в диалоге Протарха, Сократа, и Филеба, соединяет в качестве главных регулятивов человеческой деятельности - удовольствие и мнение. Спустя столетия, удовольствие и мнение продолжают оставаться ключевыми регулятивами человеческой деятельности XX века, трансформируясь в философию желания.

Можно предположить, что именно желание лежит в основе деятельности человека, выступая ее регулятивом. Но природа желания слишком сложна и имманентна, и как изящно отметил в «Исповеди» Августин «стоит лишь захотеть идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но захотеть надо

¹ Там же. – С. 130.

² Там же. – С. 132.

сильно, от всего сердца, а не метаться взад-вперед со своей полубольной волей, в которой одно желание борется с *Другим*. И то одно берет верх, то другое»¹.

Человек, в поисках познания истинного желания или счастья, обращается к разуму, «пытаясь определить свое желание, а еще лучше свое истинное желание, чтобы удовольствие было полным, чтоб испытать счастье достижения блага, нам следует познать «внутреннее свое». Глубины человеческой души, как и истоки желания, скрыты в бездне, которую разум старается осветить. Блаженный Августин в своей «Исповеди», пытаясь определить эту бездну, писал: «Мои возможности скрыты от меня, душа моя знает, что не стоит себе доверять, надеясь на свои силы», так как «то, что в ней есть, обычно скрыто и обнаруживается только опытом»².

Признавая за феноменологической психологией изучение опыта своего собственного «Я» на основе опыта Других, а также опыта сообщества, Э.Гуссерль придерживался мнения, согласно которому «данное в опыте внешнее не принадлежит интенциональной «внутренней жизни», хотя сам опыт принадлежит ей как опыт внешнего. Феноменолог, который хочет лишь фиксировать феномены и познавать исключительно свою собственную "жизнь", должен практиковать эпохэ. Он должен наложить запрет на любую обычную объективную "позицию" и отказаться от любого суждения, касающегося объективного мира.

Опыт сам по себе останется таким, каким он был, опытом этого дома, этого тела, этого мира в целом, в том или ином присутствии ему образе. Ибо невозможно описать никакое интенциональное переживание, пусть даже оно является "иллюзорным", переживанием самопротиворечащего суждения и т.п., не описывая того, что, как таковое, присутствует в переживании как объект познания»³.

Но чей же чей опыт должен быть использован человеком для раскрытия в себе скрытые возможностей возникающие в мире переживаний? Э.Гуссерль, выстраивавший свою собственную концепцию объективного мира, в последующих философских работах, в том числе, в «Картезианских размышлениях» воспринимает опыт как регулятив деятельности человека, связывая его с понятием *Другой*. «Опыт есть изначальный способ осознания, и в действительности, применительно к опыту, в котором нам дан некий человек, мы вообще говорим, что этот *Другой* человек сам «*вживе*» стоит перед нами»⁴.

Таким образом, понятие риска следует рассматривать как решение, принимаемого субъектом, осуществляющим интеграцию оценки разрешения событий и связанных с ними потерь. Обладая индивидуальной системой предпочтений субъект не имея универсальной шкалы вероятностей и

¹ Дворецкая Е.В. Желание истинного желания: удовлетворение морального чувства // Философия желания. Сборник статей под ред. И.В.Кузина. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Государственного Университета. 2005. – С.18-24.

² Там же. – С.24.

³ Гуссерль Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии // Логос, 1991, № 1. – С. 12.

⁴ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 324-542.

последствий, в поиски решения оценки риска, обращается к виртуальному *Другому*, видя в нем единственного союзника и именно *Другой* выступает не только универсальным регулятивом деятельности человека. *Другой* становится единственным обладателем фактичности существования человека, а свобода *Другого* – единственным условием встречи человека с самим собой.

И тогда, освободившись от сковывающей его телесной зависимости человек в глобальном обществе риска осознает, что теперь он фактически не один, и что кроме него существует *Другие* подобные ему существа. И с этого момента реальное пространство десимволизируется, а отношения с самим собой и с окружающими людьми начинают складываться в регистре Воображаемого¹.

¹ Савченкова Н.М. Бытие-с-Другими и проблема коммуникативных сообществ // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. 2009. Вып.3. – С.41.

Традиционализм и консерватизм: компаративистский анализ

Категориальный и методологический анализ традиционализма как направления социально-философской мысли и широко распространенного социокультурного явления подразумевает не только обоснование существования традиции как таковой, но и размежевание этого течения с другими направлениями мысли, с которыми традиционалистские воззрения зачастую смешиваются. В частности, актуальной темой для исследования является компаративистский анализ традиционализма и консерватизма, выявление их основных характеристик, которые не позволяют уравнивать эти теоретические направления.

Традиционализм возникает как явление культуры Западной Европы, связанное с особенностями определенного типа социальной и исторической памяти, заполненной ценностями прошлого, устойчивыми традициями, навыками и обычаями, и слабым восприятием нового и тем более ожидаемого в будущем, в Средние века – главным образом как реакция на деизм и критику религиозного вообще. Однако можно говорить и о гораздо более раннем традиционализме – дорефлективном, мировоззренческом, характерном для архаических обществ. Здесь, как видно из названия, отсутствует момент осмысления и изучения, а существует лишь определенная группа людей, чей модус бытия неразрывно связан с Традицией и тотально ей подчинен, в связи с чем главной задачей становится ее сохранение и постоянное воспроизведение (так называемый традиционализм без традиционалистов).

Появление рефлексивного традиционализма связано в первую очередь с мировоззренческим кризисом, на фоне которого все убыстрялись процессы научно-технического развития общества и внедрения новаций, что видимым образом создавало онтологическое противоречие и, как следствие, хаос в умах людей. Отсюда и возникает традиционалистская тенденция к упорядочиванию и централизации через подчинение всех сфер жизни человека Абсолюту, проявлениями которого в социально-политической сфере должны стать единое государство и законы, а в морально-нравственной – каноны.

Деструктивные тенденции истории 20 века стали поводом вновь обратиться к традиции: так рождается новый подход к вопросу – интегральный, объявляющий все прошлые традиционалистские рефлексии профанными и, по сути, не имеющими смысла.

Утверждение существования некогда некоей универсальной традиции, утраченной сегодня, открыло возможность проследить единую логику ее развертывания, которой подчиняется каждая культура и религия. Постепенный отход от этой логики и потеря связи с традицией делают положение человека, лишенного онтологической укорененности в сакральном и незыблемом, все более шатким, что в конечном итоге приводит к сегодняшнему положению дел – «кризису современного мира». Человек, порвавший с традицией, как и дерево, лишенное корней, нежизнеспособен, ему рано или поздно грозит гибель.

Обманчивость идеи прогресса, создающей лишь иллюзию благополучия, комфорта и защищенности, а на деле – просто уводящая человека в сторону от истинной цели его существования, является только лишним подтверждением пагубности современных тенденций. И лишь возвращение к традиции, к собственным онтологическим корням может гарантировать обретение уверенности, не дать обществу поглотить самое себя.

Не может не обращать на себя внимания тот факт, что очень часто понятия «традиционализм» и «консерватизм» отождествляются, или даже взаимозаменяются, что представляется не совсем корректным.

Термином «консерватизм» в широком смысле, принято обозначать совокупность разнородных идейно-политических и культурных течений, опирающихся на идею традиции и преемственности в социальной и культурной жизни. В ходе истории консерватизм приобретал различные формы, но в целом для него характерны приверженность к существующим и устоявшимся социальным системам и нормам, неприятие революций и радикальных реформ, отстаивание эволюционного, самобытного развития общества и государства. В условиях социальных перемен консерватизм проявляется в осторожном отношении к слому старых порядков, восстановления утраченных позиций, в признании ценности идеалов прошлого. Впервые термин «консерватизм» употреблен Ф. Шатобрианом; так он обозначал концепции, выражающие идеологию аристократии периода Французской революции конца XVIII в. (Э. Берк, Ж. де Местер, Л. Бональд). В период утверждения капитализма консерватизм на Западе противостоял либерализму и социализму¹.

Как видим, классическая трактовка консерватизма принципиально мало чем отличается от трактовки традиционализма. И тот, и другой защищают старые привычные ценности, устоявшийся образ жизни, укоренившийся политический строй – одним словом, существующий порядок вещей. Но всё же, это отождествление в большинстве случаев бывает ошибочным.

В широкий политический оборот термин «консерватизм» вводится в середине 30-х годов XIX века для обозначения политической позиции британских консерваторов – тори.

Началом путаницы в терминах «консерватизм» – «традиционализм» стало появление в середине XIX века учения о политических течениях в обществе. Исторически политическая доктрина о традиционализме зарождается в Испании в ходе карлистских войн. Карлисты, выступая под лозунгом «Бог и привилегии!», отстаивали традиционные ценности испанского народа: христианство (католичество), абсолютную монархию, традиционные права. После поражения карлистов в 1840 году, процесс формирования двух основных течений – либерального (генерал О’Доннель) и традиционалистского (генерал Нарваэс) продолжился. Политическая партия традиционалиста Нарваэса носила название Консервативной, и отсюда пошло представление о традиционализме, как одной из ветвей консерватизма.

¹ Полякова Н.В. Антропология российского консерватизма // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. - СПб., 2006. С. 15.

Последующие попытки учёных дать чёткое определение каждому термину, приводят к ещё большей запутанности ситуации.

Американский политолог А. Даллен даёт консерватизму следующее определение: это «система идей и ценностей, которые те или иные слои общества стремятся сохранить в противовес нововведениям».¹ Но так как в разные эпохи набор консервативных принципов менялся, их в итоге осталось лишь два: отрицание революции и отторжение любых теорий радикального преобразования общества. Для консерватизма, как полноценного мировоззрения этих двух элементов было явно недостаточно. Тогда С. Хантингтон предложил более широкую трактовку термина – не как набор идей, а как возникающее в ситуации перемен стремление сохранить важнейшие институты и принципы общественной жизни. Это превратило консерватизм в некую ситуационную идеологию, ещё более отождествляемую с традиционализмом.

Своё видение сущности консерватизма попытался сформулировать К. Мангейм, выведя две основные особенности, по его мнению, различающие понятия «традиционализм» и «консерватизм»:

1. Если консерватизм – это идеология, принимающая в разных странах различные формы в зависимости от конкретных обстоятельств и ситуации, то традиционализм – чисто психологическое и не выраженное в форме доктрины стремление отбросить любые нововведения.

2. Если консерватизм лишь стремится сохранить существующие нормы и институты, то традиционализм направлен на устранение существующих порядков ради возвращения к какому-либо изначальному «справедливому и естественному» состоянию, закреплённому традицией.

Таким образом, выделяя узко-специфический, «прикладной» характер традиционализма, политологи и социологи упускали из вида его философскую составляющую, его глубокую сакральную онтологию.

Тем не менее, большинство современных западных философов отказалось от подобной терминологии. Под традиционализмом, как правило, понимают более широкое понятие, причём тот «консерватизм», который выделял Мангейм, сейчас рассматривают как одну из разновидностей традиционализма.

По классификации А. Роша, традиционализм можно понимать:

1. как простую приверженность прошлому («примитивный традиционализм» Мангейма);

2. как историософскую доктрину французских католиков;

3. как более широкую, чем католическая доктрина, консервативную идеологию начала XIX века;

4. как более современную по отношению ко всем предыдущим идеологию, включающую в себя неоконсерватизм, либеральный консерватизм и некоторые формы национализма².

¹ Там же. С. 17.

² Roche A.V. Les idées traditionalistes en France de Rivavol a Charles Maurras. — Urbana, 1937. — P. 14.

Согласно типологии А. Дасноя, выделяются интегральный и идеологический традиционализм.

Интегральный традиционализм, возникший с подачи Рене Генона, воспроизводит изначальные парадигмы деятельности, как правило, передаваемые инициатическим путем через посвящение и сакральные ритуалы. Он свойствен традиционному обществу и тесно связан с укладом традиционного общества.

Идеологический же традиционализм является мировоззрением постреволюционной эпохи и возникает только в обществе, которое уже не является традиционным. Это сознательный традиционализм, идеология, защищающая определенные духовные, политические и социальные принципы¹.

Это двойственное понимание традиционализма как, с одной стороны, «дорефлексивной» общественной самоорганизации, реального исторического и методологического механизма, присущего какой-либо человеческой общности в её целом и попытка восстановления форм изначального знания а, с другой стороны, как интеллектуального течения, идеологической реакции общества на вторжение инородных факторов и восстановление форм наследования «ценностей», установок общей жизни и принципов общественного уклада, утвердилось среди большинства современных мыслителей.

Кроме того, если интегральный традиционализм Генона относится к области интеллектуального индивидуализма, то традиционализм апеллирует к устоям всей жизни человеческого рода, в том числе и утраченным или поврежденным в современном мире. В условиях традиционного общества традиционализм является механизмом непрерывной преемственности. В обществах же нетрадиционных или антитрадиционных его функция заключается в восстановлении и создании заново иных, более адекватных истинному положению вещей моделей преемственности, не всегда совпадающих с ранее разрушенными моделями.

При всей неоднозначности термина «традиционализм» можно остановиться на том, что он является актуальным современным опытом существования традиционных институтов и форм, во-первых, религиозной иерархии и общин и, во-вторых, этнокультурных форм традиционной жизни. Подлинный традиционализм — это традиционная религия и традиционная культура. При этом идеологический традиционализм оказывается формой мировоззрения, отстаивающей драгоценность и значимость для всей цивилизации этих институтов и форм вместе со всем их духовным и жизненным опытом.

Таким образом, традиционализм — это внутреннее направление идеологической и мировоззренческой приверженности Традиции, в то время как динамический консерватизм — это его взгляд вовне, его выход в мирское и профаническое по отношению к традиционным формам окружение.

¹ Dasnoy A. Le prestige du passe. — Paris, 1959. — P. 56.

Итак, консерватизм не является традиционализмом. И различие между ними имеет не только ситуационный, но и вполне принципиальный характер. Заключается оно в типе дискурса.

Специфика дискурса традиционалистского типа заключается, как мы видим, в апелляции к традиции, к установленному порядку прошлого, имеющему некие сакральные основания. Консерватизм же возникает, когда появляется идея прогресса. Консерватизм привносит опасение перед будущим. Это идеология, противостоящая прогрессу, то есть идеология неприятия будущего, противостоящая тому типу будущего, который является в той или иной степени либо неизбежным, либо наиболее вероятным. Для консерватора то будущее, которое является наиболее вероятным, не является наиболее оптимальным. При этом, консерватизм допускает идею эволюции, тем самым, незаметно для себя, встраиваясь в это отвергаемое будущее и воспринимая его, как вполне приемлемое настоящее. Особенно отчётливо это заметно сейчас – в эпоху постмодерна. В этом кроется некий либерализм, который никак невозможно сопоставить с традиционалистскими ценностями. Традицию невозможно подчинить «мировому духу», духу смерти. Она несёт в себе не «мировой разум», а разум «инога мира».

Традиционализм представляет собой альтернативу как консерватизму в смысле слепой консервации старых порядков, так и либерализму, так как традиционализм выступает за прогресс, но на основе принципиально иных ценностей – религии, обычаев, жизненного уклада.

Подлинное значение традиции в современном мире – это «узкий путь» выхода из революционного кризиса жизни – через создание новых форм для древних канонов, без компромиссов и уступок разрушителям этого канона. Даже если авторитет канона невозможно восстановить, то его нужно хранить как образец и при случае использовать для создания новых форм жизни.

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».¹

¹ См. Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 108.

На стремлении к максимальному удалению в прошлое построены многие социально-политические мифы, подробное исследование которых не входит в рамки данной статьи.¹

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.

¹ См. подробнее: Копьев А.Н. Политическая мифология. М., 2007. С. 15-19.

Постимперское пространство как пространство памяти

Проблема отношения к прошлому особенно остро ощущается в тех государствах, которые либо только возникают на политической карте, либо, в результате острых социальных потрясений, оказываются вынуждены переосмысливать свою историческую преемственность. После распада СССР в подобных ситуациях оказались все республики, образовавшиеся на постсоветском пространстве. То, как они конструируют образы прошлого, можно рассматривать на таких материалах, как законодательные акты (так называемые «законы памяти»), а также в репрезентациях официальной позиции в учебной литературе и мемориальной деятельности (создание памятников). Данная статья основана на результатах анализа учебной и политически ангажированной исторической литературы, выпускаемой на Украине, а методологической базой анализа стала конструктивистская концепция памяти П. Нора. Следует отметить, что близкой проблематикой занимается В.А. Шнирельман, рассматривающий в ряде своих статей связь возникновения этноисторических мифов с процессами политической и культурной идентификации в результате распада имперского пространства.¹ Интересующей нас тематике также посвящены несколько сборников, в которых анализируются стратегии политики памяти в структуре школьного и университетского образования.²

В современной социальной антропологии существует обширная литература, рассматривающая Советский Союз как империю, а совокупность независимых государств, образовавшихся после его распада, соответственно, как постимперское пространство, обладающее определенными характеристиками – институциональными и социокультурными (см., например³). В.А. Шнирельман считает, что «советская власть десятилетиями внушала людям идеи коллективизма и нерушимой общности. Эти идеи воспринимались людьми на двух уровнях: на одном – как общность "советского народа", или гражданская общность, на другом – как этническая или этнокультурная общность. Первое лучше усваивалось русскими и обрусевшими людьми, второе – титульными народами республик разного уровня, а также этническими группами, ощущавшими дискриминацию. Однако в условиях авторитарного режима никакого гражданского общества в СССР так и не возникло. Зато советские механизмы формирования власти и ее реальные действия прямо или косвенно укрепляли этническую идентичность как чувство принадлежности к

¹ Шнирельман В.А. Очарование седой древности: Мифы о происхождении в современных школьных учебниках // Неприкосновенный запас, 2004, № 5; Шнирельман В.А. От «советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение, 2005, № 6.

² Россия и страны Балтии, Центральной и Восточной Европы, Южного Кавказа. Центральной Азии: Старые и новые образы в современных учебниках истории / Под ред. Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М.: АИРО-XX_ 2003. С. 69-33.

³ Новая имперская история постсоветского пространства / Под ред. И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семенова. Казань: Центр исследований национализма и империи, 2004.

примордиальной общности».¹ Иначе говоря, амбивалентность имперского пространства определялась тем, что имперское мышление оказалось свойственно только представителям титульной нации, в то время как в советских республиках механизмы производства «советскости» приводили к прямо противоположным результатам. В отдельных республиках формировались интеллектуальные элиты, определявшие себя в первую очередь по этническому признаку и, соответственно, выстраивающие свою идентификацию в соответствии с этноисторическими мифами об автохтонности и самостоятельности развития своих этносов.

Скрепляющим фактором выступала политика «фронта», которая отгораживала жителей Советского Союза от некоего внешнего врага, в качестве которого могли выступать абстрактные «капиталисты», а могли и вполне конкретные атрибуты заграничной жизни, вроде рок-н-ролла или солнечных очков. Такое представление оказывалось необходимо для конструирования новой социальной общности, нуждающейся в подчеркивании собственной «инаковости» по отношению к другим социальным группам и политическим режимам. По словам А. Рибера, «концепция фронта может быть востребована для того, чтобы встроить неоднозначную пористость границы в наше понимание способов, с помощью которых человеческие существа стремятся разделять и отделять социальное пространство».² Можно даже добавить, что определяющую роль в создании фронта играет распределение властных ресурсов, их стремление обеспечить свой контроль над определенным сегментом социального и географического пространства. Вместе с тем, такой фронт далеко не всегда имел характер «железного занавеса», характеризуясь определенной поливариантностью в зависимости от вариаций национальной и внешней политики СССР.

Не следует абсолютизировать имперскость Советского Союза и приписывать ему стремление максимально ассимилировать находящиеся на его территории нации, причем по двум основным причинам. Во-первых, сама национальная политика СССР на протяжении его существования претерпела несколько резких поворотов (от «интернационализации» 20-х годов до воспроизводства этничности в противовес религиозности во время реформ Н.С. Хрущева в 60-х годах). Во-вторых, отношение к конкретным нациям носило выборочный характер и, по убедительному объяснению А.И. Миллера, опиралось на «политический расчет на то, что поощряющая политика в отношении этнических групп, разделенных западной границей СССР, привлечен на сторону СССР их соплеменников за рубежом и увеличит возможности Москвы влиять на западных соседей».³ Подобная взаимосвязь внешней политики и политики национальной особенно четко проявилась на

¹ Шнирельман В.А. Очарование седой древности: Мифы о происхождении в современных школьных учебниках // Неприкосновенный запас, 2004, № 5. С. 27.

² Рибер А. Меняющиеся концепции и конструкции фронта: сравнительно-исторический подход // Новая имперская история постсоветского пространства / Под ред. И. Герасимова, С. Глебова, А. Каплуновского, М. Могильнер, А. Семенова. Казань: Центр исследований национализма и империи, 2004. С. 199.

³ Миллер А.И. История империи и политика памяти // Наследие империй и будущее России. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 45.

судьбах наций, разделенных западной границей Советского Союза, в том числе и украинцев.

Легитимация нового политического субъекта достигалась и за счет использования истории в качестве ресурса оправдания политических и социальных моделей поведения советской власти. Как только терпит крах политика «интернационализма» и возникает потребность в выстраивании автономной истории (30-ые годы XX в.) (см. подробнее на примере фигуры Александра Невского работу Ф. Шенка ¹), происходит редуцирование исторических фактов к противостоянию европейскому влиянию со стороны Древнерусского государства и тех политических объединений, которые рассматривались как преемники этой первой формы государственности на территории Советского Союза. Как говорил основоположник советской исторической науки, М.Н. Покровский, «история – это политика, опрокинутая в прошлое», соответственно, борьба с идеологическим противником предполагает использование любого оружия, вплоть до искажения или замалчивания исторических фактов.

Впрочем, у любого обоснования есть свои границы, и эти границы обозначает изменяющаяся политическая реальность, что и произошло в 1991 году. По словам Р. Суни, «когда легитимация постепенно теряет свою основу при молчаливом согласии большинства населения, имперские правители вынуждены прибегать к насилию, чтобы сохранить власть, и происходит это как раз в тот момент, когда их воля, способность поддерживать порядок и уверенность в ней стремительно ослабевают».²

Пробудившиеся конфликты на национальной почве в 80-х годах (Нагорный Карабах) обозначили переход сформировавшихся национальных элит от подчеркивания автономности в рамках советской политической и идеологической системы к претензиям на самостоятельную политическую идентификацию. При этом способом подчеркивания таких претензий стало обращение к истории, совпадающее со стремлением максимально размежеваться с тем типом имперского прошлого, который конструировался в советской историографии. По словам В.А. Шнирельмана, «в национальных республиках еще менее притягательным оказывался образ императорской России, на счету у которой имелись свои преступления, и о них в 1990-х годах много писали, например, в Татарстане, в Башкортостане и в республиках Северного Кавказа. В такой ситуации вполне естественным выглядело стремление многих людей дистанцироваться от всех этих преступлений и несправедливостей. Такой цели можно достичь двумя способами: во-первых, апелляцией к более древнему прошлому, которое не воспринималось столь болезненно и которому можно было придать героический облик, а во-вторых,

¹ Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 132-134.

² Суни Р. Диалектика империи: Россия и Советский Союз // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань: Центр исследований национализма империи и империи, 2004. С. 165.

акцентом на «малую родину», позволявшим избежать прямой идентификации с деятельностью российского государства».¹

Даже в современном обществе, провозглашающем принцип максимального ускорения социальных и технических преобразований, история остается главным источником обоснования формы политического правления. Понятно, что в данном случае история лишается своей универсальной значимости, которая ей придавалась в рамках позитивистской методологии, и становится лишь источником конструирования определенного типа памяти. В этом смысле многие исследователи, в частности, Тони Джадт, ведут речь не о создании новой истории, но о проведении определенной политики памяти, нацеленной на формирование определенного исторического имиджа нового государства.²

Резкое изменение и увеличение количества новых политических образований на постсоветском пространстве, развитие средств коммуникации и получение доступа к ним практически всех социальных групп лишают социальную память непротиворечивости и последовательности, соответствующей эпохе существования национальных государств. Любое знание, в том числе и знание о прошлом, является верифицируемым и корректируемым со стороны любых заинтересованных в этом знании социальных институтов или отдельных индивидов. Образ последовательно развивающейся, однонаправленной и непрерывной памяти сменяется множеством отдельных серий событий, «мест памяти», выражаясь терминологией П. Нора, которые образуют последовательность лишь в результате совокупности историографических операций и коммеморативных практик.³ Вместе с тем, опрометчиво было бы считать, что многовариантность восприятия прошлого является основанием для краха любых интегративных идеологий.

По мнению А. Дюкова, следует различать понятия «политика памяти» и «историческая политика».⁴ Под исторической политикой понимается поиск исторических оснований для предъявления политических или экономических претензий, причем инструментами этой политики может стать придумывание несуществующих фактов, замалчивание «неудобных» фактов, сознательная подтасовка интерпретаций исторических событий. В такой трактовке историческая политика выступает элементом политической борьбы и может рассматриваться как элемент внешнеполитической идеологии. А. Миллер в этой связи добавляет, что само понятие «историческая политика», появившееся в Польше, является идеологически окрашенным, поскольку целью создания такой политики явилось стремление добиться компенсации от

¹ Шнирельман В.А. Очарование седой древности: Мифы о происхождении в современных школьных учебниках // Неприкосновенный запас, 2004, № 5. С. 32.

² Нора П. Между памятью и историей, проблематика мест // Франция-Память. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. – С. 50.

³ Там же. С. 17.

⁴ Дюков, А. Ни одно общество в мире не может обойтись без своей политики памяти // <http://www.liberty.ru/Themes/Aleksandr-Dyukov-Ni-odno-obschestvo-v-mire-ne-mozhet-obojtis-bez-svoej-politiki-pamyati>

правопреемников бывшего Советского Союза.¹ «Требую от России покаяния и компенсаций за реальные и мнимые грехи, описывая Россию как неизлечимо агрессивную имперскую нацию, создавая образ России как конституирующего и враждебного Чужого, сторонники «исторической политики» считают ее подходящим инструментом для формирования национальной идентичности у себя в стране, для борьбы со своими политическими оппонентами, для маргинализации тех или иных групп населения».² Такая политика может оправдываться эмоциональными и прагматическими факторами, но ее конструктивный потенциал оказывается крайне низок, поскольку происходит продуцирование политических конфликтов, которые, в условиях этнически неоднородного населения стран современной Восточной Европы, приводят к эскалации этнической дискриминации.

Политика памяти представляется в рамках научного дискурса более адекватным термином для описания совокупности действий, предпринимаемых государством или общественными организациями для формирования коллективной идентичности на основании преодоления конфликтных моментов прошлого и подчеркивания тех событий и фактов, которые способны обеспечить консолидацию подавляющей части общества. Политика памяти выходит на передний план тогда, когда современная социальная и политическая ситуация вызывает потребность в изменении не самого отношения к прошлому, а его отдельных элементов, устаревшими оказываются сами стратегии обращения к прошлому. Таким образом, определенный тип памяти начинает поддерживаться и транслироваться с помощью государственных информационных и финансовых ресурсов в том случае, когда вызываемые этой памятью эмоциональные и рациональные ценности оказываются созвучны приоритетам современной политики.

Можно конкретизировать представленные выше суждения следующим образом: *политика памяти* представляет собой целенаправленную деятельность по репрезентации определенного образа прошлого, востребованного в современном политическом контексте, посредством различных вербальных (речи политиков, учебники по истории) и визуальных (памятники, государственная символика) практик. При этом политику памяти все-таки следует отличать от фальсификации истории (если под фальсификацией понимать придумывание фактов, а не механизм репрессирования ученых и их научных концепций), потому что суть данных действий заключается не в придумывании исторических «фактов», а только в поиске более подходящих интерпретаций и выборе новых критериев отбора исторически значимых событий. Политика памяти заключается в создании того набора образов прошлого, которые наиболее эффективно позволят конструировать коллективную идентичность, уменьшать уровень противостояния внутри государства и репрезентировать это государство в рамках мирового сообщества.

¹ Миллер А.И. История империя и политика памяти // Наследие империй и будущее России. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 51.

² Там же. С. 52.

Когда 9 мая мы приходим возлагать цветы к Могиле неизвестного солдата – это тоже политика памяти, одновременно индивидуальная (поскольку мы совершаем это по зову сердца) и коллективная (поскольку цветы возлагаем не мы одни). Осознание солидарности (в понимании Э. Дюркгейма) возникает не только потому, что мы не одни делаем этот шаг, а потому что в этом ритуале оказываются задействованы механизмы коллективной идентичности, сформированные в результате социализирующих, прежде всего, образовательных практик.

Вместе с тем, необходимо конкретизировать различие в стратегиях политики памяти отдельных политических субъектов, возникающих на постсоветском пространстве. Российская Федерация, провозгласив свою преемственность по отношению к Советскому Союзу, сделала себя мишенью нападков со стороны других государств, образовавшихся на постсоветском пространстве. Вместе с тем, необходимо исследования стратегии построения политики памяти бывшими советскими республиками: от откровенной вражды по отношению к советскому прошлому до его встраивания в общую концепцию прошлого. Особенное положение России как правопреемницы империи препятствует созданию новых образов прошлого, которые будут способствовать консолидации этнических и культурных сообществ не на основании общей имперской истории как истории завоевания и приобретения, а на основании истории взаимодействия и содружества изначально независимых социальных субъектов.

Самоидентификация, как путь формирования модели социальности

Современная философия полна условленностей. Учёные заключают конвенции, положения которых регламентируют картину мира, содержание тех или иных терминов, методы решения задач, достижения целей, придания теориям статуса научно значимых. Авторские концепции и личные концепты; текст, отрицающий своего автора и позволяющий утвердиться читателю; мотив экзистенциального одиночества – все эти подходы, теории и трактовки задают множественность реальности, плюрализм мнений и безграничное число горизонтов. Социальная реальность столь же сложна в своём медийном, коммуникационном аспекте. Потoki информации обрушиваются на сознание индивидуума, каждая из утверждаемых точек зрения целостна, последовательна в этой целостности, но абсурдна в контексте иной точки зрения. Человек вынужденно ощущает себя винтиком "Великой Машины", компенсаторно укрывается в крайнем эгоцентризме, буквально граничащем с вульгарным солипсизмом. Вселенная уподобляется Хаосу, но не в "классическом греческом" понимании, и не в термодинамической трактовке, а в самой простой своей денотации – в неопределённости.

Однако человеческое сознание требует определённости. Вселенная конструируется, собирается, из осколков ли чужих моделей, из "атомов", социальных и физических, из веры, надежды или страхов. Но сборка эта предполагает наличие некоей точки: формата исчисления, вероятностной сингулярности или пространства развёртывания. Точку эту можно уподобить точке, возникающей в месте касания пером бумаги, дающей начало первому слову, или, напротив, омеге предложения отмечающей завершённость мысли. За этой точкой стоит некий замысел, интенция определённого порядка. Именно порядок интенции заинтересовал автора данной работы.

Исследование, как таковое, началось с типичного философского вопрошания: "как возможно?..". Как возможна "сборка реальности", что является той точкой, с которой начинается интенция? Обращение к достижениям когнитивной науки, переосмысленным автором, позволяет предположить, что базовой операцией формирования модели реальности является самоидентификация. Тогда вопрос исследования следует переформулировать в пользу поиска источника разделения "мира" и "я"? И, как следствие, возникает вопрос о том, как это разделение происходит в современности. Иными словами, какую роль играет самоидентификация и каково влияние на этот процесс модели современного общества, общества знания и риска.

Возвращаясь к процессу самоидентификации, отметим, что развёртыванию содержаний ментального пространства, в коем и протекает мышление, предшествует формирование сингулярности самости. Ряд психологов считает, что автономная, то есть активно и целенаправленного преобразовывающая реальность, личность возникает в момент обретения

ребёнком способности к разделению себя и мира. Однако данная формулировка видится самоочевидной и несколько тавтологичной. Философский анализ предполагает продвижение вглубь процесса самоопределения, но не в части его генезиса, а в части его течения. Аутоидентификация есть процесс формирования базовой индивидуальности, представления о том, что может являться единицей процесса миро- (ряд сторонников континентальной философии может сказать, что мифо-) творчества. Базовая индивидуальность модифицируется вместе с субъектом её определения, но процесс её определения одинаков – субъект определяет границы своей целостности, проводит границу между средой и её интерпретатором. Подобно тому, как дом дифференцируется от своего ландшафта, так и человек отделяется от мира. Несомненно, первым и извечным, но не единственным основанием является тело. Тело, в своей биохимической функциональности, в той или иной степени служит проводником и источником всякого ощущения. Формат тела, как системы, дискретной, но неделимой в своей функциональности, служит первым образцом индивидуальности. Однако сам процесс разделения воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта не ограничивается телом субъекта. Во многом из-за возможности абстрагирования субъекта от своего статуса. В определённой степени субъект мышления способен абстрагироваться даже от мотива телесности объективного, необходимости "материального" воплощения любой ментальной конструкции. Базовая индивидуальность, как условие мышления субъекта окажется неизменной, но индивидуальность частная, указание субъекта исследования может варьироваться. В связи с этим положением необходимо указать на оппозицию индивидуальному – коллективное. Коллективное следует трактовать как относящееся к уровню, более высокому, нежели индивидуальное, включающему множество единиц аналогичной базовой индивидуальности. Однако коллективное имеет свою оборотную сторону – субиндивидуальное – элемент индивидуальности, составная часть базовой индивидуальности, не обладающая автономией с позиции базовой индивидуальности. Заметим, что и "коллективное" и "субиндивидуальное", в свою очередь, могут обладать собственной базовой индивидуальностью. Под индивидуальностью понимается не столько отражённый сознанием облик самого себя, сколько факт наличия такового облика, а, как следствие, и условного "сознания". Отличия между обликом коллективного, произведённым базовой индивидуальностью субъекта, и обликом, созданным индивидуальностью самого коллективного, по отношению к которому приведённый субъект является субиндивидуальностью, порождают конфликты. Пребывание в состоянии конфликта подразумевает дестабилизацию каждой из индивидуальностей, ибо поведение оных начинает обуславливаться расходящимися моделями, что, в свою очередь, влечёт нарушение целостности индивидуальности.

Современная социальная реальность, во всей своей сложности и богатстве, формирует множество потенциалов указанных выше конфликтов. Исследуя корреляцию обликов индивидуального и коллективного, заметим, что коммуникация между оными осуществляется директивно при движении

информации от более сложной структуры к менее сложной, и ценностно при движении "от простого к сложному". Иными словами, коллектив определяет простые реакции на сложные стимулы, продуцируемые индивидуальностью. Реакции усваиваются в ходе различных этапов социализации, а стимулы формируют символы. Символ, при его внедрении к коллективное, возможно определить как формализованную упорядоченную совокупность раздражителей, формирующих единицу восприятия, перцепция которой порождает стабильную цепочку ассоциаций с фундаментальным принципом лежащим в основе функционирования конкретного пласта социальной реальности. При этом конкурентная активность индивидуумов значительно выше конкурентной активности коллективов, что обусловлено меньшей сложностью структуры транслируемого, а значит и меньшим числом сфер ментального, в которых происходит столкновение. Таким образом, люди значительно чаще сражаются с "ересью" и неправильными с их точки зрения трактовками, нежели изменяют порядки на принципиально чуждых "территориях". В условиях информационного общества межиндивидуальная конкуренция ведётся за символические конструкции. Наиболее верно сказать, что конкуренция носит семантический характер. Высокая численность населения влечет за собой сходство целей, общность стремления изменить социальную реальность конкретным образом. При этом происходит борьба за то, кто станет основной движущей силой такого изменения, чья идеальная модель реальности окажется ближе к результирующей. Под идеальной моделью, в данном случае, понимается комплекс символов и воспринятых реакций на них. И чем меньше будет разница между идеальными моделями, тем выше будет конкурентная борьба. На практике данный тезис подтверждается данными экономической науки, в частности экономической теории и теории маркетинга (Ф. Котлер, Дж. Траут). Объектом конкуренции, благом, за которое и проходит борьба, является связь между означающим и означаемым. При этом, в качестве означаемого может выступать объект идентифицируемый в качестве части как физического, так и ментального пространства. Наиболее типичным и глобальным примером такой дискуссии является вопрос о "Добре" и "Зле".

Однако указанное выше лишь специфическая форма утверждения индивидуальной модели реальности в пространстве коллективного ментального (как существительного). Современное общество даёт, по меньшей мере, ещё две реакции на необходимость вступления в конкуренцию – это отрицание объекта борьбы, и отрицание субъекта борьбы. Заметим, что в отличие от первой реакции – активной, приведённые ниже возможно отнести к категории реакций пассивных, предполагающих уход от борьбы.

Примером отрицания объекта может послужить общность, получившая в Интернете имя "битардов", а в off-line издавна именуемых "асоциальными личностями". Данная модель реакции очевидным образом подразумевает нигилизм, скептицизм, агрессию по отношению к любой директивности. Её представители часто склонны к цинизму, декадентству и пессимизму. Отрицание объекта влечёт за собой размытие ценности любой социальности. Рассматривая во многом контркультурное образование "битардов" заметим, что

его представители склонны к самоиронии доходящей до сарказма. В данной среде особенно популярны высказывания в явной и показно одобрительной форме описывающие весь цинизм "битардов". Наиболее показательные из этих примеров явно не проходят цензуру интеллигентного общества или научного издания. Подобная ситуация свидетельствует в пользу версии об обусловленности поведения "битардов" стремлением уйти от ответственности и трудоёмкой социальной конкуренции, за отрицания социальных ценностей. Таким образом, данное направление явно контркультурно, и в условиях отсутствия базовой культуры существовать не может. "Битарды" утверждаются в своей позиции тем сильнее, чем более явно их осуждение со стороны культуры. Данный социальный механизм не нов, но в современности он затрагивает поведение всё большего числа людей.

Вторым типом ухода от конкуренции является отрицание субъекта, то есть индивидуальности. В данном случае наблюдается подавление базовой индивидуальности, влекущее за собой социальную дезориентированность, пассивность, внушаемость и фактическую аномию. Ярким примером внушаемости и податливости масс служат недавние выступления в поддержку и в протест проведённых выборов в Нижнюю Палату Федерального Собрания РФ. В ходе данных мероприятий существенная часть собравшихся использовали лозунги, предложенные им "внесистемной оппозицией", проявляли низкую личную инициативу, но легко воспринимали предлагаемые установки и интерпретации. Данное течение, в противоположность отрицающих объект возможно поименовать догматическим, но не в части непоколебимости убеждений, а в смысле неизменности существующих конструкций. Ориентирующую роль берёт на себя коллективное, однако, в силу объективной принадлежности к базовой индивидуальности иного уровня, исполнение данной роли сопрягается с личностной редукцией, проявлением существенной ригидности и подавлением критической функции. Очевидно, что социальная деструктивность данного типа реакции значительно ниже, нежели в случае отрицания объекта, однако, последнее способствует поддержанию более высокого общего социального тонуса, за счёт выступления в оппозиции. Субъектное же отрицание чревато уже знакомыми России последствиями в виде бездумного исполнения указаний и абсурдизации духа "социалистического (капиталистического, националистического) соревнования".

Манипулятивность как свойство медиареальности

В эпоху глобализации имеет место проблема восприятия и осмысления реальности. Одним из проблемных вопросов в этой ситуации остается вопрос о статусе медиареальности. Изучение формируемых на основе медиареальностей способов восприятия мира, оценочных суждений, моделей поведения невозможно рассматривать как серьезную исследовательскую задачу без решения этого фундаментального вопроса. Он определяет перспективы формирования новых механизмов медиальной рефлексии в современном образовании, экономике, политике и пути развития практик конструирования человека в современной культуре.

Массовая коммуникация играет важнейшую роль в становлении посткнижного человека. Именно благодаря взаимодействию с масс-медиа, становится возможным развитие как самой личности, так и общества в целом. Поиск путей интеграции в социантропологическом и социокультурном направлениях, установление между ними тесных связей, а также философское осмысление путей развития социальной коммуникации являются актуальными для современного общественного сознания.

Обращаясь к специфике изучения медиареальности в рамках социальной философии, мы видим как медиареальность трансформируется в онтологию, аксиологию, эпистемологию медиамира, где важнейшим вопросом становится соотносительный анализ закономерностей и движущих сил развития медиальной и социальной реальности. Фундаментальным свойством медиареальности является ее манипулятивный характер, причем в качестве объекта этой манипулятивности выступает потребитель новостей как основного продукта медийного производства. В рамках данной статьи мы сосредоточимся на исследовании манипулятивности в качестве базовой характеристики медиареальности.

Интегративно-посредническая по отношению к социуму природа масс-медиа становится манипулятивной, что придает медиареальности социантропологическое измерение. Пластическая форма медийной реальности воплотилась и в многомерности понятия манипулятивности. В наше время это не только обман, сознательно искажение, подтасовка, искажение, но также перекомбинация, вид медиальной стратегии. Манипуляция является одной из основных разновидностей медиавоздействия на человека и общество. Определить характер такого влияния, активно использующего как сознательный, так и бессознательный факторы человеческого мозга, противостоять ему или использовать себе на пользу в состоянии лишь человек. Массовый человек, погруженный в информационную среду, искусственно созданную средствами массовой коммуникации, строит свое поведение, преимущественно перенимая стереотипы, а также модели поведения, не являющиеся результатом его собственных интеллектуальных, духовных усилий. Ж. Бодрийяр называл такое поведение симулякром, подделкой,

изображением без оригинала. В условиях, когда нет четко выстроенной системы общественно признанных взглядов по основным проблемам человеческого бытия, в социуме устанавливается медийная доктринальность, то, что прокламируют СМИ, становится программой социокультурной жизни.¹

Объяснить явление становления медийной культуры как социокультурной среды просто: реальность предлагаемая телевидением является в представлении индивида идеалом, красивой картинкой здоровой, счастливой жизни. По выражению Г. Дебора, «реальный потребитель становится потребителем иллюзий».² Человеку, загнанному «в угол» подобными уловками-симулякрами становится все сложнее противостоять потреблению информации, постоянно вводящей в искушение, навязывающей как правило не нужные вещи, идеи, средства. М. Маклюэн, рассматривая средства коммуникации как своеобразное продолжение органов чувств и расширения возможностей нервной системы, один из первых обратился к рассмотрению процессов массовой коммуникации в мире культуры.³ Ж. Бодрийяр, развивая мысль М.Маклюэна о расширении человека в пространстве при помощи технологических «протезов», писал: « все, что есть в человеческом существе – его биологическая, мускульная, мозговая субстанция, – витает вокруг него в форме механических или информационных протезов».⁴ Таким образом, человек медийной эпохи, прежде использующий протез для «расширения», сам становится протезом – протезом тела и протезом сознания.

Одновременно с накоплением опыта общения с медийной реальностью у медиапотребителя растет и самоуверенность в искушении и полноте понимания информационного медийного поля, позволяющая, по мнению М. Хайдеггера распространять «растущую ненуждаемость в собственном понимании. Мнимость людей, что они поддерживают и ведут полную и подлинную «жизнь», вносит в присутствие успокоенность, для которой все состоит в «лучшем порядке» и которой распахнуты все двери».⁵ Действительно, зачем силиться понять что-либо, когда все события предельно ясно показаны, уже поняты за тебя, прокомментированы и проанализированны? Иллюзорная реальность, создаваемая масс-медиа, позволяет современному потребителю медиа словами Ницше, «грезить и знать, что ты грезишь», но оставаться равнодушным к своему осознанию.

Таким образом, рассматривая современные масс-медиа как инструмент манипуляции, можно говорить об особом поле медиальной стратегии, воздействующей на массы с позиции политики выгодной государству. Сущность медиальной стратегии заключается в манипулировании вниманием и интересами потребителей информации, завуалированное продвижение определенных политических лозунгов и скрытых текстов. Так политические партии задействуют в своих интересах так называемую «скрытую» рекламу,

¹ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции // <http://exsistencia.livejournal.com>

² Дебор Г. Общество спектакля. М., 2011. С. 56.

³ Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. С. 16.

⁴ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции // <http://exsistencia.livejournal.com>

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: АСТ, 2001. С. 167.

воздействуя на подсознание масс, позиционируя себя с положительными ассоциациями.

Сама эволюция медиальной культуры рассматривается как процесс, обеспечивающий переструктурирование языка как средства понимания, который может быть адаптирован к разным формам рациональности и топосам внимания. Медиаязык в современной культуре принимает вид особого коммуникационного кода, открытого сознанию самых разных людей, вне зависимости от их социальных статусов, системы образования, природных наклонностей и т.д. В этом случае объединение кодов разных семиотических языков в современном медиатексте представляет собой в совокупности сложную структуру сохранения и передачи смысла, где создаются условия выстраивания более гибких соотношений форм эмоционального и логического интеллекта. Новые динамические гетерогенные инструментальные средства – мультимедиа, гипермедиа – служат для организации идей, опыта, знаний и эмоций человека на основе развитых интермедиальных отношений, которые отказывает любой знаковой системе в праве на доминирование. Это свойство является одним из возможных эффектов интерсемиотичности текстов.

Некоторые исследователи рассматривают медиа с позиций их внешнего влияния на сознание человека, где управляющий фактор остается ведущим. В этом случае коммуникация рассматривается не как обмен смысловыми единицами, а как знаковая констелляция, ориентированная на выполнение сигнальных и управляющих функций. Человек выступает лишь объектом, реагирующим на внешние сигналы всей гаммой чувств, переключаящим своё внимание с одного объекта на другой, но не успевающим проникнуться смыслом или достичь истины. В этом случае медиакommunikация воспринимается как процесс, который носит преимущественно механистический характер, а формируемая на её основе медиареальность выступает в своем агрессивном качестве. Она воспринимается как произвольное самодвижение знаков и форм, которое задает иллюзию взаимопонимания или обмена смыслами. В основании такого подхода лежит идея о том, что медиа является агентом иррационального.

Таким образом, манипулятивность как свойство медиареальности основывается на использовании внерациональных способов воздействия, объектом которых является подсознание потребителей медийных потоков. Манипулятивный характер современной социальной реальности заставляет по-новому переосмысливать классические философские вопросы истинности суждений, отражения реальности в текстах и возможности выстраивания на основе устойчивых интерпретаций повседневной коммуникации.

«Я» и «Другой» в условиях интеграции России в мировое сообщество

В настоящий момент процесс глобализации в мире объективен, и стоит не убегать от реальности, прикрывшись идеями антиглобализма, а воспринять ее как должное и искать свое место в сложившихся условиях. Интеграция в мировое сообщество – приоритетная задача нашего государства, определяемая этим процессом. Изоляция в конечном счете приведет лишь к деградации и упадку. Это вызвано многочисленными факторами, в том числе отсутствием культурной самобытности, производственной мощи и наличием огромного количества разнообразных территорий. С точки зрения экономики Россия является одним из самых экономически дискредитируемых государств в мире. Что касается территориальных особенностей, очевидно, что пока население страны не начнет осознавать себя частью мирового сообщества, нельзя говорить ни о какой интеграции. Как свидетельствует опыт всех успешных стран, главное условие международной интеграции – это внутренняя трансформация. Данная установка требует либерально направленного образа мысли, она ориентирована, в первую очередь, на элиты и молодежь. Но интеграция в мировое сообщество не должна превратиться в копирование чужих форм хозяйственной, политической и духовной жизни. Это одна из основных проблем данного исследования. Несмотря на укорененную в менталитете идею самобытности российского исторического пути и необходимость его оберегать, необходимо признать, что есть лишь несколько способов избежать гегемонии американских ценностей и законов: добиваться открытия новых горизонтов самостоятельного и устойчивого развития, то есть совершить качественный прорыв в области наукоемких и информационных технологий; принять статус партнера сформировавшегося и определившегося в условиях глобализации объединения, например, стран Европейского Союза. Проблема в том, что если первый путь идеален, то второй реален, а в подобной ситуации можно рассчитывать только на положение младшего партнера, чьи обязательства превышают права, что разрушительно для России в том ее виде, который она имеет в данный момент, и так же со временем приведет к полному и необратимому превращению ее в страну третьего мира, «банановую республику», с той лишь оговоркой, что даже бананы мы вынуждены будем перепродавать. Но необходимо помнить, что в ряде областей Россия является для Европы незаменимым партнером, поэтому только грамотное позиционирование себя в интернациональных отношениях позволит нам занять достойное место в глобальном обществе, при этом речь идет не только о политических элитах, но и о населении вообще.

На наш взгляд, благодаря мировым политическим событиям последних двух десятилетий, русские оказались в уникальных условиях – мы целиком приняли приоритетную мировую культуру в кратчайшие, по меркам таких процессов, сроки. Заплатить за это пришлось большой разницей в степени инкультурации различных индивидов, так как представители маргинальных

слоев общества воспринимали в первую очередь негативные стороны западной культуры, такие как массовость, потребление, показная клерикальность. Только относительно небольшая группа элит получила возможность пользования благами глобальной цивилизации, и это, как и всегда бывало, экономически обеспеченные люди, бывавшие за границей и способные трезво оценить степень применимости иностранной культуры к российским реалиям. Современная российская элита новая не столько по составу, сколько по ценностным установкам (очевидный индивидуализм, откровенный материализм). Внешне космополитичная, в сущности она все еще глубоко автохтонна. Возможности для интеграции нынешнего поколения постсоветской верхушки в мировую политико-экономическую элиту существуют, но они ограничены. Вместе с тем возможности следующих поколений существенно больше. Действительное сближение на уровне обществ, однако, потребует становления в России мощного среднего класса, который еще только находится в процессе формирования и не оказывает решающего влияния на внутреннюю и внешнюю политику страны. К середине двухтысячных эта грань в значительной мере стерлась, в том числе и в связи с популяризацией информационных технологий, что привело к тому, что многие люди увидели две различных стороны одной и той же культуры – стороны для элит и масс. Это сыграло немаловажную роль в формировании достаточно критического склада ума современного русского человека. Интерпретация ценностей с позиции идеологии отнюдь не новшество в политических механизмах, однако с позиции самоопределения субъекта в рамках целой нации – особый случай. Сложилась ситуация, когда два человека примерно равного социального положения и интеллектуального уровня оказались причастны к различным группам на основании той же самой интерпретации. Отличие этой демаркации от обыкновенной разницы во мнениях состоит в том, что это не оценочная деятельность ума, а форма социального бытия, обусловленная объективными причинами, то есть социальными фактами.

Проблема интерпретации социальных фактов имеет экзистенциальные следствия. Одной из главных составляющих русской духовной жизни является соборность, философская категория, в рамках которой отрицается индивидуальное счастье. С некоторыми допущениями возможно предположить, что концепция соборности и социальная концепция глобализации имеют определенные сходства. Возникает антиномия – глобальная западная культура провозглашает индивидуальную независимость, но ее достижение осуществляется только при высокой степени осознанной интеграции в социальные процессы, социализации. Идентификация индивида с той или иной социальной группой или общностью феноменологически выступает как ассимиляция им коллективного опыта и коллективной психологии этой группы¹. На уровне личностного бытия субъекта это выражается в отчуждении, когда «внешняя» сторона жизни превращается в необходимое зло, вынуждая человека

¹ Леонтьев Д.А. От социальных ценностей к личностным: социогенез и феноменология ценностной регуляции деятельности // Вестник Московского университета. Серия Психология. 1996. № 4. – С. 35-45.

актуализировать свою социальную жизнь в рамках актуальных ценностей. Такая позиция неизбежно приводит к осознанному разделению одних и тех же процессов по индивидуальным предпочтениям. К примеру, выражение гражданского самосознания в понимании представителей одной социальной группы принимает прямо противоположные формы. Необходимость проекции личного опыта на универсальные процессы порождается стремлением обеспечить свою безопасность, которая ставится под сомнение ощущением зависимости от этих процессов, отсутствием возможности повлиять на них. Социальная реальность глобализации поэтому носит стихийный характер. Наглядной иллюстрацией проблем сознания, возникающих при этом, являются многочисленные постапокалиптические произведения, если понимать их метафорически. Глобализация – это невидимый катаклизм, который вполне ощутим на уровне личностного бытия.

Теория социальной идентичности (СИТ) была сформулирована сравнительно недавно: в 70-е, 80-е годы. Ее основоположник, известный европейский психолог, профессор Бристольского университета (Англия) Анри Ташфел, еще в 1970-е годы представил в европейской психологии движение, которое отказалось от индивидуалистических крайностей американских психологов и более конкретно определило основные постулаты и принципы¹. Согласно данной теории, у человека есть стремление к отнесению себя к какой-то социальной категории. В объяснении формирования социальной идентичности прослеживается когнитивистская направленность теории. Категоризации, которые формируют основу нашего понимания воспринимаемого мира конструируются. Нельзя сказать, что каждый из нас непрерывно должен переоткрывать мир, просыпаясь каждое утро. Категории восприятия в большой степени даются нам через культуру, в которой мы родились. На широком уровне, формы и процессы и даже содержание воспринимаемого социального мира, структурируются и лимитируются доминирующими социальными представлениями вокруг нас. Знания этих социальных структур по-видимому приобретаются в раннем детстве, хотя также изменяются в течение жизни. Одной из основ базисной категоризации является установление различий между собой и другими. Приобретение данных различий – это ранняя и необходимая часть социализации. Чувство себя и знание, "кто я такой", способность "отражать" и осознавать себя – все это формируется в социальном взаимодействии. Самосознание индивида, находится под влиянием конкретных элементов определенной культуры, которые необходимо исследовать в динамике и перспективе. Идентичность – это основное понятие в СИТ.

Как известно, термин "идентичность" ввел З. Фрейд. Впоследствии идентичность изучали представители: психоанализа (Э. Эриксон), французской социально-психологической школы (С. Московичи); символического интеракционизма (Ю. Хабермас) и другие. «Любое движение к интеграции

¹ Тернер Дж.С., Оукс П.Дж., Хеслем С.А., Дэвид В. Социальная идентичность, самокатегоризация и группа // Иностранная психология. 1994. №2. С. 8-17.

неизбежно отражается на идентичности интегрируемой страны. Под идентичностью мы будем понимать не столько самобытность той или иной страны и ее народа (это больше относится к области культуры и антропологии), сколько место и роль этой страны среди других и связанные с этим представления. Идентичность тесно связана с государственностью и ее характером, равно как и с позиционированием государства в международной системе, амбициями его элит и самоощущением нации.»¹

Исходя из этого мы приходим к выводу, что социальное «Я» населения России увеличивается под влиянием глобализации. При этом понимание «Другого» институализируется, а в качестве него имеет место быть абстрактный «россиянин». Совокупность смыслов, рождаемых при попытке сохранить идентичность, составляет пространство, отделяющее реалистов от современных «утопистов», к которым принадлежит значительная часть населения нашей страны. К ним относятся прежде всего те, кто интерпретирует социальные факты как спонтанные события, события сами по себе, в то время как в условиях глобализации это уже готовая предложенная интерпретация.

¹ Тренин Д. Интеграция и идентичность. Россия как «новый Запад». – М.: Европа, 2006. – С. 56.

Пространство организации: философско-методологические основания

Среди множества трактовок понятия организации в гуманитарных науках, главенствующим на сегодняшний день остается рационалистическое понимание данного термина. Организация, в основном рассматривается как система, существующая для достижения какой-либо цели, или множества целей.

Для более четкого представления о данном понятии рассмотрим несколько наиболее характерных определений.

1. С точки зрения А.И. Пригожина, «организация создается как инструмент решения общественных задач, средство достижения целей... Организация есть целевая общность»¹.

2. Г.С. Поспелов, В.А. Ириков и А.Е. Курилов считают, что «любая организация создается для решения вполне определенной задачи, для выполнения конкретных функций и, таким образом, по своему назначению является целенаправленной»².

3. С.С. Фролов утверждает что «каждая организация имеет искусственную, созданную людьми природу» и представляет собой «социальную группу, ориентированную на достижение взаимосвязанных специфических целей и формирование высокоформализованных структур»³.

Как мы можем отметить, все эти определения отсылают нас к пониманию организации как особой структуры предназначенной для реализации какой-либо цели. Подобная точка зрения, имеющая социологическое происхождение, представляется нам неполной, потому что упоминание целеполагания недостаточно для описания данного объекта, и предназначено оно лишь для понимания искусственных форм организаций, то есть созданных для реализации каких либо функций. Учитывая то что, можно выделить и организации не подходящие под данные характеристики, например общины, нации, этносы, то возникает ряд методологических проблем с этим связанных.

Можно систематизировать ряд методологических проблем связанных с определением организации:

1. Дискуссионный момент о понимании цели жизнедеятельности организации. Существует точка зрения, согласно которой цель организации, или же миссия должна быть одна. М. Мескона, М. Альберта и Ф. Хедоури считают, что «основная общая цель организации – четко выраженная причина ее существования – обозначается как ее миссия. Цели вырабатываются для осуществления этой миссии»⁴. Другие считают, что организации, в частности, хозяйственные, имеют множество целей.

¹ Пригожин А.И. Методы развития организации. – М., 2003. – С. 16.

² Поспелов Г.С., Ириков В.А. Курилов А.Е. Процедуры и алгоритмы формирования комплексных программ. М., 1985. – С. 467.

³ Фролов С.С. Социология организаций. – М., 1994. – С. 231.

⁴ Мескона М., Альберта М., Хедоури Ф. Основы менеджмента. – М., 2005. – С. 57.

2. Следующим дискуссионным моментом в понимании организации является элемент власти или управления, т. е. кто устанавливает цели организации, администрация или трудовой коллектив?

3. Третий аспект проблемы определения организации, вопрос о внутренней противоречивости структуры целей и задач организации. В громоздких и сложных организациях цели подразделений организации подчас противоположны и во многом не совпадают.

4. Четвертый аспект проблемы связан с тем, что в некоторых случаях невозможно поставить долгосрочную цель перед организацией, что связано со спецификой взаимоотношения организации и внешней среды.

Еще античные философы обратили внимание на естественное происхождение полисов. Организмическая концепция Г.Спенсера также отстаивала идею естественности человеческой кооперации: «существует самопроизвольная кооперация, которая происходит непреднамеренно во время преследования целей частного характера; существует также сознательно установленная кооперация, предполагающая ясно признанные цели общественного интереса»¹. Подобного мнения придерживались также К. Поппер, А. Богданов, Ф. Хайек и другие ученые. Так, А.А. Богданов различал «стихийно создавшиеся организации» и «организации, устраиваемые сознательно»².

Недостаточная адекватность популярного представления об организации как специально сконструированной целенаправленной социальной системе, приводят к необходимости поиска других представлений. Так, Я. Зеленовский полагает, что главное в организации – ее целостность (а не целенаправленность), а сама организация – это «объект, состоящий из людей и технических средств, взаимодействующих ради успеха целого».³

Если рассматривать организацию как разновидность социальной общности, то, как отмечают исследователи, наиболее удобным это становится через использование понятия социальный институт. Организация, представляемая в качестве социального института, обладает рядом характеристик, такими как **функциональность, историческая обусловленность, нормативность, наличие систем контроля.**

Помимо организаций, возникших непреднамеренно, называемых в дальнейшем естественными, многие организации имеют смешанное (естественно-искусственное) происхождение, так как отчасти являются результатом непреднамеренной, а отчасти - преднамеренной деятельности людей. К классу естественно-искусственных организаций относится и современное общество, которое, по мнению авторитетного американского социолога Э. Гидденса, «это особого рода организация, представляющая

¹ Спенсер Г. Основание социологии. – М., 1998. – С. 45.

² См. Богданов А.А. Тектология: всеобщая организационная наука. – М., 1989. – С.58.

³ Зеленовский Я. Организация трудовых коллективов. Введение в теорию организации и управления.. – М., 2002. – С.79.

отчасти продукт «бессознательной эволюции», а отчасти результат «сознательного плана»¹

В то же самое время если попытаться выделить системные черты организации, то мы приходим к такому набору характеристик как целостность, иерархичность, многоуровневость, взаимная связь «система- среда», дополняемая в синергетическом контексте, свойствами нелинейности, открытости, неравновесности.

Таким образом, мы мыслим организацию как общность, наделенную системными свойствами социального института.

Однако, к трактовке понятия организация существуют различные толкования:

1) Организация понимается как процесс, направленный на выработку новых норм, налаживание устойчивых связей, координацию усилий социальных агентов.

2) Организация понимается как нечто тождественное понятию организованность и обозначает наличие структуры.

3) Организация понимается как социальный институт выполняющий определенные функции.

В следующей части работы мы должны проанализировать основные концепции и подходы, которые легли в основу понимания природы современных организаций.

Основу для современного понимания теории социальных систем и современных заложил Т. Парсонс, опираясь в своих научных построениях на общую теорию систем Л. Берталанфи. В данном контексте организация представлялась как частный случай социальной системы, существующий по аналогу с системами естественными. В современности системный подход часто подвергается критике именно за метафизичность, поскольку прямые аналогии с естественными системами кажутся современным исследователям несостоятельными.

В области методологии в отношении организаций можно выделить три тенденции, как отмечает В. Щербина:

1. Первая – вытеснение нормативистских моделей организации ситуационными, интерес к которым просматривается с середины 80-х.

2. Вторая – обращение не только к естественнонаучным (детерминистским) моделям, но и к различным версиям антропоморфных, антропоцентрических и деятельностных моделей организаций. Последние описывают организацию как совокупный субъект решения, как динамичную, самопрограммируемую, самообучающуюся, способную к изменению своей природы искусственную социальную систему, главной чертой которой является способность к свободному выбору своего будущего.

3. Третья тенденция - поворот исследователей (начиная с 90-х гг.) к современным моделям организации как открытой системе и различным версиям инвайронментального подхода к анализу организаций, позволяющим

¹ Гидденс Э. Модерн и самоидентичность. – М., 2003. – С.45.

лучше понять взаимоотношение организации с динамичной внешней средой. В связи с этим целесообразно указать новые направления в отечественной социологии организаций, проявившие себя в 90-е гг.¹.

Из основных социально-философских подходов к проблеме организации, на наш взгляд могут быть использованы **структурно функциональный** и **конструктивистский** подходы.

С позиции первого само возникновение и существование любой организации обусловлено функциональной необходимостью. Организация понимается как институциональный ответ на социальную потребность, которая в свою очередь определяет сферу деятельности, границы, детерминирует тип структуры, закономерности развития и изменения. Наличие или отсутствие социальной потребности является предпосылкой жизни и смерти организаций, т. е. её временного континуума.

Потребность, проявляется как фактор поддержания равновесия системы «организация – среда». Потребности социальных групп во внешней среде характеризуются массовостью, относительной устойчивостью во времени и пространстве, взаимной сопряженностью.

В связи с этим можно предложить типологизацию организаций на основе «родов» потребностей социальных групп, и она будет выглядеть следующим образом:

- 1) Организации, участвующие в производстве, распределении товаров, услуг, информации.
- 2) Организации, обеспечивающие нормальную жизнедеятельность социальных субъектов.
- 3) Организации, обеспечивающие коммуникацию.
- 4) Организации, отвечающие за процессы воспитания и саморазвития.
- 5) Организации, обеспечивающие безопасность.

Данная классификация не является полной и может быть дополнена. Важно понять, что на организационном уровне социальная потребность трансформируется в миссию, цели и задачи организации, соответственно это выражается и в нормативной структуре организации.

Также необходимо поставить вопрос о пространственных границах организаций в символическом воплощении, следуя терминологии П. Бурдые. Здесь мы должны 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»² 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 Н.И. Лапину организация – гетерогенная система, состоящая из вещных (предметы, механизмы) и

¹ Щербина В. Социология организаций: школы, направления и тенденции развития // Социология в России. – М., 2005. – С. 43

² Лапин Н. И. Теория и практика социального планирования. – М., 1975. – С. 28.

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 Н.И. 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 Н.И. 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».¹ 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 происходит деятельность организации, осуществляется прием в организацию и выход из 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.

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 организации 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.

¹ Там же. – С. 31.

² См. Кудашкин Д.М. Общая теория социальных организаций. – М. Юнити, 2000.

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.

Понятие революции в философии К.Маркса

Одной из основных характеристик общества как динамичной системы является постоянное развитие, событийное оформление которого изучает историческая наука. Стремление к изменению, реформированию структуры социума не чуждо современности, о чем свидетельствует волна революционных демонстраций в арабском мире, вызванная качественными противоречиями в общественной жизни.

Актуальность революционной формы преобразования социальной действительности, выраженной в насильственном характере «арабской весны», свержении действующих правительств в Тунисе, Египте и Ливии и жажде коренных общественно-политических перемен, заставляют обратиться к осмыслению феномена революции Карлом Марксом (1818-1883) – крупнейшим теоретиком диалектического материализма, чья концепция революции имеет строгий и законченный вид.

Целью работы является систематизация взглядов К.Маркса относительно феномена революции для дальнейшего изучения представлений о революции, влияния концепции К.Маркса на них и исследования адекватности идей К.Маркса современной социальной действительности.

Марксистское осмысление феномена революции исходит из понимания К.Марксом истории – концепции исторического материализма. Общественно-исторический процесс представляет собой объективную совокупность стадий – общественно-экономических формаций, которые последовательно проходит человечество в своем развитии. Данная модель истории является спиралевидной и предполагает прогресс в развитии. Критерием прогрессивного развития у К.Маркса являются развивающиеся экономические отношения, «поскольку общественные отношения составляют фундамент всякой общественно-экономической формации... то критерий прогресса нужно искать, прежде всего, ... в сфере производства»¹.

Революция в данной концепции играет роль механизма перехода от одной общественно-экономической формации к другой: «На известной ступени своего развития материальные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, ... внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции»². Несоответствие типа производительных сил и формы производственных отношений порождает противоречие, которое необходимо находит свое разрешение в кульминации классовой борьбы – революции. Таким образом, движущими силами революции в концепции К.Маркса выступают классы – исторические категории, связанные с этапами развития производства. Классы

¹ Основы марксистско-ленинской философии. – М., 1979. – С. 403.

² Маркс К. К критике политической экономии. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.13. – С.7.

появляются в результате разделения труда, поэтому классовая борьба «ведется, в конечном счете, из-за освобождения экономического»¹, поскольку имеет в своей основе экономические факторы производства и обмена.

Под классами К.Маркс понимает социальные группы, находящиеся в неравном положении по отношению к средствам производства и ведут между собой борьбу, которая обуславливает развитие истории: «Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов»².

Каждая стадия исторического развития – общественно-экономическая формация – характеризуется антагонистической парой классов угнетающих и угнетенных. Противостоящих групп нет только в первобытном обществе, поскольку в нем существует коллективная собственность на средства производства.

Одним из основных признаков революционного класса Маркс выделяет его оппозиционность другим классам: «Отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса»³. Идентификация социальной группы себя как класса и осознание собственных классовых интересов, т.е. появление классового самосознания, является другим важнейшим признаком класса. Маркс обосновывает этот тезис тем, что парцеллярные крестьяне, которые живут в одинаковых условиях, не вступают в различные отношения и не осознают себя отдельной общностью со своими интересами. Каждая крестьянская семья живет в собственном замкнутом мире, их деятельность не тронута разделением труда, «тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, - они не образуют класса. Они поэтому неспособны защищать свои классовые интересы от своего собственного имени... Они не могут представлять себя»⁴.

Воплощением классового самосознания является политическая партия, основанная на противопоставлении себя другим: «В своей борьбе против объединенной власти имущих классов рабочий класс может действовать как класс, только организовавшись в особую политическую партию, противостоящую всем старым партиям, созданным имущими классами»⁵.

Борьба между классами является, по сути, борьбой отмирающих производственных отношений и развивающихся производительных сил. Один

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.21. – С.309-310.

² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.4. – С. 424.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.3. – С.54

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Избранные произведения. Т.1. М., 1961. – С.507.

⁵ Маркс К. Энгельс Ф. Резолюции общего конгресса, состоявшегося в Гааге // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.18. – С.143.

класс на определенном историческом этапе воплощает отжившие производственные отношения, другой – развивающиеся производительные силы. Каждый класс на разных стадиях развития общественно-экономической формации проходит обе эти формы.

Таким образом, под революцией понимается качественное преобразование базиса общества, которое влечет за собой изменение надстройки. В этом смысле К.Маркс различает социальную и политическую революции: «Каждая революция разрушает старое общество, и постольку она социальна. Каждая революция низвергает старую власть, и постольку она имеет политический характер»¹. Социальная революция предполагает смену общественно-экономической формации, переход к новой стадии истории, то есть коренное изменение в соотношении производительных сил и производственных отношений. Политическая революция преследует более узкие цели: ее результатом становится смена власти. Поэтому социальная революция имеет большую объективную значимость и может включать в себя политическую революцию; она не зависит от воли руководителей или даже классов, а является необходимым следствием обстоятельств, исторического процесса: «Слыхал ли кто когда-нибудь, чтобы великие импровизаторы были также великим поэтами? В политике дело обстоит так же, как в поэзии. Революции никогда не делаются по приказу»².

Разрушительный потенциал является одной из основных характеристик социальной революции. Эксплуатируемый, подвергавшийся насилию класс может прекратить свое угнетенное состояние только насильственными методами: «Один акт насилия может быть искоренен только другим таким же актом»³. Насилие выступает инструментом радикального разрыва с прошлыми общественно-политическими формами и устоями, оно словно «расчищает» поверхность, на которой будет развиваться новая общественно-экономическая формация: «Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым»⁴.

Реализовавшаяся социальная революция, то есть та, которая привела к смене общественно-экономической формации, является значимой не только для того общества, в котором она произошла, но и для всего человечества, ибо она знаменует собой ключевой для мира этап истории и отражает ее объективные требования: «Революции 1648 и 1789 годов не были английской и французской революциями; это были революции европейского масштаба. Они представляли не победу определенного класса общества над старым политическим строем; они провозглашали политический строй нового европейского общества. ... Победа буржуазии означала тогда победу нового общественного строя, победу буржуазной собственности над феодальной. Эти революции выражали в

¹ Маркс К. Критические заметки к статье «Пруссак» // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.1. – С. 448.

² Маркс К. Миланское восстание // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.8. – С. 551.

³ Маркс К. Процесс против рейнского окружного комитета демократов // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.6. – С.255.

⁴ Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.23. – С.761.

гораздо большей степени потребности всего тогдашнего мира, чем потребности тех частей мира, где они происходили, т. е. Англии и Франции»¹.

Революции представляются К.Марксу позитивной характеристикой объективного развития общества, «локомотивами истории»², поскольку они являются механизмами воплощения прогресса истории на пути к идеальному бесклассовому обществу - коммунистическому. Переход к этой последней общественно-экономической формации должен быть осуществлен посредством пролетарской революции, которая есть «самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности»³; эта революция устраняет труд и собственность, уничтожает господство классов и сами эти классы.

Особенность коммунистической революции заключается в том, что она произойдет политическим путем, то есть власть будет захвачена революционной партией, которая в итоге приведет к отмиранию государства, и в том, что пролетарская/коммунистическая революция будет носить глобальный перманентный характер: «...наши интересы и наши задачи заключаются в том, чтобы сделать революцию непрерывной до тех пор, пока все более или менее имущие классы не будут устранены от господства, пока пролетариат не завоюет государственной власти, пока ассоциация пролетариев не только в одной стране, но и во всех господствующих странах мира не разовьется настолько, что конкуренция между пролетариями в этих странах прекратится и что, по крайней мере, решающие производительные силы будут сконцентрированы в руках пролетариев. Для нас речь идет не об изменении частной собственности, а об ее уничтожении, не о затушевывании классовых противоречий, а об уничтожении классов, не об улучшении существующего общества, а об основании нового общества»⁴.

Таким образом, марксистское понимание революции гармонично сочетается со всей философской системой К.Маркса, однако марксистская рефлексия революционных процессов в современном мире, по мнению автора, затруднительна, ибо она основана на классовом подходе.

Современная социальная действительность характеризуется сложной структурой, в которой строгое классовое деление невозможно. Это обусловлено развитием социально-экономических отношений. На сегодняшний день работник и работодатель (собственник) могут находиться в партнерских, а не в антагонистических отношениях. Подобный тезис можно обосновать наличием акционерных обществ, которые дают право работникам принимать участие в управлении процессом производства, поскольку работник одновременно является и совладельцем средств производства. Следовательно, обнаруживается недостаток марксистской классовой концепции, так как согласно Марксу

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Буржуазия и контрреволюция // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.6. – С.115.

² Маркс К. Классовая борьба во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.7. – С.86.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.4. – С.446.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Обращение Центрального комитета к Союзу коммунистов // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М., 1955. Т.7. – С.261.

принадлежность к классу определяется отношением к средствам производства. Из этого можно сделать вывод, что современные работники занимают срединное положение между классами капиталистической формации: они одновременно являются и рабочими, и собственниками. Обладая капиталистической собственностью, работник уже не заинтересован в революции.

Социальные институты в условиях современного мира

Человеческому обществу необходимо для существования и жизни закрепить некоторые виды социальных отношений, сделать их обязательными для членов определенного общества или определенной социальной группы. Это закрепление отношений осуществляется в создании жестко закрепленной системы ролей и статусов, санкций, предписывающих индивидам правила поведения в социальных отношениях. Системы ролей, статусов и санкций создаются в виде социальных институтов, которые представляют собой наиболее сложные и важные для общества виды социальных связей.

В социологию термин «институт» пришел из юриспруденции, где он употреблялся для обозначения совокупности норм, регулирующих правовые отношения: институт собственности, наследования, брака. Термин «социальный институт» употребляется в самых разнообразных значениях. Первым этот термин ввел Торстейн Веблен, считавший, социальный институт совокупностью общественных обычаев, передаваемых из поколения в поколение. Например, с точки зрения Т. Парсонса социальные институты являются образцами стандартизированных ожиданий, которые управляют поведением индивидов и социальными отношениями.

Ч. Миллс выделял в современном обществе пять институциональных порядков, фактически подразумевая под этим главные институты: экономические, политические, семейные, военный институт, религиозные.¹ Эти институты принято считать главными и образующими основу всего общества.

Необходимо отметить, что одной из самых важных и главных функций социальных институтов является удовлетворение важнейших жизненных потребностей общества, т.е. того, без чего общество не может существовать как таковое. Эта функция присуща всем институтам и является универсальной. Наравне с этой функцией, существуют еще специфические функции. Эти функции присущи одним институтам и не свойственны другим. Например, установление порядка в обществе (государство).

В традиционном обществе социокультурная регуляция основана на традициях. Поведение индивидов строго контролируется обычаями и нормами традиционного поведения, устоявшимися социальными институтами, самыми важными из которых являются семья, община. Отвергаются и не принимаются попытки любых социальных преобразований, нововведений. Так же в характеристику этого общества входит приоритет родственных связей, групповая солидарность, приписанный социальный статус и ограниченная социальная мобильность.

Стоит сказать, что современные общества отличаются сложной системой социального управления (выделением института управления, специальных

¹ Кравченко А. И. Социологическое воображение Р. Миллса. – М., 2001. – С. 78.

органов управления: политического, хозяйственного, территориального и самоуправления).

Таким образом, любая устоявшаяся система социальных отношений - это одновременно и устоявшаяся система взглядов, которые данная система воплощает в реальности. Если устоявшиеся взгляды на окружающий мир подвергаются сомнению, под угрозой оказывается и сам социальный порядок. Так Т. Парсонс акцентирует внимание на культуре, в которой видел фундамент стабильности социального порядка. С его точки зрения, "структура социальных систем, в общем, состоит из институционализированных стандартов нормативной культуры"¹.

Социальные институты современного общества переживают значительные изменения, по сравнению с представлениями о социальных институтах в традиционном обществе. Так например, на протяжении своей эволюции семья представляла собой основной институт, отвечающий за воспроизводство общества в культурном и биологическом плане. Ни мужчина, ни женщина не мыслили себя без семьи. Базовым составляющим элементом нерушимости семьи являлся фундамент религиозных верований, святость традиций, а так же социально-экономический фундамент. В современном обществе семья подвергается трансформации как и вся социальная структура.

В конце XX века можно говорить о трансформации социальных институтов в современном мире. В глобализирующемся мире происходят изменения почти всех сфер деятельности людей: научно-технический прогресс развивается очень быстро, а вместе с ним и новейшие средства коммуникации, в общественном сознании происходит своего рода «перестройка», происходит изменение ценностей у приоритетов у людей, изменяются функции социальных институтов и их главное назначение. Под влиянием всего этого институты современного общества становятся нестабильными и не всегда воспроизводят свои функции.

Можно отметить, что культурный кризис проявляется в непрочности современных семей, в нежелании многих людей вступать в брак и в высоком уровне разводов. Его можно назвать кризисом легитимации или узаконивания института семьи. У современной молодежи происходит доминирование ценностей потребления и самореализации, личной свободы, индивидуализация жизни, которые влекут за собой нежелание людей взваливать на себя лишние обязательства, ответственность, ограничивать собственные желания и интересы.

Кризис института семьи начался еще в эпоху становления современного, индустриального общества. Главным требованием индустриального, городского общества от индивида была мобильность. Изменялась не только форма, но также изменялись и функции семьи. В индустриальном обществе семья перестала быть производящей экономической единицей. Она почти утратила свою важнейшую функцию передачи социального статуса. Так же существенно ограничили и её социализирующие функции. Именно эта потеря

¹ Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. – М., 1998. – С. 270.

семьей многих её важных функций и способствовала ослаблению ее позиций в обществе, переоценке семейных ценностей. Возникла потребность в новом смысловом обосновании этого института. В современное нам время прочность семьи стала зависеть лишь от субъективных предпочтений, желания или нежелания супругов "быть вместе".

Духовные ценности и жизненные ориентиры человека формируются в семье и обществе, в котором он живет. Большинство современных ценностей навязывается молодежи СМИ, которые зачастую оказываются ложными, но человек воспринимает их неосознанно, он не всегда сам может понять почему предпочтение отдает тем или иным ценностям. Например, они пропагандируют, что человек должен любым путем добиваться успеха, не редко переступая через мораль и нравственность. Но все это преподносится в позитивном свете. Одним из ценностных ориентиров современной молодежи является подражание своим телевизионным кумирам. В современном обществе утрачиваются такие ценности как мораль, нравственность, доброта, справедливость, свобода. На их место приходят материальное благополучие, достижение успеха любыми путями, эгоизм.

Так же возникает кризис образования. Следствие такого кризиса – перекладывание функций одного института на другие институты. Например, в середине 80-х в стране наметился кризис средней школы, она стала плохо готовить выпускников к вузу, сразу же появились репетиторы, так называемый институт посредников. Для получения высшего образования, молодым людям приходится преодолевать один из барьеров – либо пытаться поступать на бюджетную форму обучения, где выделяется небольшое количество мест, преодолев при этом огромный конкурс, либо учиться на коммерческой основе, за большую оплату обучения, которая не всем может быть доступна. Для преодоления высокого конкурса нужны обширные знания и хорошая подготовка, которые зачастую неспособна дать обычная средняя школа. Платное обучение становится недоступным для многих, потому что родители учеников оказываются неподготовленными к такому требованию жизни, они просто не способны накопить достаточно средств для обучения в силу своего образа жизни. Образование в современном мире выступает как фактор воспроизводства социально-профессиональной структуры общества.

Кризис проявляется и в том, что социальные институты не редко вступают в противоречие между собой. Например, институт образования и армии. За время службы в армии знания, полученные в школе забываются. Происходит переоценка ценностей, что может сподвигнуть к потере интереса и мотивации к учебе. Чем больше разрыв между школой и вузом, тем глубже и хуже становится кризис. Об этом пишет известный социолог А. Кравченко в своих учебных пособиях.

В современной общественной жизни большое значение приобретает кризис института политической власти. В современной политической ситуации действия правительства и политиков сказываются на жизни большей массы населения. Э. Гидденс в своей книге пишет: «В традиционных обществах перемены в политической жизни затрагивали только элиту. Одна династия

сменяла другую, но для большинства населения это мало что значило, его жизнь оставалась почти неизменной. В современной политической системе сложилось совершенно иное положение, когда действия политических лидеров и правительственных чиновников постоянно сказываются на жизни самых широких масс. Решения политиков, как во внутренних, так и во внешних делах, стимулируют и направляют перемены в социальной жизни гораздо сильнее, чем раньше.»¹

В данный момент почти все социальные институты переживают изменение в своей структуре, сфере своего функционирования и нового становления. Изменение всех институтов не должно проводиться радикально, так же должны учитываться и традиции общества, мы не должны отказываться от них совсем. Становление и развитие современных институтов, не отстающих от современных тенденций, и есть главная цель современного общества. Оно видоизменяет и подстраивает институты под себя и свои потребности. Именно скорейшее становление и развитие институтов позволит выйти из институционального кризиса и возобновить их нормальное функционирование в обществе.

³ Гидденс Э. Социология. – М., 1994. – С. 452.

Трансформация социального сквозь призму глобализационных процессов современности

Современное общество претерпевает значительные изменения, затрагивающие как ценностное и институциональное, так и личностное измерения социального бытия. При этом трансформациям подвергаются не только формы организации общественной жизни, но и сами ее основы, точнее говоря, «происходит исчезновение старого порядка, закат его сакральности, и появляется возможность творения людьми нового порядка»¹, отличительной чертой которого является глобальность.

Исследователи современного общества, по-разному толкующие феномен глобализации, сходятся во мнении, что именно этот процесс должен быть признан направляющим вектором социального развития современности: «Уникальность современного миропорядка состоит в том, что в исторический процесс вовлечены все нации и цивилизации, прогресс каждой из них находится в зависимости от прогресса всех других»². Это раскрывает новые возможности для всех участников исторического процесса, но и налагает на каждого из них определенные обязательства и некоторую меру ответственности. Перед человечеством появляется новая задача – научиться жить сообща, распределяя ресурсы планеты, которые не могут по праву принадлежать какому-либо отдельно взятому государству, и риски, порождаемые их нерациональным использованием.

Безусловно, слишком утопичным было бы связывать с новым социальным порядком надежды на создание «справедливого» общества равных возможностей. Каждое государство входит в сферу глобальной политики с неким стартовым капиталом, и речь идет не столько о капитале экономическом, сколько о капитале в самом широком смысле слова, включающим в себя международное признание, престиж, рычаги влияния на мировую общественность, научно-технологический и военно-промышленный потенциал. Очевидно, что при изначально различных ресурсах, которыми располагают страны, к примеру, европейского континента и «третьего мира», их вхождение в глобальное сообщество на равных правах невозможно. Эта ситуация, безусловно, вызывает недовольство у тех, кто оказывается в числе аутсайдеров исторического процесса, и чье положение закрепляется и усугубляется глобализацией, делающей более явными различия. Однако любые попытки сопротивления новому порядку изначально обречены на неудачу по той причине, что глобализация – это процесс закономерный, развивающийся постепенно. Его истоки уводят нас еще в архаическую эпоху. Зарождение глобализации связывают с осевым временем, когда наступает осознание множественности существующих цивилизаций и культур, слагающих единое

¹ Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса. – М.: ИФРАН, 2010. – С. 72.

² Там же. – С. 41.

человечество, вторую стадию традиционно возводят к Новому времени, моменту создания единого мирового рынка, а третью – к последней четверти прошлого столетия, началу установления тесных экономических, политических и культурных взаимодействий между государствами. Как мы видим, глобализующие тенденции имеют очень давнюю историю, и в современную эпоху происходит лишь ускорение центростремительных сил исторического процесса, но не изменение его направления.

Можно сказать, глобализация объективна в силу самопроизвольности своего возникновения, что, однако, нисколько не исключает возможности управления ею. Глобальные процессы направлены на создание единого социального пространства, объединяющего все существующие цивилизации и культуры на экономической основе слияния хозяйств отдельных государств, а то, кому какая позиция в этом пространстве достанется, определяется расстановкой политических сил на мировой арене.

Вестернизация американского типа – это всего лишь актуальная на сегодняшний день модель развития глобализации, но не ее сущностная черта¹. Качественно новым для современного общества является не культивация и навязывание западных ценностей, не попытка закрепить социальное неравенство на межгосударственном уровне и не стремление экономических акторов к захвату власти, а принципиальное изменение политического ландшафта. Однако, как отмечает У. Бек, нельзя преувеличивать скорость глобализационных процессов, становление нового миропорядка еще только начинается. Несмотря на то, что старые институты уже утратили свою эффективность, они продолжают функционировать, а новые, более приспособленные к реалиям современного мира, еще не приняты сообществом. В глобальной политике, которую У. Бек образно называет метаигрой, на сегодняшний день принимают участие три игрока: теряющие регулируемую функцию национальные государства, приобретающий все большее влияние глобальный капитал и становящееся глобальное гражданское общество. Главным правилом сосуществования в глобальном социальном пространстве становится изменение национальной и интернациональной точек зрения, страдающих ограниченностью, на космополитическую, расширяющие горизонты восприятия общественного порядка. Важно отметить, что в результате глобализации «возникло новое пространство и новые рамки действия: политика *вышла за пределы государств и границ*»², и для ее описания неприемлемы привычные социально-философские категории.

В этом транснациональном пространстве разворачивается жесткая борьба за власть, в которой в настоящий момент лидирующие позиции занимают экономические акторы. Остальные участники политического процесса пытаются заполучить роль главного оппонента капитала: государства ограничивают его экспансию, управляя финансовыми потоками, а неправительственные организации оказывают влияние на общественное

¹ Там же. – С. 108-118.

² Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. – М.: Прогресс-Традиция; Издательский дом «Территория будущего», 2007. – С. 22.

мнение, заставляя потребителя отказываться от тех или иных товаров и услуг. В этой политической игре глобальное гражданское общество составляет серьезную конкуренцию государствам. Его *власть непотребления* оказывается намного эффективнее *власти насилия*, подкрепленной военной мощью, и во многом соизмеримой с *властью неинвестирования*, которой обладают транснациональные корпорации. От соотношения, которое установится в глобальном мире между тремя названными акторами исторического процесса, зависит картина будущего человечества. Однако сценарий, при котором равновесное состояние так и не будет достигнуто, также можно рассматривать как вариант дальнейшего развития глобальной политики.

Не углубляясь в анализ множественных проектов, по которым может развиваться глобализация, отметим те необратимые изменения, которые она уже привнесла в структуру общественного бытия. В характеристике социального, понимаемого как «пространство взаимного отношения, взаимного присутствия, взаимности»¹, на первый план выходит такое качество, как глобальность. Глобальным становится взаимодействие индивидов и социальных общностей, глобальной оказывается коммуникация, в которой, согласно концепции коммуникативной социальности, рождается социальное, и само социальное пространство мы также определяем как глобальное – словом, социальное фактически отождествляется с глобальным. Подробнее эта принципиальная трансформация, затрагивающая глубинные основы общественного бытия, может быть раскрыта с нескольких позиций.

Если рассматривать общество как структуру, состоящую из различных сфер его жизнедеятельности (экономики, политики, культуры), а социальное как включающее в себя в качестве структурных элементов экономическое, политическое, культурное, то влияние глобализации на социальное можно рассмотреть через анализ изменения соотношения между его структурными элементами. Как мы видели на примере борьбы за лидерство на мировой арене, развернувшейся между государствами, транснациональными корпорациями и гражданским обществом, специфика сегодняшней ситуации заключается в том, что разные структурные элементы социального взаимопроникают друг в друга и стремятся подменить собой социальное как таковое. Особенно ярко выражена эта тенденция в сфере политики и экономики. Экономическое поглощает социальное всякий раз, когда происходит распространение логики капиталистических отношений на иные сферы жизнедеятельности общества. Политическое вторгается в его границы в случае, если осуществляется переход от понимания социального как пространства взаимодействий между индивидами и социальными общностями к сведению его к сфере властного регулирования. Но при этом социальное не растворяется и должно быть рассмотрено как нечто, заполняющее «собой все поры человеческого существования»², принципиально не сводимое ни к одному из своих структурных элементов, но в эпоху глобализации обладающее качеством

¹ Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. – М.: Российская полит. энциклопедия, 2009. – С. 48.

² См.: Ашкерова А. По справедливости: эссе о партийности бытия. – М.: Издательство «Европа», 2008. – С. 61.

потенциальной тождественности с каждой из них, являющееся одним из выражений его тотальности.

Если рассматривать общество сквозь сеть его топологических и хронологических характеристик, то главным изменением, явившимся результатом глобализации можно считать трансформацию пространственно-временного континуума социальности. Расширение социального пространства (до глобального) сопровождается изменением модусов социального времени. Современные средства коммуникации предоставляют возможность в краткий срок преодолеть любые расстояния, что создает благоприятные условия для создания социальных связей, количество которых постоянно преумножается. Но, несмотря на кажущееся единство социального пространства и уплотнение социального времени, в глобальную эпоху (и в этом заключается один из ее парадоксов) следует говорить о множественности социальных миров, как реально существующих, так и потенциально возможных. Дело в том, что социальное пространство и социальное время глобальной эпохи неоднородны и многомерны. Их неоднородность проявляется в том, что часть государств живет уже в новой эпохе, а для другой части доступ в нее закрыт. Так, в едином на первый взгляд социальном пространстве сосуществуют пространства различных социальных времен. В современную эпоху, когда западный человек переходит от механизации и автоматизации промышленного производства к широкому применению высоких технологий в бытовой повседневной жизни, для населения большинства азиатских стран до сих пор остается неразрешенной проблема голода и перенаселения, а в тропических лесах еще существуют народы, находящиеся, как полагает Ф. Джеймисон, на стадии примитивного коммунизма, а, по сути, в состоянии первобытного общества. Неоднородность пространства и времени частично является и причиной их многомерности, выражающейся в плюрализации различных социальных порядков. Глобальный миропорядок не отменяет значимости порядков локальных, а локальные нормативные порядки не исключают существования порядков маргинальных.

Изменения, затрагивающие пространственно-временные характеристики общественного бытия, приводят к зарождению новых форм социальности, появляющихся как раз в результате несоизмеримости социальных пространств и социальных времен современности. Виртуальная реальность становится возможной благодаря этому дисбалансу. Процессы виртуализации социального, напрямую связанные с глобализацией, выражаются не только в увеличении роли Интернета в общественной жизни, появлении в Сети новых социальных феноменов, таких как электронные магазины, электронные банки и даже электронные правительства, но, прежде всего, в виртуализации повседневной социальной жизни: «... информационная среда общества становится виртуальной реальностью, в которой продуцируются смыслы по специфическим для этой реальности основаниям. Информационная среда становится посредником между человеком и предметным миром»¹. В этой

¹ Барышков В.П. Аксиология личностного бытия. – М.: Логос, 2005. – С. 71.

среде начинают создаваться образы и имиджи, не имеющие значения за ее пределами. Именно эта среда является благоприятной почвой для создания симулякров, воспроизводящих смыслы тех или иных феноменов социальности, которые начинают существовать независимо от реальных носителей. Тотальная симуляция способствует созиданию так называемой псевдосоциальности, подменяющей собой социальную реальность.

Одной из черт этой псевдосоциальности является эфемерность, зарождающихся в ней явлений и социальных связей. В современном обществе доминирующим является «проектное» отношение к действительности. Растущая мобильность, являющаяся одновременно качеством личности и социальной среды, заставляют рассматривать общественную жизнь не как единое целое, а как совокупность проектов. Недолговечные социальные проекты реализуются и на индивидуальном, и на общественном уровне: «... в современном обществе преобладают гибкие социальные организации, способные к самоорганизации и свободно адаптирующиеся к условиям среды»¹. В личностном плане это проявляется в виде стремления к постоянному поиску нового. Современный человек не нацелен на достижение стабильности, это выражается в том, что среди молодых семей часты случаи развода, а смена места работы становится чрезвычайно легким шагом. Жизнь человека тоже становится чередой проектов. В свете изменчивой социальности по-особому воспринимается бытие человека и общества. Так изменения в социальной среде приводят к изменению человеческой личности.

Подводя итог сказанному выше, можно отметить, что глобализация приводит к необратимым трансформациям социального. Без осмысления значения и специфики этих изменений невозможно адекватное понимание процессов, происходящих в современном мире, и в этом смысле обращение к социальной онтологии является неотъемлемой частью социально-философского дискурса. Трансформация начал социального в эпоху глобализации, прежде всего, выражается в расширении поля значений, которыми наделяется социальное, и в изменении пространственного понимания границ социального. Метаморфозы общественного бытия во многом связаны с изменением социального пространства и социального времени. Рассмотрение начал социального сквозь призму этих процессов раскрывает новые горизонты в понимании природы социального.

¹ Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса. – М.: ИФРАН, 2010. – С. 197.

Ценностные основания коммуникационных рисков в горизонтах новоевропейской цивилизации

В XXI веке происходит мощный прогресс в области информационных технологий. Коммуникация получает новый виток развития, связанный с совершенствованием каналов передачи информации, использованием инновационных языков информационного обмена. Становится очевидным зарождение нового вида риска – коммуникационного. 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. В связи с этим формируются новые ценности в обществе, где риск становится нормой общественного бытия.

Чаще всего под цивилизациями обычно понимаются устойчивые социально-культурные общности, существующие в определенное время и в определенной части ойкумены. Термин «цивилизация» весьма многозначен и потребляется в различных контекстах, существует множество определений цивилизации. С одной стороны, цивилизация – это некая «вещь в себе», это человек, взятый в его связи с другими человеком и объединенный с ним общим пространством и временем, общим делом и духом. С другой стороны, можно обозначить, что цивилизация – это большое сообщество (чаще всего суперэтнос), единое понимание ценностей. Под ценностями в данном определении следует понимать не просто утвердившиеся в обществе представления о Добре, Истине и Красоте, а прежде всего оценки, соотнесенные с различными видами человеческой деятельности. Здесь важным становится то, как человек относится к труду, быту, политике и образованию, научной и культурной жизни, какие приоритеты он выстраивает в своей жизнедеятельности. Мир воспринимается человеком на основе его практического измерения, через те интересы, цели, потребности и смыслы, которые он обнаруживает в формах своей активности. Цивилизационные миры различаются тем, какие формы человеческой активности они видят приоритетными. Основы любой цивилизации закладываются людьми, тем, как они выстраивают коммуникативные связи друг с другом, находят общий язык и диалог для гармоничного существования. Следовательно, ценности – это стержень любой цивилизации, ими задается направление развития, характерное содержание и интенсивность общественных преобразований.

Главной особенностью новоевропейской цивилизации становится ориентация на инновации и прогресс, культ успеха, профессионализма и потребительства, стандартизация содержания, развлекательность, развитие массовой культуры, порожденной научно-технической революцией, урбанизацией, разрушением локальных общностей и размыванием социальных и территориальных границ. Новоевропейская цивилизация представила технический прогресс своей главной стратегией и распространила его на весь

мир в процессе современной глобализации и информатизации общества. В этих горизонтах техника – это технические средства, к которым человек должен подстраиваться в процессе их использования в целях совершенствования своей жизни. Техника всегда чревата неожиданным, непредсказуемым, спонтанным и непоправимым, а также несет в себе нарастающий момент риска. «Невероятное усложнение технологических, экономических и социальных систем в процессе их постоянного усовершенствования, достраивания и надстраивания постепенно приводит к тому, что эти системы становятся непостижимыми для самих их создателей и неподдающимися контролю с их стороны»¹. Особенно данная ситуация становится острой в связи с созданием мощных коммуникационных технологий, сети Интернет и СМИ. Общество постепенно становится открытым и территориальные границы смываются. Именно этим объясняется множество так называемых техногенных глобальных катастроф и различных конфликтов. Неслучайно К. Ясперс, во многом предсказывая будущее человечества, писал: «Не исключено, что человек погибнет от тех средств, которые он создал для своего существования»².

Для исследования различных коммуникационных рисков в горизонтах новоевропейской цивилизации необходимо провести демаркацию понятий «риск» и «конфликт». Очевидно, что понятия риск и конфликт как социальные явления взаимосвязаны и взаимообусловлены. Ситуации неопределенности и высокого риска могут стать причиной возникновения и развития различных конфликтных отношений в обществе. Риск всегда порождает напряженность во взаимоотношениях между людьми, превращаясь в нестандартную ситуацию, где непременно необходимо сделать правильный выбор и принять правильное решение. Такой экзистенциальный выбор всегда предполагает наличие альтернатив и различных точек зрения на волнующую проблему, что может стать причиной возникновения различного рода противоречий в обществе. Если подобные разногласия выражаются соперниками открыто, то они превращаются в конфликт. Таким образом, конфликт – это риск, связанный с конструктивным или деструктивным разрешением подобной ситуации. Можно также сказать, что риск – это характеристика среды, которая окружает субъекта, а конфликт – это характеристика взаимоотношений между индивидуумами. Коммуникация – это процесс, где в информационном пространстве рождается особая общность, обнаруживающая открытость коммуникантов, взаимопроникновение людей в мир друг друга, где человек может обнаружить свое личное самоутверждение, раскрыть свой потенциал, но и создать из ситуаций риска конфликтные ситуации, действующие на локальном и глобальном уровнях. Таким образом, коммуникационный конфликт – это предельный случай обострения социально-коммуникативных противоречий в обществе риска, выражающийся в многообразных формах борьбы между объектами и субъектами коммуникации, направленный на достижение социальных, духовных, экономических и политических интересов

¹ Общество риска: стратегии управления и альтернативные стили мышления. – Саратов: Издат-во «Саратовский источник», 2009. – С. 57.

² Ясперс К. Духовная ситуация времени. Человек и его ценности. Ч. 1. – М., 1988. – С. 240.

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.

В развитии новоевропейской цивилизации все чаще происходит накопление неудач, например, в форме мгновенного перехода от локальных конфликтов в глобальные катастрофы. Человечество разворачивает экономические, политические, культурные конфликты, не зная, как в будущем наши потомки будут их преодолевать. Эти современные коммуникационные конфликты, которые ведутся новейшими техническими средствами и в значительной мере устраняют прямой физический контакт с противником, стали в итоге еще более жестокими, а людские потери еще более увеличились. Очевидно, что человечество оказалось в ловушке. Вернуться назад к состоянию традиционного общества уже невозможно, так как в обществе риска изменились и ценности. 7 млрд. человек на Земном шаре уже не в состоянии отказаться от технического, информационного и коммуникационного прогресса, так как находиться в горизонтах глобализации – главное условие возможности социального порядка и стабильного существования. Если представить, что в современном мире вдруг исчезнут технические средства коммуникации, то мир немедленно погрузится в панику, хаос и беспорядок.

Стремление людей выжить, добиваться поставленных целей в различных условиях окружающей среды достигаются разными способами. Активность индивидуумов в условиях относительной стабильности содержит интенцию сохранения существующего положения таким, какое оно есть. Повышенная рискованность ситуации провоцирует человека занять более достойную позицию, изменить существование к лучшему. Это раскрывает еще одно ценностное основание общества риска – экстримальность поведения человека. Возникновение экстрима связывают с развитием коммуникационных систем, прежде всего, Интернета и прогрессом техники. Дело в том, что экстримальные настроения проявляются во всех сферах жизнедеятельности: труде, бизнесе, образовании, политической жизни, но прежде всего в информационной среде. Это объясняется тенденциями достижения высокой коммуникабельности, прогрессивности, неординарности, свободе, раскрепощенности, готовности бросить вызов своему оппоненту. Подобные качества легко достигаются в коммуникационно – информационном пространстве, где человек, все более стремящийся к власти, чаще принимает решения в ситуации цейтнота, включает в оборот все менее и менее проверенные методы воздействия. Создаются и распространяются новые модели человеческих взаимоотношений, а чувство беспредельной свободы возникает с открытием доступа к любой базе данных и знаний. То, что отделяло человека от других цивилизаций, становится прозрачным и близким. Этот факт открывает для человека новое пространство «авось-бытия», случайностей и новые несдерживаемые чувства своего могущества.

Следовательно, В XXI веке в горизонтах новоевропейской цивилизации коммуникационные риски становятся нормой социального прогресса. В этих

условиях особую значимость получает власть, приобретающая символические характеристики, а так же локальные и глобальные коммуникационные конфликты. Они могут не только объединяться (сами по себе или под чьим-то властным покровительством), но и самопроизвольно расширяться, превращаясь в глобальные символические или мировые войны. Таким образом, коммуникационный прогресс XX - начала XXI столетий оказывает влияние на формирование всех сторон жизни человека, общества, государства и становится одной из наиболее актуальных проблем социума.

Существуют риски, сопровождающие процесс коммуникации и нарушающие ее форму и содержание, направляющие ее не на диалог, а на агрессивное поведение. Они находят свое воплощение в группах причин непреднамеренного снижения объективности коммуникации о рисках, показывающих реальные возможности опасности возникновения некачественной информации и некачественных каналов ее передачи.

Когда мы рассуждаем о будущем России, строя социально-философские стратегии, мы неизбежно касаемся проблемы отношения государства и общества, приоритетности интересов кого-либо из них, каким может функционально и структурно видеться наше государство и какие виды и формы социальности укореняться в обществе, для того, чтобы оно отзывалось на динамические вызовы и конфликты и отвечало развитию личности и гражданственности. Различные базовые эффекты информатизации обеспечили развитие рынка сетевых услуг в телекоммуникациях, страховании, банковском деле и других сферах развития социальных сетей. Профессиональные оценки уровня развития сетевых информационных технологий стали во многом определять оценки и рейтинги уровня прогресса отдельных стран и их союзов. Давосский экономический форум ежегодно публикует оценку индексов сетевой готовности стран мира. Согласно данной оценки, «Россия в 2009 – 2010 гг. опустилась с 74-го на 80-е место среди 133 стран и уверенно заняла предпоследнее место в списке двадцати ведущих стран мира G 20»¹. Это место России объясняется экспертами слабой готовностью политических элит Российской Федерации к возможности применения информационных технологий. При этом здесь необходимо обозначить, что информатизация не является самоцелью, а лишь одним из условий прогресса, необходимого нашей стране. Несмотря на данные показатели и учитывая статистику, роль локальных коммуникационных конфликтов в России велика. В чем состоит причина их интенсивности? Современное российское общество находится в динамическом неустойчивом равновесии. Причиной этого является отчуждение ведущих сегментов общества, глубокое социальное расслоение, ведущие к неспособности мобилизации и другим важным действиям, необходимым для эффективного развития и нахождения адекватных ответов на растущие внешние вызовы и внутренние угрозы. Следовательно, необходимым условием инновационного прорыва в развитии страны и реализации декларированных стратегических планов должна стать социальная консолидация. Консолидация

¹ Будущее России: стратегии философского осмысления.. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – С. 11.

(от лат. *consolido* – укреплять, поддерживать) – это процесс объединения, сплочения социальной общности, общества, укрепление взаимодействия индивидов, а также действия, направленные на поддержание данного процесса¹.

В современном российском обществе массовое сознание характеризует ряд фундаментальных признаков социальной диссолидации, то есть факторов риска разъединения общества. Можно выделить четыре основных факторов риска возникновения локального конфликта:

1. кризис идентичности, включая низкий уровень общегражданской идентичности;

2. политическое и социальное неравенство, низкий уровень удовлетворенности качеством жизни большинства населения и огромный разрыв в уровнях доходов;

3. отчужденность от политической системы, отсутствие доверия к ведущим социальным и политическим институтам;

4. неэффективность существующей системы управления обществом, слабая мотивированность российской элиты, сориентированной на демонтаж советской системы управления.

Все эти факторы взаимосвязаны между собой и несомненно ведут к возникновению локальных коммуникационных конфликтов.

В массовом сознании людей сложилось стереотипное мнение о выборах как формальной процедуре. Это говорит о том, что Россия постоянно находится в поиске национальной идеи, стратегического целеполагания, необходимых для развития и консолидации общества.

Для достижения данной цели можно обозначить не менее значимые, чем факторы риска коммуникационных конфликтов, факторы социальной консолидации:

1. Наличие интересов, целей, ценностей, которые разделяют большинство россиян, патриотизм большинства населения. Ведь для гармоничного развития общества необходима вера, что российское общество в состоянии совершить прорыв в своем развитии.

2. Социально-коллективистская направленность ценностных ориентации большинства населения. Сейчас все чаще происходит ориентация людей на эгоизм, примитивный индивидуализм, что ведет к росту асоциальных людей, принципиально ставящих себя вне общества. Несмотря на это исторически привычные соборные принципы продолжают входить в ценностно-смысловое ядро российского менталитета. Это отражает мощный потенциал консолидации общества.

3. Локализация социальных интересов на местном уровне – особая консолидация людей, обладающих «местной» идентичностью. Укрепление консолидации на местном уровне стимулирует самоорганизацию граждан.

¹ См.: Локосов В.В., Шульц В.Л. Основания консолидации современного российского общества. Социологические аспекты. – М., 2008. – С. 20.

4. Неприятие радикальных способов изменения устройства общества. Большинство россиян выступают за постепенное реформирование общества, учитывая опыт девяностых годов.

Данные факторы социальной консолидации общества в значительной мере способны компенсировать факторы риска, минимизировать уровень конфликтности общества, прежде всего на локальном уровне.

Таким образом, можно сделать вывод, что переход к информационному обществу сопровождается двумя противоречивыми процессами: с одной стороны, резко возрастает роль информации, слова, а с другой – по всем направлениям усиливается борьба за подчинение коммуникационного потока определенными экономическими, политическими, геостратегическими силами. При этом, поскольку информация направлена на человека, то предвзято истолкованная информация «вписывает» человека в определенную ценностно-мировоззренческую среду, которая несет возможность новых конфликтов. Важной особенностью коммуникационного конфликта, является то, что он может проявляться в двух амбивалентных состояниях – как «*концепт-проблема*», так и «*концепт-ценность*». Восприятие коммуникационного конфликта как ценности в коммуникативном пространстве обусловлено тем, что он четко разделяет различные группы и субъекты коммуникационного процесса, способствует установлению групповой и персональной идентификации; внешний конфликт часто приводит к внутреннему сплочению, устранению внутреннего антагонизма в обществе; часто играет стабилизирующую и интегративную роль, совершенствуя каналы передачи информации. Коммуникационный конфликт понимается как «*концепт-проблема*» в том случае, когда возникает риск возможности наступления события, опасного для социального окружения, риска возможной утраты и потери, развития глобального конфликта. Такой конфликт оценивается как недостаток, отрицательное явление, зло, противоречие, которое возникает в результате не соответствующего неким закономерностям или правилам поведения или развития событий. Основная цель изучения данного конфликтного состояния состоит в его преодолении или предупреждении. Неумение управлять коммуникационными конфликтами часто становится причиной различного рода социальных кризисов. Выходом из такой ситуации является, во-первых, диалоговость процесса коммуникации: понимание факторов, затрагивающих коммуникацию и способы осмысления людьми риска конфликта и рискованной информации; во-вторых, эффективный обмен информацией и мнениями в целях улучшения взаимопонимания между людьми; в-третьих, формирование согласия по ряду сложных и спорных вопросов при обеспечении учета интересов различных заинтересованных властных сторон; в – четвертых, интеллектуализация общества, которая должна пониматься не только с позиции распределения информационно – коммуникационных ресурсов, но и осознание становления нового космополитического мировоззрения. В этих горизонтах возникает необходимость субъективного поиска безопасности и того способа существования, который бы позволил либо восстановить утраченные ценности,

либо сформировать новые, наиболее соответствующие современным инновационным и глобализационным тенденциям.

Социальная память в закрытых обществах

Термины «закрытое общество» и «открытое общество» были впервые исследованы А. Бергсоном в работе «Два источника морали и религии». «Закрытое общество» – то общество, члены которого в своем жизненном поведении руководствуются нерerefлектируемыми мифами и моральными нормами, транслирующиеся обычаями и традициями в форме табу и жестких предписаний. Такое общество сравнимо с биологическим организмом, который функционирует по непреложным биологическим законам¹. Как отмечает Бергсон, члены закрытого общества «тесно связаны между собой, равнодушны к остальным людям, всегда готовы к нападению или обороне – словом, обязаны находиться в боевой готовности»². Это рассуждение приводит к мысли, что «закрытость» общества порождает механизмы формирования враждебного отношения ко всему тому, что исходит от другого человеческого общества, от чуждой культуры, поэтому такая система противостоит внутренним инновациям, угрожающих статичности и неподвижности ее устоев.

К. Поппер, заимствовав эти понятия у Бергсона, придал им несколько иное значение: прежде всего, его термины основаны на рационалистическом различии. Для закрытого общества была характерна вера в существование магических табу, в то время как в открытом обществе люди научились критически относиться к табу, основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта. Безусловно, понятия как закрытого, так и открытого общества являются идеальными типами, при помощи которых К. Поппер раскрывает не столько внутреннее строение общества, сколько два противоположных вектора развития человечества. Их характеристика не позволяет употреблять эти термины без определенной идеализации общества, так как магическая установка, характерная для закрытого общества, до конца не исчезает из жизни современного общества, и установка, свойственная открытому обществу, в определенной степени все же присутствует в традиционном обществе.

Применительно к тому типу общества, которое он называет закрытым, Поппер проводит органическую аналогию. Оно подобно стаду или племени, так как представляет собой полуорганическое единство, члены которого связаны полубиологически – общностью жизни, родством, участием в общих делах, и интегрированы не только абстрактными социальными отношениями (разделением труда и обменом товаров), но и тем, что их контакты пространственно-локализованы, построены на непосредственном взаимодействии. Общество предстает самодовлеющей реальностью, существующей и развивающейся по своим собственным законам. Оно является более ценным, более истинным, более конкретным и совершенным, нежели

¹ См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., Канон, 1994.

² Там же. – С. 288.

отдельный индивид. Человек со всеми его личными и социальными связями изначально встроен в общественное целое, есть его клетка¹.

Закрытое общество, о котором будет идти речь в данном исследовании, предполагает такие типы социальной жизни, как племенные, магические, коллективистские и традиционные, которые ориентируются преимущественно на метафизические, мировоззренческие ценности и имеют ценностно-догматическую природу. В целом, мы считаем, что общество можно назвать закрытым в случае, когда его члены обременены правилами, инструкциями, условностями и предрассудками, которые навязывают им определенный образ жизни и ограничивают выбор предписаниями, которые нельзя изменить.

Обозначенные характеристики закрытого общества непосредственно влияют на становление пространства социальной памяти, которое определяется как центростремительное, сегментированное, радиальное, подчиненное центральной идее, четко прослеживается наличие границы между ядром (центром) и периферией. Характерными для пространства социальной памяти становятся такие понятия, как «культурная матрица» и «культурное ядро». Исследуя пространство социальной памяти, Д.А. Аникин подробно раскрывает принципы, в соответствии с которыми, по нашему мнению, возможно исследование социопамати в традиционном обществе: монизм, историзм и реализм. Под монизмом подразумевается жесткая централизация содержания и структуры социальной памяти, которая «носит предписывающий характер и жестко детерминирует поступки и познавательные императивы отдельного индивида»², что и способствует образованию однородного пространства социопамати. Историзм как характерная черта пространства социальной памяти в закрытых обществах акцентирует внимание на изменениях, детерминированных определенной направленностью развития общества, которой подчиняется и социальная память. Принцип реализма, характерный для пространства социопамати закрытых обществ, состоит в восприятии и понимании под ней объективного социального явления, который не зависит от деятельности субъектов (как индивидуальных, так и коллективных), и подчиняется законам развития социальной реальности.

Социальная память, реализующаяся в трех измерениях: как информационная система, как институциональная система и система социокультурной деятельности, преломляется и определенным образом проявляется в структуре закрытых обществ, приобретая соответствующие характерные черты.

Социальная память как система социокультурной деятельности. Закрытое общество – это магическое, родовое, коллективистское, в нем от человека не требуется личного решения. Следует подчеркнуть, что индивидуальная социокультурная деятельность в закрытых обществах формировалась на основе следования традициям, подражания определенным

¹ Дзема А.И. Философско-исторические основания теории «открытого общества» Карла Поппера. Краснодар, 2005 Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. философ. наук. – С. 17-18.

² Аникин Д.А. Пространство социальной памяти. Диссер. исслед. на соискан. уч. степ. канд. филос. наук. Саратов. 2008. – С. 55

образцам поведения, которые сложились в культуре и не подлежали критике и рациональному осмыслению. Так что социокультурная деятельность по характеру являлась преимущественно коллективной, поэтому социальную память на этом этапе следует обозначать как систему коллективной социокультурной деятельности. Жесткая структура и центростремительный характер общества подавляли всякие попытки проявления индивидуального, «... в рамках данной модели культура противостоит индивидуальной воле к жизни. Осознанно, неосознанно или по принуждению субъект вынужден подчинять собственную индивидуальность этическим и эстетическим нормам, а собственное мировоззрение – господствующей идеологии, эффективно встроенной в систему «абсолютно истинного» научного знания»¹. Индивидуальная социальная адаптированность в данном обществе непосредственно была связана со способностью субъекта подчиняться установленным правилам, нормам, канонам.

Огромное значение в стабилизации и удержании структуры закрытых обществ имеют традиции. Как отмечает Б. Малиновский, в племенных (примитивных) обществах именно традиция является наивысшей ценностью. «Порядок в таком обществе требует строгого соблюдения обычаев и следования знаниям, полученным от предшествующих поколений»². Любая небрежность в отношении этого ослабляет сплоченность группы и подвергает опасности ее культурный багаж. На этой стадии развития человек еще не овладел исключительно сложным аппаратом современной науки, который позволяет фиксировать результаты опыта, проверять их, постепенно подыскивая более адекватные и надежные средства их отражения, непрерывно обогащая новым содержанием. «Та порция знаний, которой обладает человек примитивной культуры, те социальные институты, которые организуют его жизнь, и те обычаи и верования, которым он следует, все это – бесценное наследие тяжелого опыта его предков»³, которое должно сохраняться любой ценой. Поэтому общество, сделавшее свои традиции священными, поставив на них печать сверхъестественного, тем самым достигло укрепления своего могущества и своей стабильности. Несомненно, традиции, выполняющие цементирующую роль в обществе, ограничивают сферу активной целенаправленной избирательной деятельности совокупного субъекта социального наследования.

В традиционном (закрытом) обществе память носила характер «переданной по наследству», она передавалась непосредственно от поколения к поколению в рамках семьи, рода, профессиональной принадлежности, определяя тем самым жизненный путь самого индивида. Коллективная по характеру, память представляла собой совокупность определенных действий, направленных на удержание прошлого в настоящем, так как само прошлое воспринималось как нечто сакральное, ценное. «Сохранение прошлого как

¹ Трунев С.И. Воля к жизни и культура: модели взаимодействия. – Саратов: Издательский Центр «Наука», 2009. – С.34.

² Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. – М.: Рефл-бук, 1998. – С. 41.

³ Там же. – С. 41.

коллективной памяти в традиционном обществе задавалось самим его укладом»¹. Весь образ жизни индивида был направлен на воспроизведение ценностей и смыслов прошлого, что способствовало удержанию прошлого в настоящем. Таким образом, социальная память в традиционном обществе выступает как нормативная, способная превратить «культуру в оплот борьбы против забвения»².

Утверждая существование коллективных представлений и коллективного сознания, Дюркгейм отмечает, что архаическое общество основано на механической солидарности, когда индивидуальное сознание полностью растворяется в «коллективном сознании», в то время как современное – на органической солидарности, когда «коллективное сознание», действуя в ограниченной сфере, становится неопределенным, оно основано на разделении труда и функциональной взаимосвязи индивидов³. Французский философ и этнограф Л. Леви-Брюль, подтверждая существование коллективных представлений, определяет следующие их черты: они присущи всем членам данной социальной группы, передаются из поколения в поколение, навязываются отдельным личностям, пробуждая в них чувство уважения, страха, поклонения и т.д. в отношении своих объектов; в своем бытии они не зависят от отдельной личности⁴. Хотя Леви-Брюль непосредственно не употребляет само понятие социальной или коллективной памяти, между тем, по нашему мнению, исследование им «механизмов сохранения коллективных представлений» позволяет интерпретировать это словосочетание как социопамять.

Проводя сравнительный анализ мышления в архаических и современных обществах, Леви-Брюль приходит к выводу, что в пра-логическом мышлении память играет более значительную роль, чем в ментальной жизни цивилизованного общества. Отмечая «особую тональность, совершенно иную форму, другие тенденции и иной материал существования памяти»⁵ архаических обществ, Леви-Брюль подчеркивал ее эффективность и точность, способность не упуская мельчайшие детали воспроизводить сложные коллективные представления в том порядке, в котором они в соответствии с мистическими отношениями традиционно между собой связаны⁶. В таких обществах «сокровищницу социального мышления» зачастую составляет неизмеримое количество сложных и объемистых по характеру коллективных представлений, передающихся исключительно при помощи коллективной памяти.

Социальная память как институциональная система. Важно заметить, что социальная память как институциональная система в закрытых обществах

¹ Лойко О.Т. Философский анализ памяти: постановка проблемы // Вестник ТГПУ, 2004. Выпуск 2 (39). Серия: Гуманитарные науки. С. 11.

² Assmann J. Kulturelle Gedächtniss als normative Erinnerung // Memoria als Kultur. Herausgegeben von Otto G. Oexle. – Göttingen, 1995. – S. 95.

³ См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М., 1996.

⁴ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика Пресс, 1994. – С. 28.

⁵ Там же. – С. 36.

⁶ Там же. – С. 139.

приобретает как внутреннюю (контроль над сознанием субъекта), так и внешнюю направленность (предписывание поведения, последовательности действий в обрядах и ритуалах).

Одной из существенных характеристик магического сознания «закрытого» или племенного общества является убеждение, согласно которому оно существует в заколдованном круге неизменных табу, законов и обычаев, которые считались столь же неизбежными как восход солнца и нарушение которых наказывается сверхъестественными силами. Посредством этой системы институты закрытого общества получают священную санкцию. Таким образом, в закрытом обществе табу является первой институциональной системой, действующей непосредственно через сознание и накладывающей ограничения на действия и поступки субъекта. Их возникновение, по-видимому, обусловлено потребностями общества подчинить поведение индивида интересам коллектива. Табу жестко регулируют все стороны жизни и не оставляют никаких лазеек. Представители такого общества редко попадали в положение, вынуждавшее его сомневаться, каким образом действовать. Правильный путь всегда определен заранее. И этот путь определен табу, магическими племенными институтами, которые никогда не становятся объектами критического рассмотрения. Такие племенные институты, основанные на коллективистской племенной традиции не оставляли никакого места для личной ответственности. Табу, устанавливающие определенную форму групповой ответственности, хотя и могут быть признаны предтечами личной ответственности, но они фундаментально отличны от последней, так как основаны не на принципе разумного самоотчета, а на таких магических идеях, как идея смягчения власти судьбы. Табу, оказывая влияние на все стороны жизни общества, регулировало и то, что следует помнить обществу, а что забывать.

Сосредоточив свои исследования на культуре примитивных (племенных) обществ, британский антрополог и этнограф польского происхождения Б. Малиновский отмечает, что в таких обществах большое значение имеют обряды инициации, являющиеся драматическим ритуальным выражением высшей власти и ценности традиции. Они призваны запечатлеть эту власть и ценность в умах каждого поколения и в то же время служат исключительно эффективным средством передачи новым поколениям духовного наследия племени, обеспечения непрерывности традиций и поддержания племенного единства и племенной солидарности¹. Закрытое (традиционное) общество высоко ритуализировано. Именно ритуал здесь является одной форм, представляющих содержание социопамати. Он способен сохранить и адекватно передать его последующим поколениям. С одной стороны, можно определить ритуал как контроль над телом, внешними действиями и поведением субъекта. Но с другой стороны мы принимаем позицию Л.Г. Ионина, небезосновательно критикующего понимание ритуала как устойчивой и стандартной

¹ Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. – М.: Рефл-бук, 1998. – С. 42.

последовательности действий, имеющих церемониальный характер¹, так как ритуал в этом случае является внешним проявлением поведения человека, что существенно снижает его значимость в постижении сущности социопамати.

Социальная память как информационная система. Социальная память как информационная система в традиционном обществе представляла собой систему знаний, которые во многом носили *закрытый характер*: накапливались, хранились, передавались в рамках одной касты, сословия от поколения к поколению. Как отмечает Трунев С.И., «в культуре данного периода господствует уверенность в истинности имеющейся совокупности знаний (научной картины мира), на основе которых выстраивается система идеологической обработки реальности...»², в соответствии с этим, содержание памяти не подвергалось критике и интерпретации, а ее структура являлась однородной, подчиненной определенной системе ценностей.

Система ценностей не была четко разграничена на инструментальные ценности, регулирующие повседневную деятельность и поведение индивида, и на мировоззренческие, связанные с представлением о мире. Инструментальные ценности были подчинены мировоззренческим: повседневная жизнь и поведение субъекта регулировались в соответствии с ценностями и представлениями о мире, господствующими в данном обществе. Общество, реализуя потребность выживания целого, вырабатывает систему ценностей, ограничивающую индивидуальную волю к жизни. По мнению С.И. Трунева, так возникают «высокие» ценности самопожертвования, альтруизма, заботы о других, аскетизма³.

В реализации социальной памяти как информационной системы на этом этапе развития общества определяющее значение, связанное с коммуникационной и трансляционной функцией, имеет символ. «Мир устной памяти насыщен символами»⁴, которые институционально закреплены в сознании человека. По нашему мнению, символ как специфическая форма отражения действительности выступает в качестве осмысления реальности в ее внутренней закономерности и глубинных сущностных основах вещей и явлений. Как заметил А.Ф. Лосев, реальность, отраженная в символе, «представлена в нем настолько глубоко и всесторонне, что она захватывает и ее внутренние, более важные и основные стороны, и ее внешние стороны, менее важные, более случайные и всецело зависящие от внутренних сторон»⁵. Мы считаем, что символ, отражая определенные стороны реальности, способен передавать смысл от поколения к поколению и принуждает мыслить в рамках своей структуры.

Иной структурой, связанной с реализацией социальной памяти как информационной системы, является миф. Обращаясь к исследованию типичной меланезийской культуры и обычаев, взглядов туземцев, Б. Малиновский

¹ Ионин Л.Г. Социология культуры. – М.: Логос, 1996. – С. 126.

² Трунев С.И. Воля к жизни и культура: модели взаимодействия. Саратов: Издательский Центр «Наука», 2009. – С. 33.

³ Там же. – С. 180

⁴ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М., 1996. – С.113.

⁵ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1995.

показывает, как миф и священная традиция глубоко проникают во все их занятия, влияют на поведение и контролируют их социальные и моральные проявления. По выражению Л. Леви-Брюля, «мышление первобытных обществ буквально пронизано мифами»¹. Определяя характер мифа как ретроспективной, вездесущей, живой реальности, Б. Малиновский подчеркивает, что для туземца миф не является вымышленной историей или рассказом о мертвом прошлом; миф, прежде всего, есть утверждение некоей сверхреальности, все еще живой, так как созданные в мифе прецедент, его принцип и мораль по-прежнему управляют социальной жизнью туземцев. Мифологическое сознание являлось древнейшей формой осмысления и понимания мира, природы, общества и человека. Первобытному сознанию содержание мифа представлялось реальным, даже в высшей степени реальным, так как воплощало «надежный» коллективный опыт осмысления действительности множества поколений, который был предметом веры, но не критики. Утверждая принятую в данном обществе систему ценностей, мифы поддерживали и санкционировали определенные нормы поведения. Таким образом, в качестве непосредственной явленности социальной памяти на этом этапе развития общества выступает миф как коллективная память о событии, которого не было, но которое оказывает латентное влияние на бытие социума. «Иррациональность мифа обретает свою рационализацию в ритуалах, содержание которых позволяет участникам этих действий проживать события, вспоминаемые ими не в качестве исторического, а актуального бытия»². Миф – способ вспоминать прошлое. Обеспечивая стабильность социальной структуры, он задавал рамки осмысления реальности и порядок мышления посредством отделения нормы от ненормы. Миф, внушая определенную картину мира, по Р. Барту, парализует активную работу сознания: «Ведь цель мифов – это обездвижение мира; ... мифы настигают человека всегда и повсюду, отсылают его к тому неподвижному прототипу, который не позволяет ему жить своей жизнью, не дает свободно вздохнуть, словно паразит, засевший внутри организма, и очерчивает деятельности человека тесные пределы, где ему дозволено мучиться, не пытаясь хоть как-то изменить мир»³. Барт исследует миф в качестве познавательной структуры, открывающей не то, что можно «увидеть», используя определенный интеллектуальный инструментарий («реальность не поддается воссозданию»⁴), а лишь то, что является определенной конструкцией, подлежащей истолкованию. Таким образом, именно миф является исходной формой институционализации сознания.

Социальная память, реализующаяся в трех измерениях: как информационная система, как институциональная система и система социокультурной деятельности, преломляется и определенным образом проявляется в структуре закрытых обществ, приобретая соответствующие

¹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика Пресс, 1994. – С. 332.

² См.: Лойко О.Т. Онтология социальной памяти. Диссер. исслед. на соискан. уч. степ. доктора филос. наук. – Красноярск. 2004. – С. 147

³ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 126.

⁴ Там же. – С. 554.

характерные черты. Как информационная система, социальная память представляла собой систему знаний и непререкаемых догм, которые носили закрытый характер: накапливались, хранились, передавались в рамках одной касты, сословия, от поколения к поколению. В реализации социальной памяти как информационной системы в закрытом обществе определяющее значение, связанное с коммуникационной и трансляционной функцией, имеют миф и символ. Как система социокультурной деятельности, социальная память представляла собой коллективную деятельность по ценностно-смысловой реконструкции и максимальном удержании прошлого, воспринимающегося в качестве «сакрального», в настоящем. Как институциональная система, социальная память посредством табу и ритуалов приобретает как внутреннюю (контролирующую сознание индивида), так и внешнюю направленность (контролирующую тело индивида, т.е. предписывание поведения, последовательности действий в обрядах и ритуалах или запрет определенных действий).

Современное состояние шактистского тантризма

Санскритское слово *tantra* происходит от глагола *tan*, означающего «расширяться», и таким образом, оно буквально означает то, что может быть натянуто или удлинено подобно нитям на ткацком станке¹. В своей развитой форме Тантра является комплексом культовых практик, ритуалов, мистицизма и тайных обрядов, которые основываются на философии и глубоком религиозном чувстве, в центре которого находится концепция Высшей Силы. Эта сила, именуемая Шакти, имеет разнообразные проявления. Согласно традиционным представлениям, Тантра, будь ли она связана с шактизмом или другими индийскими учениями, получила развитие в отдаленной древности и была связана со сложной мифологией. Изучение доступных источников, как письменных, так и археологических, дает информацию о происхождении и росте шактистского тантризма и других подобных течений. Шактистский тантризм уходит своими корнями в доисторические представления о Богине-Матери, богине плодородия, и ее древние культы. Ее изображения, восходящие к верхнему палеолиту, если еще не к более ранним временам, свидетельствуют о ее первостепенной важности для древнейшей культуры Индии.²

Вследствие того, что в современном состоянии Тантру довольно сложно рассматривать как отдельную традицию, мы предлагаем остановиться на шактистском тантризме, как наиболее распространенном и ярко выраженном течении современности. Следует сказать, что современный шактизм имеет множество направлений, но принято выделять два основных: Шрикула (Шривидья), распространенное на Юге Индии, и Каликула, встречающееся в основном на Севере и Западе Индии. По поводу Шривидьи современные исследователи больше склоняются к мнению, что она перешла в разряд народных верований.³ Следовательно, с точки зрения современного состояния, целесообразным является рассмотрение школы Каликула (Кула). Основным божеством данного направления является богиня Кали. Имя Кали производно от санскритского слова *kala*, обозначающего черный цвет. В этом содержится глубокий эзотерический смысл. Подобно тому, как черный цвет поглощает в себя все прочие цвета, Кали поглощает и содержит в Себе все мыслимые формы и проявления Бога — от самых милостивых и благостных до гневных и ужасающих. Именно в Ней Божественная Реальность может быть почитаема во всей Своей необъятной полноте. Поэтому из всех форм Матери-Богини именно Кали олицетворяет Собой Изначальную Шакти (Адья-Шакти), от которой производны все прочие божественные формы — как женские, так и мужские,

¹ Joshi M.S. *Tantrism and Womanhood* // *Indian Horizons* 34, № 1–2 (1985). – P. 40–41.

² Goudriaan and Gupta, *Hindu Tantric*, 1991. – P. 134.

³ Авалон А. Введение в «Маханирвана-тантру». – М., 2003. – С. 71.

ибо, говоря словами “Гандхарва-тантры”, “мужская форма, женская форма, любая форма вообще — все формы, несомненно, — проявления Ее Высшей Формы”.

Остановимся подробнее на современном состоянии мистического культа Кали. Помимо основных индуистских обрядов, тантристы практикуют и свои собственные ритуалы и практики. В общей сложности существует 9 этапов посвящения, «десятым посвящением» является полная реализация божественной природы Шивы или Шакти. Все посвящения даются учителями «ачарьями».

Атмартха-пуджу (“служение о благе собственной души”) индивидуально совершает каждый тантрист возле домашнего алтаря, молясь о благополучии и духовном спасении своей семьи и себя самого. В каждой тантрической семье для этой цели имеется алтарь, представляющий собой обычно небольшое возвышение (или нишу) возле северной стены жилища. В центре алтаря непременно помещается важнейшая тантрическая святыня - Шивалингам (символ неразрывного единства Шивы и Шакти в форме соединенных линги и йони, мужского фаллоса Бога-Отца и женского лона Матери-Богини). Рядом размещаются : священный трезубец (тришула) -символ всепобеждающей истины тантрического учения Шивы, сосуд со священным пеплом-вибхути, образы тантрических божеств (особенно Богини-Матери Кали, покровительницы тантриков) и учителей и некоторые другие святыни и реликвии.

Ежедневно совершаемая атмартха-пуджа довольно проста и состоит обычно в возлипании воды на Шивалингам (что символизирует “излияние животворящего семени Бога-Отца в лоно Матери-Богини”), в умощении его благовонными маслами, украшении цветами и окуливании благовонными воскурениями, после чего возжигается специальная ритуальная лампада и подносится жертвенное угощение-найведья (обычно фрукты или сладости). Затем тантрист славит величие своих Божественных Родителей пением молитв и стотр (“гимнов хвалы”), повторяет магические заклинания-мантры, выполняет некоторые йогические и медитативные практики, которым его обучилгуру, и, наконец, осознавая себя неотделимым от Шакти и Шивы, сам вкушает прасад (“милость”), которым теперь стала пожертвованная Богу пища.

Помимо атмартха-пуджи, которая является обязательной, тантристы выполняют, по мере желания и необходимости, и различные иные виды своей ритуально-магической и йогической практики - садханы: “живое общение с божествами стихий”, освящение пищи (неосвященную ритуально пищу тантристы не употребляют), поклонение священному огню, различные таинства-самскарсы, практики медитации, йогические упражнения и, конечно же, эзотерические таинства “йоги секса”, когда супружеские пары поклоняются телам друг друга как “живым храмам” Шивы и Шакти, после чего совершают ритуальное соединение, приводящее к зачатию детей со сверхчеловеческими и даже божественными качествами.

Знаменитые сексуальные обряды тантристов выполняются только супружескими парами, чей брак освящен и благословлен предписаниями тантризма. От иноверцев подобные обряды тщательно скрываются, что породило о тантристах массу досужих вымыслов. Однако в тантрических общинах не поощряется т.н. “свободная любовь” и сексуальная распущенность. Брачно-семейные отношения для тантристов являются священными, а интимные отношения супругов рассматриваются как одна из форм служения Богу и как средство постижения божественной любви через любовь земную, человеческую.

Не последнее место в тантрической практике занимают всевозможные виды йоги. Слово “йога” буквально означает “связь”, “соединение”, т.к. имеется в виду соединение дживы с Шивой с помощью Шакти. В своей совокупности все разновидности тантрической йоги составляют мистическую кундалини-сиддха-йогу, практика которой позволяет пробудить удивительную энергию кундалини (особое проявление Шакти в человеческом теле), пережить ни с чем не сравнимые ощущения сознания и тела и, самое главное, постичь единство микрокосма (человеческого тела) с макрокосмом (Вселенной), достичь полного единства с Шивой и Шакти.

В совершенстве овладевший приемами кундалини-сиддха-йоги тантрист именуется почетным званием сиддха(совершенный). Он обладает целым рядом психофизических и духовных совершенств (сиддхи). Те тантрические сиддха-йогины, которые достигли высочайшей степени йогического мастерства и даже физического бессмертия (т.е. методами кундалини-сиддха-йоги трансформировали человеческое тело в божественное), называются махасиддхами (“великими совершенными”). Среди них наиболее известны такие высоко почитаемые тантристами (равно как и всеми индуистами) святые подвижники-йогины, как “бессмертный Бабаджи” и Горакшанатха.¹

Но еще более высшего совершенства, чем сиддхи и бессмертные махасиддхи достигает каула. Каждый истинный тантрист, пройдя все необходимые ступени посвящения, магического очищения, соответствующего обучения и практики, может пробудить в себе удивительную энергию-кундалини, достичь всевозможных сиддхи и, будучи полностью интегрирован в кулу, стать настоящим каулой. Каула – это достигший высочайшего совершенства тантрист, фактически он – сам Шива в человеческом теле и идеальный гуру для всех, постигший сокровенный смысл кула-дхармы и лично воплотивший его в своей жизни. ”Маханирвана-тантра” (10.104-106) так прославляет величие полностью просветленного каулы: ”Каула – высшая религия, высшее божество, высочайшая святыня, потому он всегда должен быть почитаем. Тридцать пять миллионов святых мест и все боги, начиная с Брахмы-создателя, пребывают в теле каулы. Существует ли что-либо недостижимое почитанием каулы? Страна, где обитают истинные каулы, прошедшие полное посвящение, богата, достойна почитания, полна изобилия и чтится даже богами”.

¹ <http://lib.rus.ec/b/221303/read>

Согласно “Нитья-тантре”, каула настолько совершенен, что может проявлять себя во всевозможных формах: то как человек, придерживающийся принятых обычаев, то как пренебрегающий ими, то как астральный дух или божество, может выступать в облике святого или пророка любой религии.¹ Поэтому истинный каула самым неожиданным образом может повстречаться на духовном пути любого живого существа, для которого нет тогда большего счастья, чем стать преданным учеником всесовершенного каула-гуру.

Но наиболее быстрым и легким путем становления настоящим каулой является все же именно тантрический путь, открытый людям самим Богом Шивой и по которому их ведет сама Божественная Шакти, Великая Мать всех существ.

Отличительные особенности каликула имеет в своеобразных ритуалах жертвоприношения, как например ритуал, во время которого адепт пьёт напиток из чаши, сделанной из черепа. Так же от остальных тантрических направлений она отличается наличием конкретного божества шакти – Кали. Можно сказать, что в современном состоянии шактистские школы отличаются только внешне, т.е. ритуалами и атрибутикой практик, а внутренняя сторона, т.е. сами практики и их всевозможные смыслы, скорее едины для всех направлений.

¹ <http://www.nevadelta.ru/panchama-veda/shahtrizm.html>

Библейские пророчества: религиозно- философский аспект

Одними из самых общих и востребованных категорий современного общества являются понятия «риски» и «кризисы». Риски и кризисы - это негативная тенденция развития социума, осложняющая возможности существования и развития человечества, они серьезная угроза основным структурам и базовым ценностям или нормам общественной системы. Эти слова намного глубже и обширнее чем думают многие и не всегда ограничивается только экономической или экологической составляющими. Сегодня ученые выделяют несколько таких составляющих: экономическую, духовную, медицинскую, экологическую, социальную. Но принципиальное отличие современных кризисов от всех других, какие были в истории Земли в том, что они носят общемировой характер и затрагивают все сферы деятельности человека.

Что же такое кризис? Откуда он берется? И самое главное, как его преодолеть? Над этими вопросами, стоящими перед человеком, безрезультатно бьются великие умы мира, и возможно, когда они разводят руками на арене появляется Библия. Эта древняя книга дает ответы на многие вопросы и если бы люди действительно знали ее, то многого можно было бы избежать. В Библейских текстах есть много сообщений о нашем времени и глобальном кризисе, постигшем нас сегодня. Многие современные христиане понимают, что живут в такое время, когда начинают исполняться многие Библейские пророчества, относящиеся ко времени перед концом мира. Пророчества последних времен представлены в Священном Писании в Откровении Иоанна Богослова, пророками Даниилом, Ездрой, в Евангелиях, и других книгах Ветхого и Нового Заветов.

Итак, что это за современные риски, описанные в Библии?

Экологический кризис.

Ведущие мировые эксперты выделяют семь основных факторов современной экологической катастрофы:

- высокий уровень загрязнения атмосферы;
- истощение озонового слоя;
- истощение и загрязнение водных ресурсов;
- деградация почвенного покрова;
- парниковый эффект;
- сокращение биологического разнообразия;
- сокращение лесных ресурсов.

И если несколько лет назад об изменении климата и природы говорили только ученые, то сегодня это замечает каждый. Экологические проблемы носят антропологический характер, они порождены человеком, а не природой. В 19 главе книги пророка Исаяи говорится: «И истощатся воды в море; и река иссякнет и высохнет. И оскудеют реки, и каналы Египетские обмелеют и высохнут; камыш и тростник завянут» (Ис.19:6-7)

Экономический кризис.

В его основе ученые выделяют такие факторы, как:

- последствия научно- технического прогресса;
- глобализация;
- несоответствие темпов роста мировой экономики возможностям и ресурсам нашей планеты;
- попытка с помощью экономического кризиса достигнуть мирового финансового господства.

В Священном Писании можно найти предсказания финансового кризиса, который мир переживает сегодня. Так, в восемнадцатой главе Откровения Иоанна Богослова говорится, что некий всемирный Вавилон должен пасть на горе «земным царям, вельможам и купцам». «И восплачут и возрыдают о ней („великой блуднице“ – Вавилоне) цари земные.... И купцы земные восплачут и возрыдают о ней, потому что товаров их уже никто не покупает ». Иоанн то и дело возвращается к теме финансового краха, повторяя: «Горе, горе тебе, Вавилон, ибо в один час погибло такое богатство!» (Откровение 18: 9- 15).

Кризис медицины.

Понятие « болезнь» неотделимо от человека со времен грехопадения. Болезнь стала чем- то для нас привычным. Еще несколько десятков лет назад не было заболеваний, вызванных нарушениями экологии, патологиями, потому что факторов обуславливающих их практически не было. Есть ряд заболеваний, вызванный греховными наклонностями человека -употреблением табака ,алкоголя, наркотиков, половой распущенностью. В XX веке появились болезни, вызванные профессиональными факторами и отрицательными сторонами научно- технического прогресса. Несмотря на все достижения медицины, в мире появляются новые заболевания и продолжают свирепствовать старые.

В Библии есть предостережения о том, что будут страшные болезни поражающие наше общество и одновременно порождаемые им. Например, в Евангелии от Матфея говорится: «Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; всё же это — начало болезней» (Матфея 24: 7- 8). Аналогичное пророчество есть в Евангелии от Луки: «Будут сильные землетрясения, и в одном месте за другим будут эпидемии и голод» (Луки 21: 11).

Духовный и социальный кризисы.

Духовный кризис – один из видов кризиса, выражающийся в переживании утраты бытийной основы существования, которое возникает в ответ на эмоциональную реакцию относительно индивидуально значимого события или явления и сопровождается нарушением процесса поиска сакрального¹.

¹ Восковская Л. В., Ляшук А. В. Духовный кризис: проблемы определения и диагностики // Психологическая диагностика, 2005, № 1, 2005. – С. 51-71.

Социальный кризис - это резкое нарушение нормального взаимодействия между членами общества, социальными группами и институтами, проявляющееся в нарастании объема социальных конфликтов и девиаций¹.

Мы живем в веке неслыханной жестокости и падения нравственности. Библия говорит, что как было во дни Ноя, так будет и перед пришествием Сына Человеческого. О днях же Ноя мы читаем: "И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время." (Быт.6:5) В мире всегда были войны, но такого количества как в XX веке никогда не было. Раньше войны не носили повсеместный характер, но Первая и Вторая мировые войны были глобальными. Также характерной чертой нашего времени является возникновение множества национальных конфликтов. «Восстанет народ на народ, и царство на царство», говорил Иисус в Евангелии от Матфея.

В XXI веке исполнилось Библейское пророчество из 2 Послания к Тимофею 3:1—5: «В последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид преданности Богу, делами же его отрекшиеся». В какой-то степени эти качества всегда присутствовали в людях. Но сегодня они проявляются сильно и больших масштабах.

В Евангелии от Матфея говорится, что «по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь» (Матфея 24:12). Мы наблюдаем это в наше время. Половина браков завершается разводом, многие живут вместе, не состоя в браке. Семейные отношения многих пар непрочные- они не то что не любят, а едва терпят друг друга. Охладевает даже очень сильная материнская любовь.

В Библейских текстах есть много сообщений о нашем времени и о глобальных кризисах, постигших нас сегодня. Однако Священное Писание не дает четких и полных ответов, которые могли бы объяснить, почему мы страдаем. Может быть критические ситуации – это опыт, который формирует характер человека и побуждает его к духовному росту? Но загадка определенных кризисов и рисков так и будет оставаться для нас в неизвестности до тех пор, пока мы живем на этой земле.

¹ Джери Д. Большой толковый социологический словарь. – М, 1999. – С. 343.

Мотив самоидентификации в концепции духовного и психического С.Л.Франка

В современном мире, который характеризуется нарастанием процессов глобализации со сложным проявлением тенденций противоречий: интеграции и дезинтеграции, меняется статус человека. Личность, которая самореализуется в интегративных планетарных процессах, всё чаще выступает в качестве «человека мира». На этом основании естественно остро становится проблема самоидентификации личности. Каждый человек решает эту проблему по-своему в зависимости от ценностных ориентаций его сознанию. Естественно, ценностные установки человека с рациональным сознанием отличается от ценностных ориентаций человека с религиозным сознанием. Особенность религиозного сознания в рассматриваемом контексте самоидентификации личности во многом раскрывается представителями русской религиозной философии. Интересны в этом отношении положения С.Л.Франка. Для понимания оснований решения этого вопроса о самоидентификации человека с религиозным сознанием следует учесть связь метафизики всеединства и антропологии С.Л.Франка.

Метафизические идеи Франка отражены в его известном труде «Непостижимое». Здесь религиозный мыслитель продолжает апофатическую традицию, повлиявших на его творчество учений Мейстера Экхарта и Николая Кузанского. Согласно Франку, мы имеем два вида знания: отвлеченное знание о предмете, выраженное в суждениях и понятиях, и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности - первичное знание, на котором основано и из которого вытекает знание отвлеченное. Реальность является нам либо как предметный мир, либо как непостижимая тайна. Предметный мир открывается через научное познание, то есть через познание в понятиях, как система возможно меньшего числа тождественных элементов.

Таким образом, возникает, согласно Франку, прозаический, рассудочный, обмирненный образ мира. Именно в мире такого рода и протекает обычно наша жизнь и движется наша мысль. Реальность здесь – обозримое единство содержаний и данностей и не захватывает нас своей собственной внутренней значительностью. Но существует опыт совсем иного рода реальности. Так, в детстве каждый клочок мира, каждая вещь, каждое явление представлялись нам непостижимой тайной, а мир был для нас сплошным миром чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас. Философское осмысление помогает увидеть, что наше знание в любом его состоянии и в любой области не только сопровождается незнанием, но внутренне с ним смешано.

Все познанное, знакомое не перестает оставаться для нас непостижимой тайной, причем тем большей, чем больше предмет укоренен в последних глубинах бытия – в конкретной реальности больше, чем в отвлеченных содержаниях, в живом существе больше, чем в неорганическом теле, в

человеческой душе больше, чем в растении или животном. Поэтому всякая реальность в ее конкретности металогична и потому сверхрациональна, то есть непостижима по существу. На этом метафизическом основании выстраивается антропологическая концепция Франка.

В этом аспекте заслуживает внимания работа «Душа человека». Главная идея этого произведения – в стремлении вернуть в психологию понятие души взамен понятия душевных явлений, которые, с точки зрения Франка, не имеют самостоятельного значения и потому не могут быть предметом науки. Он считал, что основой психологии является и должна являться философия, а не естествознание, ибо психология изучает не реальные процессы предметного бытия в их причинной или другой естественной закономерности, а дает общие логические разъяснения идеальной природы и строения душевного мира и его же идеального отношения к другим объектам бытия. Доказывая необходимость и возможность исследовать душу, Франк ссылается на интуитивизм Н.О. Лосского: при помощи озарения, интуиции мы можем мгновенно познать состояние своей души, ее глубину и целостность в единстве связи с прошлым и будущим. Франк в своей работе разводил такие понятия, как душевная жизнь, душа и сознание. В аномальных случаях, подчеркивал он, душевная жизнь как бы выходит из берегов и затопляет сознание. Именно по этим случаям и можно дать некоторую характеристику душевной жизни как состояния рассеянного внимания, в котором соединяются предметы и смутные переживания, связанные с ними. Приходя фактически к тем же выводам, что и психоанализ.¹ Если использовать методологическое значение этих понятий в подходе к проблеме самоидентификации личности, то на основе разделения понятий душевная жизнь, душа и сознание можно выявить различные уровни самоидентификации личности. Прежде всего, это уровни души и сознания.

Главным содержанием души, с точки зрения Франка, является слепая, хаотическая, иррациональная душевная жизнь. При этом – опять-таки в унисон с психоанализом – он доказывает, что в игре и в искусстве человек выплескивает наружу эту свою смутную, неосознанную душевную жизнь и тем самым дополняет узкий круг осознанных переживаний. Именно бессознательное является, по Франку, главным предметом психологических исследований, так как главными характеристиками душевной жизни являются ее бесформенность, слитность, то есть непротяженность и вневременность. В душе происходит объединение многообразных разнородных и противоборствующих сил, формирующихся и объединяющихся под действием чувственно-эмоциональных и сверхчувственно-волевых стремлений, которые и образуют таким образом как бы два плана, или два уровня, души. Смутная душевная жизнь, связанная с эмоциями и чувствами, является низшим уровнем души, который связывается с телом. Предметные знания, самосознание являются как бы промежуточным слоем, отделяющим бессознательную душевную жизнь от жизни духовной, которая и является центром души. Духовная жизнь не зависит от тела и его ограничений, так как несет на себе

¹ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – М., 2000. – С.27-32.

отпечаток Бога¹. Таким образом, душа является промежуточным началом между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия, другими словами – как бы промежуточной инстанцией между землей и небом. Поэтому истина всегда есть понятие абсолютное, религиозно-трансцендентальное, так как она отражает связь личного духа с мировым целым, или слияние души человека с душой мира. Вполне понятно, что на этом уровне может произойти самоидентификация личности религиозного человека с миром, если в нем преобладает низший уровень души.

По этому поводу С.Л. Франк выделяет ряд положений:

– Мир интерпретируется им как «окружающая меня среда, некая целокупность всего, на что «Я» наталкиваюсь и что извне действует на меня, совокупность всего чувственно и умственно воспринимаемого мною, в этом смысле он «предметен», сливается для меня с тем, что философски должно мыслиться как «предметное бытие»».

– Мир рефлексивруется мыслителем «как целокупность безличного бытия». В его представлении «... мир есть единство и целокупность безличного бытия, – реальность, которая и как таковая т.е. в своей огромной всеобъемлющей целостности, и в своих отдельных частях и силах выступает передо мной и действует на меня как некое «оно»»².

– Мир – во всем его облике темной фактичности и безличности – потенциально человечен .., - считает философ, - потому что через его основанность в Боге он связан с началом человека... Все тварное включая меня становится в Боге или перед лицом Бога солидарным внутренним единством»³.

Но если в человеке преобладает высший уровень духовной жизни, то возможна идентификация человека с душой мира или с Божественным методологическим «непостижимом». Такой уровень самоидентификации воспроизводится в отношении Бог – и – я, я – с – Богом, я – ты. Такое отношение Франк трактовал как первичную форму бытия.

На этом основании Франк выводит свое заключение о существовании человека. Человек, в его представлении, есть существо, укорененное в сверхчеловеческой почве. И это, как утверждает философ, единственное значимое определение существа человека. Следовательно, от человека зависит, «в какой именно форме или - что тоже самое - с какими именно слоями сверхчеловеческой почвы он сохраняет связь и на какой лад власть почвы в нём обнаруживается»⁴. Отсюда, как ограниченное, замкнутое в себе явление природы, - человек является «человеком лишь постольку, поскольку в нем осуществляется богочеловечность и богочеловечество, т.е. «поскольку он есть в Боге и имеет в себе Бога»⁵.

¹ Там же. – С. 467-469.

² Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С.512-513.

³ Там же. – С.527.

⁴ Там же. – С.508.

⁵ Там же. – С.508-509.

Исходя из этой установки, С.Л. Франк решает проблему «самобытия» человека и выражения трансрационального единства в отношении «Я–ты». С его точки зрения именно неразрывная связь со сверхчеловеческой почвой или Божеством в качестве «Я–с–Богом» обуславливает актуализацию непосредственного самобытия человеческой личности, его раскрытие или развитие в «Я». И одновременно на этом основании выделяется и еще один - аспект проявления всеединства в качестве «Я–с–Богом» - отношение «Я–ты» как особая первичная форма бытия.

Здесь отражается позиция Франка: человек укоренен в Божественном Первоначале. Сущность укоренения проявляется в том, что Божественное Первоначало трансцедируется в человеческое я через абсолютную любовь. Это означает, что человек с религиозным сознанием обладает абсолютным нравственным основанием самоидентификации себя с Божественным Первоначалом и миром как творением этого начала.

К проблеме идентификации в межконфессиональном браке

Изучение межконфессиональных браков требует не просто детального их исследования, но и обращения к различного рода вопросам, которые могут возникнуть в данной ситуации. Все более проявляющейся становится проблема идентификации в межконфессиональном браке. В современном мире стало довольно модно идентифицировать себя с чем бы то ни было, будь это направление в музыке, молодежное движение, политическая партия или спортивная команда. Но религия в этом списке занимает особое положение. И это не случайно. Современный россиянин, так или иначе, причисляет себя к какой-то конфессии, даже если это причисление всего лишь формальное. Вступая в брак, молодые люди не так часто вспоминают о собственной идентификации с той или иной религией, за исключением того случая, когда брак заключен между верующими людьми или же если брак межконфессиональный. Тогда обстановка может накалиться до такой степени, что потребуется уделять более серьезное внимание собственной религии и отстаивать свои права и обязанности.

Если обратиться к социологическим данным по вопросу межконфессиональных браков, то следует отметить, что отношение общества к таким бракам не сильно различается. Многочисленные опросы показали, что большинство людей положительно реагируют на создание межконфессиональных семей и в основном обосновывают свое мнение этическим мотивом и апелляциями к экуменизму. Их мнение подкреплено в первую очередь тем, что каждая религия призывает к терпимости и уважению, особенно если это касается семейных отношений. Также, положительную сторону межконфессионального брака общественность видит во взаимном обогащении культурными ценностями. Но большая часть респондентов высказала мнение, что такие браки недолговечны. Причина этой недолговечности заключается в слишком ярко выраженной идентификации супругов, а также в конфликтах, возникающих по этому поводу. Основные трудности, появляющиеся в межконфессиональных браках и связанные с религиозной идентификацией супругов, имеют два полюса. Первый полюс проблем составляет ярко выраженная религиозная идентификация супругов и эмоциональная нестабильность, вызванная этим фактором. В противоположность этому выступает слишком формально выраженная идентификация молодых людей в межконфессиональном браке. Чтобы сделать какие-либо выводы, касающиеся этих форм идентификации в межконфессиональных браках, следует подробнее рассмотреть их.

Для сравнения двух обозначенных позиций, необходимо для начала рассмотреть точку зрения, касающуюся степени интенсивности проявления религиозной идентификации в межконфессиональных семьях. Несмотря на призыв религиозных общин не заключать браки с носителями других религиозных традиций, люди во многих случаях следуют принципу «сердцу не

прикажешь». Большинство молодых людей, вступающих в брак с представителем другой конфессии, в каком-то смысле сознательно рискуют, прекрасно понимая последствия принятия такого решения. Имеются в виду трудности, возникающие у супругов при совместном воспитании детей, выборе их религиозной принадлежности, совершении культовых и обрядовых действий, не говоря уже о различиях в вероучении самих религий. Все это неотъемлемо связано с идентификацией супругов и накладывает отпечаток на дальнейшую семейную жизнь. Если религиозная идентификация выражена слишком ярко, почти до фанатизма, то это может пагубно сказаться на всей совместной жизни и воспитании детей. Основную проблему составляет воспитание детей. Каждый носитель традиции настроен на воспитание будущего поколения в духе своей традиции. И тут происходит столкновение взглядов родителей, особенно при ярко выраженной идентификации. В других проблемах, возникающих в межконфессиональных семьях, можно достигнуть компромисса даже при рассмотренной выше форме идентификации.

Следующая ситуация для анализа – это формальная идентификация. Как уже говорилось ранее, каждый человек в той или иной степени принадлежит к какой-то конфессии или же определенным образом выражает свое мировоззрение. Но современность сталкивается с такой проблемой, что, несмотря на возрастающий интерес к религии, молодые люди в большинстве случаев идентифицируют себя лишь формально. Подлинное стремление к духовной жизни скорее оказывается в тени моды на посещение церкви и соблюдение религиозных постов и участия в Таинстве Венчания. Протоиерей Иоанн Мейендорф так комментирует ситуацию смешанных браков и формальной идентификации по религиозному признаку: «Смешанные браки часто имели место в прошлом. В нашем плюралистическом обществе, где православные представляют всего лишь незначительное меньшинство, смешанные браки составляют большой (и постоянно растущий) процент всех браков, благословляемых в наших церквях и также, к сожалению, вне Православия. Все мы знаем, что некоторые подобные браки приводят к созданию счастливых семей, и было бы неблагоразумно и нереально огульно их запрещать. На деле некоторые смешанные браки оказываются прочнее и счастливее, чем браки православных, которые никогда не слышали об истинном значении христианского брака и не принимали на себя никакой христианской ответственности перед Богом»¹. Заключение представителя РПЦ в какой-то мере схоже с мнением исследователя в области социологии религии Т.И. Варзановой. Изучая конфессиональную картину в Ивановской области, она делает такой вывод: «Молодежь если не «обращается к Богу», то постепенно адаптируется к религии, усваивает церковные традиции, участвует в церковных обрядах, ставит свечи перед иконами за себя и за близких, однако делает это не столько в силу религиозной потребности - веры, сколько из чувства долга перед родными или из-за суеверия, «на всякий случай»»². Таким

¹ См. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Брак в Православии // Христианская жизнь. М., 2004. – С. 245.

² См. Варзанова Т. И. Студенты верят в Бога и «большую любовь» // Молодежь: тенденции социальных изменений: Сб. статей / Под ред. В. Т. Лисовского. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2000.

образом, формальная религиозная идентификация выражается в таком отношении к религии, как «на всякий случай» и из-за суеверия. Примером этому, помимо многочисленных бытовых ситуаций, может служить довольно многочисленное расторжение браков молодыми людьми. Проблема заключается не только в слишком легкомысленном отношении к браку, но и, как уже выяснилось, в формальном причислении людей к какой-либо конфессии.

Подводя итог, можно сказать, что существующие типы религиозной идентификации проявляются как в браке между верующими людьми, так и в межконфессиональном браке. И эти типы выражают как положительные, так и отрицательные моменты семейной жизни. Но необходимо отметить, что религиозная идентификация, какого бы типа она не была, оказывает значительное влияние на взаимоотношения между членами семьи и процесс приобщения к религиозной традиции детей. Следовательно, поставленная проблема требует дальнейшего изучения.

Русская Православная Церковь: вызовы модернизации в современной России

Последние несколько лет в истории человечества характеризуются стремительными изменениями в различных сферах. В этих условиях религиозные организации сталкиваются с необходимостью приспосабливаться к этим изменениям. Само собой разумеется, что утверждать о полном исчезновении необходимости религии нельзя: ее функции утешения, формирования мировоззрения и прочее по-прежнему актуальны.

Объект исследования работы – самореализация Русской Православной церкви в современном Российском обществе. В документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» первым пунктом в программе значится «Церковь есть собрание верующих во Христа, в которое Им Самим призывается войти каждый»¹, что подразумевает открытость Православия для каждого человека. В том же документе общественная деятельность поощряется, с некоторыми поправками на необходимость соотнесения поступков с нормами христианской морали. Сама же Церковь не исключает возможности взаимодействия со светским государством, а также обширную социальную работу. Таким образом, под самореализацией понимается деятельность РПЦ как религиозно-социального института выполняющего различные функции в обществе и неизбежно сталкивающийся с проблемами.

Просветительская деятельность занимает в современной политике Церкви важное место, однако еще во время существования СССР были созданы политические предпосылки для последующих успехов. Одним из важнейших временных периодов в существовании РПЦ являются годы перестройки, когда демократизация и гласность способствовали изменению образа церкви. Религия благодаря ослаблению контроля над печатью со стороны государства стала чаще обсуждаться². Празднование 1000-летия крещения было другим индикатором мировоззренческих изменений, когда материалистическая идеология претерпевала кризис и приобретала все больше негативную оценку. Христианству наоборот, приписывались функции смягчения или ликвидации последствий господства марксизма-ленинизма посредством морально-нравственного воспитания и формирование в сознании граждан новых ценностей.

Отношение СМИ к Церкви также отражает изменение оценки обществом на протяжении последующих лет до сегодняшнего дня. Изначально пресса была заинтересована Русской Православной Церковью как организацией, способной возродить забытые культурные традиции, накалившиеся в течение многих веков существования государства и частично утерянные после революции 1917 года. Помимо этого журналисты имели неполное

¹ <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>

² См.: Митрохин Л.Н. Философы и религия // Вопросы философии. 1989. № 9. – С. 16-35. Хороший анализ состояния общественного сознания, сделанный на момент написания статьи.

представление об идеях церкви и ее уставе, в связи с чем считалась в большей степени либеральным образованием, чем являлась на самом деле. Представители РПЦ выражая свою позицию по отношению к различным вопросам, которые в той или иной мере интересуют церковь показали консервативные взгляды.

С нарастанием сотрудничества между церковью и государством СМИ освещали встречи чиновников с иерархами Церкви наряду с сообщениями о праздниках, о самых значительных из которых докладывается в телевизионных сюжетах и передаваемые в прямом эфире. С одной стороны внимание СМИ показывает значимость РПЦ как социального института и большое число ее последователей. Однако, наряду с этим негативные события освещаются с большим интересом, показывая отдельные проблемы в структуре церкви и скандалы с участием духовенства.

Введение в школах Российской Федерации предмета Основы религиозных культур и светской этики является другим объектом полемики, особенно один из модулей этой дисциплины «Основы православной культуры». В основном критика была направлена в адрес авторов учебников из-за некорректного составления. Среди проблем обозначены: миссионерская направленность текстов¹, а также неравномерная сложность для освоения разных модулей². Помимо светских деятелей свое недовольство курсами «Основы православной культуры» неоднократно выразили представители исламского духовенства³. 19 сентября 2011 были подведены итоги апробации курса⁴ в школах 21 региона. Приведена статистика: основы светской этики выбрали 42% родителей, основы православной культуры — 30%, основы мировых религиозных культур — 18%, основы исламской культуры — 9%, основы буддийской культуры — 1%, а иудейской — менее 1%. Также сообщалось, что с 1 сентября 2012 все учащиеся 4-х классов будут изучать «Основы религиозных культур и светской этики»⁵.

Развитие церковных СМИ играют немаловажную роль. Существуют уважаемые издания, среди которых «Церковный вестник», «Журнал Московской Патриархии», «Альфа и Омега», «Мир Библии», «Православная

¹ Сахарных Д. М. Рецензия на издание: А.В.Кураев. Основы религиозных культур и светской этики. Основы православной культуры. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразоват. учреждений — М.: Просвещение, 2010. — 95 с.: илл. ISBN 978-5-09-024063-5 // http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=326 Автор считает, что учебник преподает религиозные догмы, а тема культуры плохо раскрыта. Приводится цитата из рецензируемого издания, выражающая стиль написания, в дальнейшем охарактеризованный как «подборка публичных лекций автора».

² Обращение к ресурсу <http://www.pravmir.ru/osnovy-religioznyx-kultur—v-ozhidanii-provala/>. 10.01.2012 Приводится сравнение модулей на основе тем уроков и возможные сложности освоения учениками.

³ Вызов ислама и Православная церковь. — М. Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010.— 224 с. С. 159 Автор в этом издании полемизирует с Исламским учением на догматическом уровне, а также порицает политику Совета муфтиев России

⁴ Обращение к ресурсу <http://www.patriarchia.ru/db/text/1627596.html> 10.01.2012. Однозначный оценки проведенным мероприятиям не дается. Помимо указания важности введения курсов респондент приводит отдельные критические высказывания которые ему довелось слышать.

⁵ Обращение к ресурсу <http://www.patriarchia.ru/db/text/1845222.html> 10.01.2012. Данные, приведенные в источнике являются важными для изучения объекта исследования, поскольку раскрывают предпочтения родителей в отношении того, какой факультатив выбрать для детей, и соответственно какая мировоззренческая установка им ближе.

беседа». Главным вопросом остается направление, в котором будет развиваться православная пресса. Печатные издания по-прежнему имеют значительный вес, особенно среди старшего поколения. Небольшие газеты, раздаваемые бесплатно или продаваемые по небольшой цене в приходах могут быть востребованы. Радиовещание и телевидение тоже во многом удовлетворяют потребность в информации. Развитие и популяризация сети интернет вносит особенности в средства массовой информации, такие как легкое размещение и распространение информации. Вместо разрозненных небольших печатных органов все большую популярность набирают сайты и порталы православной тематики, где компетентные авторы вне зависимости от расстояний публикуют свои статьи. Таким образом, работу церковных СМИ можно назвать хорошей и адекватной в современных условиях.

Несмотря на это возникает риск неполного восприятия православного вероучения, поскольку оно сложно и многогранно и меньшая часть верующих заинтересовано во всестороннем развитии. Существует церковный термин "захожане", которые обозначает категорию лиц, редко посещающих храмы и плохо осведомленные в вопросах православия. Аналогичная проблема встречается и в других крупных конфессиях не только России, но и мира.

Русская Православная Церковь позиционирует себя как сообщество широкого круга людей, как школу, формирующую нравственность и патриотизм. Здесь Православие сталкивается с некоторыми аспектами современной светской культуры, такими как популярность отрицательных персонажей в художественных произведениях и соответствующего образа жизни, а также популяризация ценностей глобальной культуры. Христианство по своей сути не может принять этих тенденций и выражает в своем учении отрицательное отношение к ним. Несмотря на изменения в доктринах, направленные на компромисс между соответствием современности и сохранению традиций, отдельные позиции являются крайне консервативными. В частности, семья как высшая ценность общества и предпочтительность для мирянина состоять в браке. Таким образом, одним из рисков является конкуренция мировоззренческих установок, и в случае принятия православного мирозерцания человеку придется ломать свои взгляды и поступки, которые кажутся естественными и широко распространёнными. Для примера можно привести распространенную среди молодежи концепцию неограниченной свободы в личной жизни и других аспектах, отсутствие необходимости быть ответственным за поступки, недопустимые с религиозной точки зрения.

Компьютеризация и информатизация различных сфер деятельности наряду с глобализацией стало причиной быстрого распространения информации. С одной стороны, знания по различным вопросам стало проще получить. Однако, с другой стороны, обилие информации повлияло на психику тех, кто вырос в условиях информатизации, что вылилось в некоторую рассеянность сознания. Это значит, что человеку может не хватить терпения на прочтения объемной книги, не рассчитанной на развлечение читателя, или же телепрограмму длительностью один час. Люди с такими свойствами больше заинтересованы кратким толкованием какого-либо явления или события,

нежели скрупулёзным ознакомлением с информацией. На деле это оказывается важным свойством психики, которое позволяет приспосабливаться к информационному полю.

Демократическое государство характеризуется обществом с размытой социальной структурой, в которой присутствует большое разнообразие мировоззренческих концепций. Православие, безусловно, занимает важное место в нем, однако представители этой религиозной группы далеко не однообразны в своем восприятии мира и в разной степени соблюдают установки, изложенные в положениях вероучения. В итоге можно сказать, что Русская Православная Церковь достойно отвечает на вызовы современности, но далеко не всегда может прогнозировать риски тех или иных действий.

Феномены святости и мистицизма в религиоведении

Всякая религия, является целью человеческой жизни и предлагает тесное общение с Божеством. Она содержит в себе мистический момент, направленный на приближение к «высшим духовным состояниям», который уводит за пределы эмпирического мира, связывает жизнь со сверхприродным бытием, со сверхрациональными смыслами и становится в культуре смыслообразующей осью, создавая устойчивую перспективу, в которой нет ничего бессмысленного. Основная тенденция мистического опыта состоит в тяготении человеческого духа к непосредственному общению с Божеством, к Его созерцанию как абсолютной Основы всего сущего.

Следуя по пути созерцания, индийские брахманы приходили к тому же, к чему приходили все мистики, в какое бы время и в каком бы народе они ни жили. Янджнявалкья и Будда, Плотин и Ареопагит, Мейстер Экхарт и Григорий Палама, каббалисты и Николай Кузанский, Яков Беме, Рейсбрук и множество других ясновидцев Востока и Запада... Все они как один свидетельствуют, что там... нет ни добра, ни зла, ни света, ни тьмы, ни движения, ни покоя... В священном мраке, скрывающем основу основ, они ощутили реальность Сущего, Абсолюта. Страшная, непереносимая тайна!.. Эту бездну трудно даже назвать "Богом"... За пределами всего тварного и ограниченного мистическому оку открылась Реальность, которую Лао-Цзы называл Дао, Будда - Нирваной, кабалисты - Энсофом, христиане - Божественной Сущностью (ousia), "Божеством"¹.

Мистический опыт может носить различный и даже разноприродный характер, быть образным или без-образным, построенным как чистая медитация или сочетаемым с диалогическими элементами и т.д., и поэтому нельзя отождествлять опыт христианских святых с опытом мистиков других религиозных традиций.

Святость – это мера обожения человека, энергичное обожение или феория, подлинная соединенность человека с Богом. Святость может быть только там, где есть абсолютное бытие, целостность и полнота, совершенство и красота, истина и благо. Святое имеет особый онтологический статус, исключительное место и значение в бытии, высший смысл и абсолютную ценность и является предельной целью. Поэтому рассматривание феномена святости с точки зрения морали является крайне неправильным. Недостаточно быть нравственно-чистым человеком, потому что нравственность характеризуется, как правильное отношение к окружающему миру, природе, творению Божьему. И укладывается в золотом правиле: не делай другому того, что не желаешь себе. Внешнее его исполнение еще не значит приближение к Богу, исполнение Его заповедей и тем более обожения. В этом случае нравственность человека оценивается его действиями, словами, поведением –

¹ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. – М., 1999. – С. 105.

внешними проявлениями характера, который может быть скрыт, замаскирован «благими намереньями». Мотивы же могут быть совсем не человеколюбия, не исполнение заповеди о любви к ближним, а совершенно противоположные. Со стороны человек может выглядеть святым, но на самом деле таковым не являться.

Таким образом, по мысли отца Павла Флоренского, святость это, во-первых, чуждость по отношению к миру греха, отрицание его. Во-вторых - она конкретное положительное содержание, ибо природа святости Божественна, она онтологически утверждена в Боге. В то же время, святость, подчеркивает он, - не моральное совершенство, хотя она и соединяется с ним, но - "соприсносущность неотмирным энергиям".

Человек вступает в общение с самим Богом, к соединению с Ним. Это происходит посредством «феории» - созерцанием совершенно особого рода, потому что оно осуществляется не чувственным зрением и не зрением ума (т. е. познанием), а сверхприродной «умной способностью» и включает в себя также и соединение с созерцаемым.

«Естество, соединенное с Богом» есть уже новое естество, существенно иная природа. Поэтому достижение соединенности человека с Богом требует подлинного «превосхождения естества» - преобразование своей души от противоестественного – через естественное – к сверхестественному состоянию, совершается путь преодоления человеческого естества, движение вперед, стремление стать «причастниками Божественного естества».

Итак, обожение, соединение человека с Богом, совершается не только естественными, но и, в первую очередь, — сверхъестественными силами, не только самим человеком, но и божией благодатью. Такое сотрудничество божественного и человеческого, благодати и свободы твари, в православном богословии обозначается термином «синергия» (греч. *synergia* — содействие, соучастие). Таким образом, духовной работой человека, вслед за работой «внешней аскезы», является устремление и всецелая обращенность к Богу. И тогда человек оказывается в поле силы благодати и начинает входить в соприкосновение и в соединение с ними.

Постепенно приближаясь к источнику правды, человек стяжает благодать, получает творческое новое рождение, одолевает смерть, создавая новое бытийное качество, исполненное блага, радостной красоты. Он достигает обожения и становится святым. Святые - это, прежде всего, иные люди, отличные от живущих по стихиям мира сего. Иные потому, что они борются и с помощью Божией побеждают страсти, - все то, что порабощает людей мира сего.

Взятые как крайние антропологические качества или как направления человеческой активности, праведность и греховность абсолютно противоположны.

Греховность есть не просто удаленность от Бога, а отпадение от Его энергий, то есть помещение себя в топос мирского и тварных энергий. Разрушая «образ и подобие Божие» в человеке, греховность уводит за пределы области света, во «тьму кромешную». Грех есть изъяз в миропорядке. Грех не

сроден Логосу, несроден Благу, не воплощает его образ, а делает его неразличимым. Греховность отнимает у человека свободу, потому что порождена тварной природой и попадает в зависимость от склонностей естества.

В индуизме говорится о природе божественных и демонических существ. Считается, что божественная природа ведет к освобождению, демоническая - к рабству. Дэвическая и асурическая (божественная и демоническая) природа человека - следствие поведения и чувств, свойственных личности в ее прошлых рождениях. Гуны - саттвическая, раджасическая и тамасическая - определяют образ жизни, мышления и деятельности души и зависят от принимаемой пищи, которая формирует характер. Упорядочивая питание и деятельность (ахара и вихара), человек может преодолевать демонические склонности, стремящиеся возобладать над ним. Он может способствовать саттвическим склонностям, совершая целенаправленную работу над собой¹ - такой совет был с любовью дан богом полному страстного стремления искателю, Арджуне.

Христианская традиция представляет человека как образ и подобие Божие. От рождения человек наделяется свободой воли и способностью выбора между добром и злом. Ряд евангельских притч говорит о свободе выбора человека. Очень ярко это описывается в притче о сеятеле, где говорится о людях, в которых заложено доброе семя и об их отношении к возвращению в себе добродетелей. На основе этого Христос выделяет четыре различных вида психики человека, четыре вида устройства души, показывающие стремление человека стать чадом Божьим, приблизиться к своему Творцу, получить обожение.

Мистицизм в узком смысле слова представляет собой страстное стремление человека проникнуть в тайны духовного бытия "силовыми" методами воздействия на "тонкий" мир, через вторжение в его реальность и его Законы.

При этом мистический опыт представляет собой переживание сверхкосмической Пустоты, первоначальной пустоты, первоначального ничто и первоначального молчания, являющихся безусловным источником и колыбелью всего существования и "несотворенным и невыразимым Высшим, происходит растворение границ реальности и эмпирическое возвращение к истоку - к божественному состоянию до грехопадения.

Использование различных психотехник позволяет человеку раствориться в единой и бесконечной стихии божества, а само восприятие Бога приобретает искаженный характер, освобождая представление о Нем от всех личностных атрибутов. Буддистские йоги практикуют психофизическую концентрацию на областях тела, где локализованы соответствующие способности, а затем фиксируют сознание в устойчивом состоянии и сами становятся средством обретения Мудрости.

Еще одним способом встретиться с неведомым являются психоделики или холотропные вещества, действие которых в первую очередь заключается в

¹ Бхагавад-Гита. Комментарий. – М., 2005. – С. 124.

изменении привычного восприятия и создании изменённых состояний сознания. «Открывая двери восприятия», человек может испытывать чувство страха, эйфорию, экстаз, умиротворение; резкие переходы между этими состояниями, экстаз, переживания события прошлого. Психоделики с давних пор широко используются в народной медицине и религиозных практиках для физического и духовного лечения. Холотропные вещества применялись людьми в шаманских и религиозных ритуалах, начиная с доисторических времен, как средства перемещения по астральным мирам, путешествия в иные измерения.

Психоделический опыт приводит человека в переживание "имманентного божественного", когда материальный мир воспринимается как динамическая игра космической энергии творения.

Такое понимание мистицизма показывает, насколько далеко он стоит от религии. Мистицизм, таким образом, уводит человека от Бога, от подлинной жизни. Подводя итоги, можно сказать о разнонаправленности феноменов святости и мистицизма. Святость направлена на преображение человеческого естества, в то время как мистицизм возвращает человека к моменту Сотворения. Второй характерной чертой является разноприродность энергий: святость апеллирует к нетварным Божественным энергиям, а мистики, в свою очередь, используют космические энергии тварного порядка.

Место В.Эрна в философской дискуссии о природе Логоса

Русская философская мысль с начала XIX века развивалась в двух непримиримых и одновременно активно взаимодействующих и обогащающих друг друга направлениях, которые, ближе к середине XIX века оформились в школах славянофилов и западников. Спор этот продолжился и в XX столетии. Как вспоминает Б.В. Яковенко, «...в первой половине 1910 г. сплоченно и действенно выступили представители окончательно сформировавшегося религиозно-философского направления, ориентированного на греческо-православную религию; они отвергали всю новую, особенно немецкую, философию, считая истинной философию Отцов Церкви и их последователей... Наряду с этим течением появилось другое, которое также возникло в Москве и группировалось вокруг журнала “Логос”...»¹ Его представители объявили себя сторонниками критического идеализма. Они решительно отвергли подчинение философского мышления телеологизму и мистицизму, равно как и позитивизму и сциентизму. Они декларировали и утверждали «автономию и высший суверенитет философского мышления»².

С особой, резонансной силой это противостояние выразил В.Эрн в сборнике «Борьба за Логос», составленном из статей 1906-1907 гг. и 1910 г. В первую очередь В.Эрн дает обоснование своего главного философского тезиса: борьба за *Логос* – это, прежде всего, позитивная борьба за философию разума, «взятого вне отвлечения от живой и конкретной действительности»³. Негативную цель – борьбу *против ratio*, содержащегося в формальном рассудке, - он ставит в своего рода служебное отношение к вышеопределенной позитивной цели. Рассудочный разум, по мнению мыслителя плох, прежде всего тем, что оторван от всей полноты и бесконечного многообразия духовной жизни, то есть своим негативизмом по отношению к онтологическому основанию разума. Религиозный онтологизм В.Эрна выражается в формуле глубочайшего интуитивного единства постигающего и постигаемого. Рационализм же, по мнению философа, отвергая все святыни логизма (именно так он обозначает философию, опирающуюся на учение о Логосе), таит в себе «смерть и величайшую духовную опасность».

Чтобы понять истинный замысел автора, радикализм которого может вызвать подозрение в односторонности его позиции, следует, на наш взгляд, правильно понять саму интенцию его мысли. На наш взгляд, направление философского поиска заложено уже в названии книги. Ведь, определяя характер борьбы «за Логос» и «против *ratio*», можно прийти как минимум к двум вариантам: борьба за уничтожение чего-то и борьба за утверждение чего-то. По форме они могут совпадать, но конечные цели их противоположны.

¹ Цит. по: Белов В.Н., Рожков В.П. История русской философии (курс лекций). – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. – С. 144.

² Там же. – С. 144

³ Эрн В. Борьба за Логос. Г.Сковорода. Жизнь и учение. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 3.

Думается также, что и характер расположения статей в его работе не просто хаотический, а имеет свой определенный смысл. Более того, автор сознательно нарушил хронологическое расположение статей, чтобы, видимо, придать им логический характер. Если первые статьи говорят нам об истории вопроса, то далее он ставит не работу о русской философии и научности, кажущуюся логичным продолжением начатого, а свой труд о «природе философского сомнения». Здесь он дает нам инструмент для философского осмысления его позиции относительно философии *ratio*, философии Логоса и русской философии вообще. Анализ данной работы как раз и позволит нам показать, действительно ли В.Эрн остался на высоте поставленной им задачи – обосновать необходимость онтологического обоснования разума, при этом не отвергнув его логические моменты, но, через критику, показав их вторичность, лишь относительную автономию и значимость.

Следует сказать, что противостояние рационального и религиозного разума зародилось в европейской философии еще в конце средневековья и с тех пор не прерывалось, а только усиливалось. Как отмечает Вл.Соловьев в работе «Кризис западной философии», философские умы конца средневековья и начала нового времени, возрождая классическую философию, отождествляли ее с разумом как таковым. Они признавали противоречие между разумом и религиозным авторитетом непримиримым, «что для философа равняется отрицанию религиозного догмата»¹. То есть речь идет о том, быть ли философскому мышлению постоянно автономным или сверять свои выводы с религиозной догматикой. Этот глубочайший вопрос не может быть решен лишь на пути теоретического обоснования. Его решение возможно лишь в историческом опыте. И, как мы видим, история философии и в начале XX века, как и в начале века XXI, своего последнего слова еще не сказала. Поэтому для конкретного философа (школы, поколения) этот вопрос все еще остается вопросом интуитивного выбора. Эрн сделал свой выбор в пользу религиозно-догматического содержания философского знания.

Философ начинает свою критику философии отвлеченного разума с определения ее истоков. Этими истоками он считает философию Ф.Бэкона и Р.Декарта. Философ приводит слова Ф.В.Й.Шеллинга о том, что в философии нового времени утрачено понимание природы как онтологически сущего. Бэкон не признает природу как сущее фактически. Декарт же отвергает ее как сущее принципиально. «*Res extensa*, - говорит Эрн, - существенно пассивна, инертна. Но, будучи таковой, она лишена всякой жизни в себе. Не имея же никакой жизни в себе, природа есть чистый объект и ни в каком смысле субъектом, т.е. сущим, признана быть не может»². Мыслитель утверждает, что последовательное развитие этой логики абсолютной инертности природы приводит нас и к отрицанию существования материи.

Эрн видит последовательное направление развития этой нигилистической линии, которую он называет меонизмом, в системах Дж.Беркли и Д.Юма.

¹ Соловьев В. Философские начала цельного знания. – Мн.: Харвест, 1999. – С. 12.

² Эрн В. Борьба за Логос. Г.Сковорода. Жизнь и учение. – С. 29.

Беркли дает отрицанию природы более совершенную логическую форму. Юм же, подвергнув «сознание», «душу», «личность» тому же анализу, который Беркли применял для внешнего материального мира, пришел, по сути, к абсолютному скептицизму и агностицизму: мы можем иметь ясные представления только о восприятиях. Из этого следует, что душевную субстанцию, отличную от восприятий, познать невозможно. При этом душа, как таковая, становится лишь «пучком восприятий».

Наконец последнее, предельное звено в отрицании природы как сущего Эрн находит в кантианстве. Природа в его системе вся исчерпывается двойной совокупностью «явлений» и «правил». Он, правда, тонко разделяет учение Канта и собственно кантианство. Именно кантианство, по его мнению, есть завершение рационализма. В кантианстве европейская мысль приходит к яркому расцвету универсального мезонизма. При этом живая стихия мысли, характерная для самого Канта, в его школе становится мертвенной схемой суждений.

В конечном счете, согласно В.Эрну, основные тенденции и направления течения европейской мысли развиваются в прямой противоположности к философии истинной, опирающейся на античный и восточно-христианский Логос. Ratio, считает он, рассматривает рассудок «в среднем разрезе», при этом нивелируя индивидуальные различия. Создается отвлеченная схема суждения, составленная по количественному признаку. Но ведь «Логос – это не средний разрез, это вершина сознания»¹. Логос нельзя назвать отвлечением, он остается, прежде всего, качественным понятием. Логос есть восхождение «по ступеням все большей конкретности».

Философ выделяет три аспекта Логоса как метафизического целого. Это «Логос космический», раскрывающийся в естественных религиях, в искусстве и творениях поэтов. Это «Логос божественный» или, как его еще называет Эрн, «Логос небесный», который открывается нам в христианской религии. И, наконец, это «Логос дискурсивно-логический», который укоренен в философии, приводящей нас к мыслительному единству. Последний из «Логосов» органически связан с «Логосом космическим» и «Логосом божественным», но область применения и задачи его отличны от них.

Дав историко-философскую оценку развития европейской философской мысли, завершающей философию рационализма, В.Эрн переходит к рассмотрению основ противостояния двух традиций в русской философской мысли начала XX столетия. По его мнению, положение русской философии есть срединное между философской мыслью Запада, находящейся в непрерывном течении и творческом порыве, и мыслью Востока, «парящей в орлиных высотах и находящейся в неустанной напряженности вдохновенного созерцания»². Русская мысль должна соединить обе эти философские традиции, раскрывая Западу все величие и красоту восточного умозрения. Историческое столкновение ratio и Логоса, по убеждению автора, может произойти лишь в

¹ Там же. – С. 79.

² Там же. – С. 84.

России. Россия, находясь на стыке цивилизаций Востока и Запада, своей культурой вводит начало рационализма, а своей религией неизменно внедряет начало божественного Логоса.

Русская философия, по мнению Эрн, обладает тремя яркими чертами. Первая – это онтологизм русской мысли, что обуславливает, как правило, отсутствие в ней завершенных систем. «Русские мыслители, - говорит философ, - заняты самой мыслью, а не ее искусственным обрамлением»¹. А.Ф. Лосев в очерке «Русская философия» раскрывает позитивное содержание этой асистемности русской философии: «Почти вся русская философия являет собой до-логическую и до-систематическую или, лучше сказать, сверх-логическую и сверх-систематическую картину философских течений и направлений»².

Второй характерной чертой русской философской мысли является ее глубокая религиозность, вытекающая из осознания Логоса как сознания Божества. На Западе, отмечает Эрн, также есть немало религиозных мыслителей, но их религиозность, по его мнению, заложена, прежде всего, в характере их автономной личности, а не в принципе философствования, заложенным в духовной культуре. В русской же философии вне духовной, прежде всего религиозной, культуры «остаются лишь таланты второстепенные и третьестепенные – не творцы и созидатели, а передатчики и “просветители”»³.

И, наконец, третья отличительная черта русской мысли тесно связана с двумя предыдущими, – это ее персонализм. «Мудрость Слова не может быть дана помимо личности. Она раскрывается через личность и в личности»⁴. Для подтверждения своего тезиса он ставит в пример «русского Сократа» Г.С.Сковороду, говоря о том, что тот, как личность, гораздо значительней его собственных замечательных произведений. Несколько в другом ключе, но с той же высокой оценкой личности, говорит он о В.С.Печерине, Н.В.Гоголе, Ф.М.Достоевском и Вл.Соловьеве. Личности великих русских мыслителей остаются неисчерпаемыми и таинственными. Сила же личности в ее приобщенности к религиозно-общинному целому самой русской действительности. «Русская философия, - говорит А.Ф.Лосев, - неразрывно связана с действительной жизнью»⁵.

Владимир Эрн в своей работе касается еще ряда важнейших тем. Это, в первую очередь, тема свободы мысли. Эрн вступает в дискуссию с редакцией журнала «Логос», обвинившего русскую мысль в отсутствии подлинной свободы. Философ вновь обращается к Канту и его истолкованию содержания сознания, для которого всякое содержание этого сознания является лишь явлением. Будучи явлением, все содержание сознания подпадает под власть универсальной категории причинности, которая связана с всеобщей необходимостью, и, следовательно, с отсутствием свободы. Но, задается он

¹ Там же. – С. 89.

² Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. – С. 67.

³ Эрн В. Борьба за Логос. Г.Сковорода. Жизнь и учение. – С. 92.

⁴ Там же.

⁵ Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. – С. 71

вопросом, если свободна только некая трансцендентальная мысль, которая никем не переживается, то какое дело до этой свободы нам, людям?

В восточно-философском понятии Логоса мысль признается, прежде всего, божественной, и только потому в полной мере свободной. «Мысль, поскольку она логична, - тонична, т.е. напряжена, активна. В своей напряженности достигая Логоса, она находит в себе ту положительную свободу, которая принадлежит ей по существу, как ноумену, как живой части Сущего»¹. Эрн приходит к заключению, что не может быть никакой свободы мысли вне содержания ее в божественном Логосе.

Не менее интересную реакцию вызвало у философа декларированное желание редакции «Логоса» создать рационалистскую, да и собственно философскую традицию в России, которой, по их мнению, до того момента не существовало. Он указывает на противоречие: только что сторонники *ratio* ратовали за освобождение русской философской мысли, а теперь заговорили о некоей традиции, которая будет указывать путь будущим философам, вместо того, чтобы дать им выбирать его самостоятельно. Поэтому философ настаивает на индивидуальной свободе мыслящего, на его свободном отношении к любой интеллектуальной традиции. Для этого необходима не только духовная, но и социальная свобода, - чтобы был «свободный носитель культурной или философской традиции – социальный индивидуум, органическим членом которого являлась отдельная личность»². Такое понимание философской традиции есть глубоко персоналистское, соответствующее самой природе русской духовности. Оно есть не внешне, а внутренне данное. Сам социальный индивидуум здесь являет природу как Сущее. Он есть и творческий центр космической жизни, что в последнем определении есть Церковь. Предметом же передачи традиции в широком смысле является весь опыт человечества.

Важным тезисом (именно тезисом, так как он в дальнейшем более не касается и не раскрывает этой темы) В.Эрна является его отношение к мифу, к мифологичности в самосознании нового времени. Он указывает на ошибочность распространенного воззрения, что время мифов прошло. «Все различие... этих мифов и этих мифологем от античных и средневековых заключается только в перемене знака положительного на отрицательный. Миф античный и миф средневековый отологичны, мифы же нового времени меоничны»³.

На первый взгляд его позиция по отношению к *ratio* кажется непримиримой и даже высокомерной. Однако одна из статей его сборника, которая называется «Природа философского сомнения», не дает нам повода усомниться в собственно высоком философском качестве его мысли. Рассмотрим основные ее положения.

Говоря об отрицательных суждениях, Эрн замечает, что любое философски значимое отрицательное суждение по существу утвердительно.

¹ Эрн В. Борьба за Логос. Г.Сковорода. Жизнь и учение. – С. 99-100.

² Там же. – С. 102.

³ Там же. – С. 105.

Суждение, которое ничего не утверждает, становится ничего не означающим набором слов. Любое отрицание всегда есть отрицание вполне определенное, утверждение в нем всегда преобладает, являясь центральным элементом суждения. В противном случае отрицанию просто не на чем было бы базироваться, а база всегда положительна, т.е. утвердительно. Поэтому в корне отвергать философию *ratio* как абсолютно несостоятельную, ошибочную было большой непоследовательностью. Опираясь на ее базу, действуя против нее ее же методами Эрн, по сути, признает за ней определенную силу, хотя и не всеобщую и не в полной мере объемлющую мысль.

Философское сомнение целиком пронизывает мышление Эрна, ведь сомнение это призвано не суживать рамки философского искания, не уменьшать размеры и величину задачи, стоящей перед философом, оно необходимо для поиска такой философии, «которая соответствовала бы размерам загадки»¹. Здесь он выделяет две главные составляющие этого искания: искание положительное, созидающее новые постижения, и, вместе с тем, критика всех уже существующих мировоззрений и миропониманий. Поэтому он, как и любой философ, должен с помощью этого философского сомнения преобразовывать любые, свои и чужие, положительные воззрения, с целью заменять их более обширными и более живыми. Статья о сомнении, его значимости и назначении в философии дает нам основание утверждать, что сам его сборник статей «Борьба за Логос. Опыты философские и критические», пронизан единой мыслью, тоничностью, напряжением, то есть подчиняет себя интенции «Божественного Логоса», при этом оставаясь и в картезианском поле «философского сомнения» Именно поэтому этот сборник статей занял столь значимое место в прояснении позиций русских религиозных онтологов (логистов) и русских рационалистов в начале XX века.

Вывод, таким образом, напрашивается сам собой: работа Эрна признана утверждать в большей степени, нежели отвергать, ведь, по его собственным словам, существует возможность лишь одного типа мировоззрения – утвердительно. И утверждает он философию Логоса в большей степени, нежели отвергает философию *ratio*. Рацио здесь выступает в большей степени как инструмент (при всем искреннем недовольстве мыслителя некоторыми положениями этой философии), однако борьба не может вестись одним лишь утверждением, борьба подразумевает соперника и критику его позиции. Те же эмоциональные слова об искоренении чуждой ему философии мы смело можем отнести к издержкам борьбы и пылкости характера В.Эрна.

Знаток русской философской мысли В.В.Зеньковский так отзывался о темпераменте философа: «У Эрна было большое философское чутье, бесспорное дарование и, проживи он долее, можно было бы быть уверенным, что он мог бы создать своеобразную систему. Но Эрну очень мешала пылкость его характера...»².

¹ Там же. – С. 61

² Зеньковский В.В. История русской философии. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 883.

Русская религиозно-философская мысль о протестантизме

Основные идеи отношения русской религиозно-философской мысли к протестантизму были заложены в первой половине XIX века в философии и богословии одного из родоначальников славянофильства Алексея Степановича Хомякова.

Прежде всего, Хомяков обращает внимание на такой примечательный исторический факт, что Реформация затронула страны с католическим вероисповеданием, переведя почти половину верующих в протестантизм, и никак не повлияла на страны с господством православной веры. Русский философ и богослов стремится обосновать естественность возникновения Реформации в недрах католичества, и, напротив, невозможность ее проявления на православной почве. Само по себе протестантство, по мнению Хомякова, - ничто, вся его сила и смысл в протесте против католицизма: «Протестантство есть мир, отрицающий другой мир. Отнимите у него этот отрицаемый им мир, и протестантство умрет: ибо вся его жизнь в отрицании. Свод учений, которого она пока еще придерживается, труд, выработанный произволом нескольких ученых и принимаемый апатическим легковерием нескольких миллионов невежд, стоит еще только потому, что в нем ощущается надобность для противодействия напору римского вероисповедания»¹. Уже в силу такого чисто негативного характера сущности протестантизма Хомяков не видит большого смысла в детализации различных разделений внутри самого протестантизма.

Русский мыслитель убежден в том, что протестантский рационализм является продолжением рационализма римского. Именно Рим первым нарушил единство веры с жизнью, религиозного чувства и мысли. Для Хомякова такое противопоставление разрушает веру, превращает ее во внешний атрибут, лишает внутренней, мистической силы. «Вера, - подчеркивает он, - не только мыслится или чувствуется, но и мыслится, и чувствуется вместе, словом – она не одно познание, но сразу познание и жизнь»².

Подобное «овнешнение» религиозной жизни является, по мнению Хомякова, главным итогом ее рационализации как в католицизме, так и в протестантизме. «Как в папизме, - утверждает он, - так и в Реформе, все сводится к внешности: таково свойство всех порождений рационализма. Единство папизма – единство внешнее, чуждое живого содержания, и свобода протестантствующего рассудка – также свобода внешняя, без реального содержания. Паписты, подобно иудеям, держатся за знамения (т.е. за признаки), протестанты, как эллины, держатся за логическую мудрость (Ср. 1 Кор. 1, 22). И тем и другим одинаково недоступно понимание Церкви – свободы в единстве, жизни в разуме»³.

¹ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А.С. Церковь одна. – М., 2005. – С. 74.

² Там же. – С. 106.

³ Там же. – С. 126.

Хомяков резко отрицательно относится к вопросу о возможном сближении православной и протестантской церкви, так как всякий компромисс в делах веры, во-первых, есть что-то внешнее, а, во-вторых, разрушает первоначальное единство в Истине. Он убежден в том, что «Церковь не знает сделок в догмате и в вере. Она требует единства полного, зато она дает в обмен равенство, она знает братство, но не знает подданства. Итак, - делает окончательный вывод по данному вопросу русский философ и богослов, - сближение невозможно без полного отречения от заблуждения, длившегося более десяти веков»¹.

Потеря западным христианством чувства живой органической веры, основанной на любви, и замена ее на чисто внешние условные договорные обязательства имеют, по мнению Хомякова, своим результатом искажение «соборности» Церкви, которая есть вместе единство и свобода: «Латинянин думает о таком единстве Церкви, при котором не остается следов свободы христианина, а протестант держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство Церкви. Мы же исповедуем Церковь единую и свободную»².

Отпадение западного христианства от соборности Церкви сказывается и на характере молитвы, которая также есть выражение этого соборного духа. И в католическом, и в протестантском храмах Хомяков видит молящихся одиночек. Он полагает, что Запад «утратил духовное общение молитвы, поэтому и должен он был заменить высокое учение об органическом единстве в Иисусе Христе тощей и нелепой системой патронатства и клиентства: на место любви поставить утилитаризм, а на место братства – ассоциацию. Человек оказался отброшенным в тесные границы своего отдельно-личного существования и отлученным от всех своих братьев»³.

Критический подход в оценке протестантизма сохранился и в религиозной философии Владимира Сергеевича Соловьева. Согласно его позиции, Восток и Запад в своем разделении утратили полноту Истины и односторонни. «Человечество, входящее в состав Церкви, должно, во-первых, верить в открытую ему сверхчеловеческую истину и, во-вторых, действовать для проведения этой истины в свой человеческий мир.

Идеал Церкви – не в слиянии этих двух различных действий, а в их согласовании»⁴. В этой же работе «Великий спор и христианская политика» характеристике протестантизма он посвящает отдельный параграф «Папство и папизм. Смысл протестантизма», где Соловьев находит причину появления протестантизма в перерождении папства в папизм, в попытке подчинить личность не кафоличности Церкви, но жесткой церковной иерархии.

Рассуждая о необходимости единства христианских церквей, Соловьев не обходит стороной и наиболее болезненный и сложный вопрос о догматических расхождениях православия и католичества. В отличие от официальной позиции

¹ Там же. – С. 120.

² Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Там же. – С. 196.

³ Там же. – С. 214.

⁴ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Владимир Соловьев о христианском единстве. – М., 1994. – С. 47.

христианского богословия, русский философ считает догматические различия незначительными и не существенными. Он утверждает, что «существенное, основное единство Вселенской Церкви, как состоящее в богочеловеческом союзе людей с Христом чрез ту же силу святительства, в той же вере, в тех же таинствах, нисколько не нарушается видимым разделением церковных обществ между собою из-за частных верований и правил»¹.

Соловьев находит в существовании восточной и западной церкви абсолютизацию двух начал церковной жизни: православие преуспело в «сохранении церковной истины», католичество – в «организации церковной деятельности». Но по сути эти две церкви едины. Исходными точками христианского единства, по мнению Соловьева, должны стать «1) признание существенного единства обеих Церквей во Христе и 2) нравственная потребность и обязанность провести это единство и в чисто человеческие взаимоотношения двух церковных обществ, чтобы Церковь стала единой в мире»².

Но каково здесь место и роль протестантства? Соловьев оправдывает его появление, почему-то относя его протест как к западному, так и к восточному христианству. Соловьев здесь вступает в заочную полемику с позицией Хомякова, полагавшего в соборном начале православной церкви гармоничное сочетание индивидуального и общинного начал. Он считает, что истина реформационной идеи, которая заключена в личностном начале, «заслонялась другими церковными началами – преданием на Востоке, авторитетом на Западе. Таким образом, появление протестантства в христианской истории имело достаточное основание, и с этой исторической точки зрения протестантский принцип личной совести и свободы является как третье начало христианской жизни, равноправное с двумя другими, т.е. с преданием и с авторитетом»³.

Однако единство христианских церквей на самом деле лишь начало более глобального единства царства небесного и царства земного. Идеал богочеловеческого устройства жизни представлен русским философом в работе «Россия и Вселенская Церковь»: «Таким образом, Вселенская Церковь (В широком смысле этого слова) раскрывается как тройственный богочеловеческий союз: мы имеем **союз священства** (выделено Соловьевым), в котором божественное начало, безусловное и неизменное, преобладает и создает Церковь в собственном смысле этого слова – Храм Бога; мы имеем **союз царства**, в котором преобладает человеческое начало и который образует христианское Государство (Церковь как живое тело Бога); и, наконец, мы имеем **союз пророчества**, в котором божественное и человеческое должны взаимно проникать друг в друга в свободном и обоюдном сочетании, образуя совершенное христианское общество (Церковь как Богоневеста).

Нравственная основа союза священства, или Церкви в собственном смысле этого слова, есть вера и благочестие; союз царства – христианское

¹ Там же. – С. 70.

² Там же. – С. 72.

³ Там же. – С. 73.

Государство – покоится на законе и справедливости; начало, присущее союзу пророчества, или совершенному обществу, есть свобода и любовь»¹.

Стремится к объективному взгляду на протестантизм и Сергей Николаевич Булгаков. В качестве позитивного момента в протестантизме он выделяет библеизм, особую насыщенность протестантского вероучения Библией. Русский философ отмечает, «что в этой любви к Слову Божию – помимо всей той односторонности и предвзятости, которые родились из «протеста», - протестантизм церковен, и готов сказать, православен, и от него может учиться и фактически учится и Православие, конечно, не как Церковь вселенская, но в исторических путях своих. В библеизме заключается мировое церковное значение протестантизма»².

Однако в целом русский философ и богослов критично относится к протестантизму, полагая неприемлемой позицию протестантского богословия в отношении Церкви с ее таинствами и Преданием. «Мы примем – заявляет Булгаков протестантам, - от вас Библию с разными научными комментариями, но отвергнем всякую «евангелизацию», отторгающую от Церкви, как некогда протестантизм оторвал от Католической церкви реформацию. В этом отношении к протестантизму Православие и католичество не различаются»³.

Таким образом, в критической оценке протестантизма со стороны ведущих русских религиозных философов мы можем наблюдать стремление к взвешенному, разностороннему подходу. Они пытаются указать на позитивные стороны в философских и богословских аспектах протестантского вероучения. И все же следует констатировать отрицательный в целом пафос выступлений русских религиозных философов, продиктованный неприятием тех основ вероучения протестантизма, которые нарушают церковную плпирому, противопоставляют религиозного субъекта и Церковь.

¹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Там же. – С. 185.

² Письмо профессора Ганса Эренберга прот. С. Булгакову о православии и протестантизме и ответ прот. С. Булгакова // Протоиерей Сергей Булгаков. Путь Парижского богословия. – М., 2007. – С. 113.

³ Там же. – С. 116.

Философское осмысление феноменов смерти и бессмертия в древнерусской литературе

В краткой сей жизни взыщи жизни вечной, у которой, в отличие от этой, нет ни скорби, ни воздыхания, ни плача, ни сетования, но радость и веселие, свет немеркнущий: солнце — сам Господь.

(Из Изборника 1076 года)

– Что есть человек? Для чего живет он в этом мире? Каков смысл его жизни? Чем закончится эта жизнь?

На протяжении всей мировой истории перед человечеством встает ряд подобного рода сложных и неоднозначных вопросов, ответить на которые может помочь глубокое философское переосмысление своей жизни как таковой и роли и места себя по отношению к окружающему миру. Русский человек (с точки зрения оценки ментальности) – homo humanus (или же homo flabilis – в трактовке *Екклезиаста*), т.е. человек духовный. Поэтому как никогда важным становится процесс некоего анамнесиса – обращения к истокам, анализа и осмысления нравственных, этических и общих духовных основ бытия человека в мире, духовный поворот и переосмысление онтологии.

Обратимся к некогда очень сильной и четкой системе русской духовности, история которой своими корнями уходит в глубину веков. Само формирование привычной для нас нравственно-этической системы непосредственно связано с христианизацией Руси. Если в славянских племенах с языческой религией господствовал обычай и не было возможностей (как, в принципе, и необходимости) выхода за рамки мифологического мировоззрения, то с приходом христианской религии мышление и даже само сознание человека выходят на качественно новый уровень. Религиозное мировоззрение апеллирует в первую очередь к внутренним переживаниям и дает гораздо более широкие и философски осмысленные ответы на волнующие человека вопросы: на вопросы о жизни, смерти, смысле жизни и жизненном пути. Практически для любой религии рано или поздно на каком-либо этапе ее развития появляется философствование. Этот процесс очень ярко можно наблюдать на примере индуизма, это происходило и во всех авраамических традициях (иудаизм, христианство, впоследствии и ислам), происходит и сейчас в новых образованиях религиозного характера, отделившихся от христианских Церквей (так, в пример можно привести различные течения современного Протестантизма и неохристианские общины).

Если говорить непосредственно о русской философской традиции, то она, как отдельное независимое знание, особенно в сравнении с западными

философскими школами, оформляется довольно поздно¹. Вплоть до Просвещения сложно отделить философское знание от религии и литературы, знание в целом скорее представляет собой сложный единый концепт, сформированный из тесно переплетенных между собой составляющих, таких как религия, язык, литература, искусство, к которым добавляются элементы философско-дискурсивного характера (причем следует заметить, что все элементы строго упорядочены, у каждого есть свое место, задача, средства реализации, и все они в конечном итоге подчинены единому замыслу).

Соответственно, истоки русской философской традиции, так же как и первооснову русской духовности, уместнее всего искать в древнерусской литературе.

Появление на Руси христианства в качестве единой, общей для всех религии, потребовало универсальной письменности и литературы, которые и зарождаются во второй половине X века. Наряду с богослужебными томами, первыми книгами становятся компилятивные переводные сборники (такой характер имеет, к примеру, «Речь философа», повествующая об истории мира от момента творения, до оформления церковной традиции). Сравнительно быстро на Руси возникает и собственная литературная традиция, перенимавшая многие черты византийской, но дополнившая ее своими самобытными чертами. Наряду с процессом становления литературы происходит и процесс ее освоения и, что наиболее важно, усваивания и осмысления народом. Стоит заметить, что высокий не тот момент уровень развития фольклора во многом упростил восприятие новых эстетических ценностей, с которыми знакомила письменность посредством литературы, а соответственно помог и в адаптации к новым нравственным нормам.

Нельзя не учитывать тот факт, что при всем своем многообразии литература Древней Руси – ни в коем случае не авторская, она скорее приближена к фольклору, нежели к индивидуализированному творчеству писателей нового времени. Более того, в отличие от современников-европейцев, в чьей литературе сравнительно рано начинает проявляться, а впоследствии и доминировать, авторское начало, в русской литературе оно всячески подавляется, вместо него мы видим попытки включить описываемые сюжеты и события в общеисторическое пространство, в связи с чем личность автора становится неважным элементом, отодвигаемым на задний план. В общем, раннюю русскую литературу можно представить как единой целое, как «одно колоссальное произведение»². Действительно, русская литература раннего периода пронизана чувством всеобщего единства, подчинения единым идеям.

Какие же цели и задачи стояли перед литературой того времени? Древнерусская литература пыталась прежде всего проникнуть в таинственную глубину «Книги Жизни» – Евангелия, овладевая его содержанием и языковым богатством, стремилась постичь тайны божественной премудрости, созданного

¹ Хотя в вопросе о возникновении русской философии как таковой есть и другой подход, сторонники которого возводят этап зарождения философии к X веку, к появлению христианства.

² Лихачев Д.С. Первые семьсот лет русской литературы. – М.: Художественная литература, 1969. – С. 7.

Богом мира и определить место человека – венца Божьего творения – в этом мире.

Характерным для ранней литературы становится чувство значительности происходящего. Чувство «значительности всего временного, значительности истории человеческого бытия не покидало древнерусского человека»¹, будь то обыденная жизнь, либо искусство и литература. Человек воспринимал мир как нечто целое, как единое пространство, четко определяя свое место в этом мире. В понимании древнерусского человека все было строго иерархично и подчинялось замыслу Творца. Большой мир и малый, Вселенная и человек – все взаимосвязано, все значительно, все напоминает о смысле существования, о значении мира и о значительности судьбы человеческой по отношению к миру. Некоторые древнерусские сочинения, в частности апокрифы, близки к византийским (и древнегреческим) источникам, которые рассматривают человека как микрокосм, как малый мир, в своем проявлении являющийся своеобразным отражением единого макрокосма (к примеру, апокриф о создании первочеловека-Адама, где в акте творения части тела человеческого сравниваются с элементами мира).

В человеке таким образом одновременно присутствуют две сложно соотносимые между собой идеи: с одной стороны – это идея ничтожности отдельного человека в едином общемировом и даже вселенском пространстве, с другой же – значимость места человеческой личности в контексте истории. Важную роль в формировании такого отношения к миру сыграло религиозное мировоззрение, поскольку для него важна именно связь исторических событий. «Лучше всего нам, чадо, продумать жизнь от Адама, праотца нашего, до этого нашего века»², – говорится в поучении молодому поколению, причем отдельно показывается сам факт ничтожности и, в то же время, значимости человеческой жизни:

«...много людей прошло по земле, и все забыты,
лишь единицы в памяти, прославившиеся на
небесах и на земле, те, которые по заповедям
Божьим все дни свои прожили ..., всю
свою мысль, все желанья направив к
бессмертной жизни и о ней единой вздыхая,
Бога моля достойным Его явиться»³.

Действительно, для религиозного мировоззрения свойственно об одновременном проявлении значимости и незначительности, когда с одной стороны выявляется незначительность самой жизни, ее кратковременность и мимолетность, а с другой – важность самого жизненного пути. Такой дуализм мировоззренческих идей свойственен всей русской литературе, как, впрочем, и философии. (Христианское мирозерцание на самом деле удваивало действительность, противопоставляя мир материальный, видимый, – миру

¹ Лихачев Д.С. Первые семьсот лет русской литературы. – М.: Художественная литература, 1969. – С. 8.

² Слово некоего отца к сыну своему, слова душеполезные. Из Изборника 1076 года // Изборник. – М., 1967. – С. 94.

³ Там же.

духовному, невидимому. Первый — временный, преходящий; второй — вечный. Эти начала временного и вечного заключены в самом человеке, его бренном теле и бессмертной душе.). С самого начала мир, окружающий человека, строится на контрастах: добро-зло, свет-тьма, временное-вечное, благое-неблагое, созидание-разрушение, жизнь-смерть. Все эти понятия были близки и непосредственно прорабатывались в русской литературе. Рассматривались вопросы происхождения мира и человека, их функции и задачи. Таким образом, на раннем этапе становления русская духовно-религиозная традиция на уровне литературы уже оперировала базовыми философскими категориями.

Большое значение в древнерусской литературе имеет связка понятий «жизнь-смерть». Причем почти всегда это именно цельная связка, т.е. одно практически неотделимо от другого, одно без другого принципиально невозможно, одно изначально уже присутствует в другом, одно причинно-обусловлено другим, одно из другого логически следует. Если у некоторых представителей европейской философской традиции сохраняются и возрождаются идеи об отсутствии смерти как таковой, унаследованные из эллинистической философии, то для русской традиции такой вопрос принципиально не ставится. Здесь очень долго сохраняется четкое соответствие религиозным догматам. Соответственно есть акт творения, есть жизнь, смерть, как обязательное завершение земной жизни, и возможность перехода в жизнь вечную. Кстати, проблема временности-вечности, временного и вневременного также занимала умы не одного поколения древнерусских авторов. Есть смысл говорить здесь о феноменах смерти и бессмертия и об их философском осмыслении древнерусскими книжниками в общем и первыми церковными иерархами в частности (которые зачастую сами и были такими книжниками, развивая и обогащая литературу и весь философско-богословский опыт древнерусской культуры). Эти два феномена по праву занимают одно из ключевых мест древнерусской литературы. Многочисленные сборники, палеи, компиляции из притч и наставлений, жития и бытовые повести в большинстве своем так или иначе затрагивают данную тему. Проблема смерти универсальна, касается каждого человека, в независимости от его происхождения, социального положения. Смерть реальна для всех. Соответственно, есть необходимость религиозного и философского определения, осмысления и последующего разъяснения. В русской ментальности смерть действительно укореняется как феномен. Это и проявление христианства, и отчасти влияние на этот процесс доминировавшего ранее мифологического мировоззрения (последнее, как мы видим, не исчезает бесследно с появлением новой религии, но напротив, всячески пытается встроиться в нее, привнести некие собственные элементы). Причем стоит заметить, что для русского человека смерть — не просто феномен. Смерть зачастую воспринимается как самый главный, наиболее значительный момент всей жизни человека, и сама жизнь здесь воспринимается как длительный процесс приготовления к смерти. Так, в Изборниках встречаем немало число поучений и наставлений подобного характера:

«Помни
о смерти всегда, и память такая научит тебя
больше всех, как прожить в этом кратком
времени...»

«Размышляй о душе своей и
печалься о ней, ведь как она у тебя одна, так
одно время жизни и смерть — одна.»¹

Поскольку смерть является для русского человека чем-то неизбежным и незыблемым, а жизнь — временным и тленным, то естественно возникает вопрос о смысле самой жизни, из которого порождается ряд этических вопросов, суть которых направлена на выяснение того, как должен поступать человек, на что ориентироваться, к чему стремиться. Здесь на помощь приходит христианство и в непосредственной связи с феноменом смерти появляется новый феномен — феномен бессмертия. И смерть теперь выступает уже не как нечто фатальное, не как окончательный уход от чего-то, но наоборот, как момент перехода из временности в Вечность, как возможность обретения лучшей, нетленной жизни. Именно возможность, поскольку как раз здесь и разворачивается глубокое этическое учение христианства, проникающее во все сферы человеческой жизни, от них практически неотделимое. Христианская этика дает русскому человеку четкую и однозначную схему пути, следуя по которому он, проживая земную жизнь, приблизит себя к главной цели — обрести жизнь вечную. На этом этапе раскрываются главные евангельские заповеди, соблюдение которых и есть путеводитель в вечную жизнь. Весь смысл жизни сворачивается в одну единственную задачу обретения жизни со Христом, а путь жизненный таким образом состоит в приближении к Богу, главная цель которого — *theosis*, т.е. обожение. Личное благочестие, любовь и сострадание — ключевые моменты для реализации поставленной цели. И смысл в том, что в земной жизни нет ничего незначительного, каждый день и час должен соответствовать поставленной глобальной цели. Человек должен жить благочестиво и должен также благочестиво встретить окончание своего жизненного пути. Что интересно, в древнерусской литературе часто встречаются художественно точные описания смертей (рассказы о болезни и смерти Владимирка Галицкого, о болезни и смерти Владимира Васильковича Волынского, о смерти Дмитрия Красного, Василия III, причем все средства выразительности в данных повествованиях направлены на яркое восприятие, призваны показать читателю всю важность этого момента)². Смерть русским человеком не воспринимается как нечто противоестественное, наоборот, как значимый момент земной жизни, как освобождение бессмертной души из телесных плотских оков. И при подобном отношении смерть становится важнее даже, чем сама жизнь, поскольку смерть — фактически цель (переход в

¹ Слово некоего отца к сыну своему, слова душеполезные. Из Изборника 1076 года // Изборник. — М., 1967. — С. 98-99.

² См. Изборник. — М., 1967; Златоструй. М., 1969.

бессмертие), а жизнь – всего лишь средство достижения этой цели. И жизнь (если говорить не о бытии в целом, а именно о плотской земной временной жизни) для человека Древней Руси еще не представляется как некая абсолютная ценность. А если мы говорим о том, что бытие изначально присутствует в человеке, поскольку человек трехчастен и, кроме тела, в человеке присутствуют еще душа и Дух (соответственно, бытие – в первую очередь нетленный Дух, но также, бытие – потенция человеческой души, ибо и душа бессмертна), то в самом широком понимании жизнь – это уже есть 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 – всего лишь часть общей картины мира. Становится ясно, что для человека в Древней Руси именно феномены смерти и бессмертия играли самую значительную роль, регулярно осмыслялись и переосмыслялись, не теряя при этом своей насущности. И до сих пор можно говорить об актуальности данных феноменов для русской ментальности. Пройдя через столетия, пережив войны и революции, десятки раз сменив ориентиры и убеждения, русский человек никуда не ушел от вопросов жизни и смерти, цели и смысла жизни, временности и вечности. Изменился образ жизни в этом мире, но сам человек остался прежним, прежним осталось и философское размышление, пусть также изменившее свою форму, но оставшееся все с тем же кругом «вечных вопросов». Посему обращение к истокам, в частности, именно к древнерусской литературе, представляется весьма актуальным для современного человека.

Специфика парадигмы религиозного сознания

Термин и соответствующее понятие **парадигмы** (от греч. *παράδειγμα* - пример, образец) был введен в структуру современного научного знания американским историком и социологом Томасом Куном. В своей книге "*Структура научных революций*" под этим явлением автор понимает такие научные теории, которые одновременно четко и однозначно формулируют свои концепции, создают школы и направления. Тем не менее, необходимо отметить, автор полагал, что такие системы не являются полностью закостенелыми, в очень небольшой степени они допускают разработку той или иной проблематики в рамках сложившихся условий своего существования, посредством синтеза методов и подходов к изучению, а так же в ходе осмысления новых знаний из других областей науки.

Когда мы говорим о науке (даже сквозь призму ее парадигмальности), то отдаем себе отчет в том, что она представляет в первую очередь - способ получения знаний. Если же речь идет о религиозном сознании, очевидным становится факт, что проблематика этого феномена идет куда дальше, нежели просто работа со знаниями. Религиозное сознание - это модель отношения с внешним миром субъекта, исходя, в одних случаях, из личного духовного опыта индивида, а в других из коллективного. В результате таких отношений происходит синтез информации, что в принципе характерно для любого типа сознания, специфика же состоит в том, что посредством веры в сверхъестественные силы (Единый Бог, Вселенский Разум, сакральные принципы и др.) индивид строит с ними особого рода отношения.

В православной духовной традиции, например, отношения человека с Абсолютом могут говорить о функционировании сознания в таком ключе: "Я" человека находит свое место во внешнем материальном (тварном) мире, и в аспекте Божьего бытия, мыслит само себя тождественно всему окружающему его. Если сознание неверующего человека будет вести отношения с миром исходя из принципа: "Я" <-> не"Я", то сознание человека верующего: "Бог" <-> ("Я" <-> не"Я") или "Бог" <-> "Мы". Это важный механизм, исходя из него меняется психологическая установка к внешнему, тварному миру. Он более не воспринимается как нечто чуждое для "Я", но в должной степени становится идентичным ему.

Опираясь на вышесказанные заключения, парадигмы религиозного сознания следует рассматривать более глубоко, нежели научные парадигмы, в первую очередь, исходя из их самобытности. Часто незаслуженно отождествляются понятия религиозная парадигма и парадигма религиозного сознания. Для определения первого существует подходящий термин - *доктрина*. Это некая теория, подтверждаемая духовным опытом признанных религиозных деятелей и распространяющаяся с помощью средств передачи информации, доступных человеку. При этом духовный смысл доктрины

постигается в Божественном откровении. Религиозная парадигма и парадигма научная крайне похожи между собой по структуре.

Парадигма религиозного сознания - это, в полной мере, мироощущение, своего рода динамическая модель, а иногда, и отдельные принципы работы сознания, как правило, схожие для различных типов религий.

Парадигма отношений с умершими

Для иллюстрации данной парадигмы обратимся к понятию и сущности такого явления как племенная религия. Принадлежность к ней, главным образом, определяется актом биологического рождения. Даже если в племени появляется новый субъект (гость, раб, ребенок), он не будет принят в религиозном смысле, даже через акт усыновления, т.к. его род произошел от других прародителей.¹

Уход из такой религии невозможен, так же как и выход из племенной семьи, но это не исключает из себя возможности изгнания преступника, который приносит вред всей общественности, что несет в себе смерть, как социальную, так и религиозную (в частных случаях - биологическую). Первый вариант смерти легко объяснить с позиций социологических наук, а вот понимание смерти религиозной становится делом религиоведения. В сознании одноплеменников преступник оскорбил и предал всю религиозную семью, а не просто отдельных представителей, ныне живущих в этом мире. Правосудие в такой ситуации будет вершить первопредок через те инструментарии которыми обладает, а ими могут быть: жрец, вождь, посланец (как персонаж ведомый высшими силами) или даже все племя в своей религиозной полноте.

Собственно, понятие, "в своей религиозной полноте", является ключевым в ходе осмысления характера отношений между племенем ныне живущим и той его части, которая отошла в мир иной. В сознании людей, умершие не мыслятся как несуществующие, они даже не просто где-то есть, но оказывают активное влияние на жизнь в мире живых. От племени требуется хранить традиции, слушать людей имеющих контакт с предками, не уклоняться от призывов умерших, иначе непослушание (или неправильное истолкование их воли) чревато наказанием сакральным, которое в физическом мире чаще всего проявляется в сферах обыденной жизни (болезни, неурожай, войны).

В Православной традиции своеобразные отношения с умершими, причем в обе стороны, также возможны. Епископ Феофан Затворник в письмах, адресованных его умирающей сестре, пишет: "Ведь ты не умрешь. Твое тело умрет, а ты перейдешь в другой мир, живая, себя помнящая и весь окружающий мир узнающая".² Для души, после смерти физического тела, характерен ряд атрибутов:

- 1) самоопределение (отделение "Я"-души, от "окружающего её мира");
- 2) свобода воли (проявляется во время мытарств);
- 3) в определенной степени, зависимость от живых (практика молитвы церкви за умерших);

¹ См.: Грешат Х.-Ю. Племенная Религия // Альманах. Статьи по религиоведению. М.: Современные тетради, 2002.

² Феофан Затворник. Письма умирающей сестре // Душеполезное чтение. Август 1894. – С. 65.

4) а - возможность созерцать Бога, b - в противном случае, невозможность встречи в Нем (механизм бытия после смерти, определяющийся, исходя, из земной жизни в совокупности с действиями души во время мытарств);

5) универсальный язык (после смерти и во время явления живым душ умерших не существует непонимания языка, на котором ведется тот или иной разговор. Даже если при жизни люди (или человек) говорили на разных исторических языках, после смерти каждый понимает каждого, при этом один из собеседников может быть еще живым);

б) другие.

Иногда души умерших могут обращаться к живым: с просьбой о молитве за них или для остережения вторых от опасности, могут давать знаки или обращать внимание на духовные заслуги, утешать скорби - вариантов множество. Православная церковь и отдельные ее представители регулярно обращаются к святым с просьбой о ходатайственной молитве за них пред Господом. Важно, что образ тела святого, как правило, запечатленный в иконах, является своеобразным инструментом для общения с его душой. Святость некоторых из них подтверждается нетлением материального тела - мощей. По факту, это означает определенную связь между душой и "ее земным прахом".

Итак, рассматриваемая парадигма религиозного сознания, предполагает собой наличие иной формы жизни после физической смерти и возможность построения отношений между "живыми и мертвыми". Иногда эти факторы влияют на структуру развития общества и его отдельной личности,

Парадигма возвращения во времени

Данный вопрос интересовал румынского мыслителя и религиоведа Мирча Элиаде. "Миф излагает сакральную историю повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена начала всех начал, - пишет исследователь. - Символ, миф, ритуал выражают в различных аспектах и присущими им способами сложную систему взаимосвязанных утверждений о конечной реальности вещей, - систему, которая и образует метафизику традиционного общества".² Мифическое время обладает периодичностью, каждый раз, когда происходит тот или иной религиозный ритуал, оно вновь протекает для религиозного сознания. Время настоящее - всегда производное от мифического.

Центральным понятием в Православии, в этом аспекте, является время литургическое. Во время богослужения оно проявляется в своей полноте и протекает в 3 измерениях:

1) История, а вместе с ней и время линейное, имеют в первую очередь сакральный смысл для религиозного сознания, причем и история человечества и история самого Я имеют схожую природу;

2) переживание Евангельских событий: учение и отдельные жизненные моменты Новозаветных персонажей;

3) время Божественное или "вневременное состояние" (Соприкосновение с вечностью, духовное переживание Божьего присутствия)

В совокупности такое протекание литургического времени приводит к неоднородным реалиям религиозного сознания. Например, перечисленные измерения расслаиваются и в течение всего одного Богослужения, человек может получить колоссальный религиозный опыт, пояснять и раскрывать смысл которого, без привлечения внешних факторов, будет на протяжении многих часов в измерении обыденного времени. При этом внутри религиозного сознания происходит путаница линейного времени, попытка соотнести протяженность этих измерений на линейку классификации времени земной жизни.

Раздел 4. Российское общество: проблемы культурной идентификации

Бирюкова Н.В.

К вопросу о культурфилософском анализе поступка

Обращаясь к культурфилософскому осмыслению поступка, мы принимаем за предмет рассмотрения определенную единицу поведения и сопутствующую ей единицу деятельности, то есть сам поступок и его сопровождение в виде действия. Отличительным признаком деятельности является наличие выработанной и поставленной цели. Поведение же может быть неосознанным и реализовываться в аффективных и других измененных состояниях сознания. Согласно С.Л. Рубинштейну «единицей поведения является поступок, как единицей деятельности вообще - действие. При этом поступок - лишь такое действие человека, в котором ведущее значение имеет сознательное отношение человека к другим людям..., к нормам общественной морали»¹.

Термин «поступок» необходимо рассматривать без отрыва от личности и ее «Я», заявляя этим, что поступок и личность неотделимы и дополняя друг друга, представляют собой единство психических мотивов, мотивации к действию и непосредственно самого акта действия.

Природа поступка до сих пор является загадочной. Его феномен напрямую связан со свободой выбора. Осознание собственных возможностей и потенциала своей личности предвосхищает постановку цели и связано с дилеммой. Роль поступка в жизни человека чрезвычайно велика, ибо именно «поступок порождает личность, он модифицирует сознание, поднимая его с бытийного на рефлексивный уровень благодаря осознанию самого себя, своих собственных возможностей, в том числе запасов физической и нравственной энергии»². Поэтому будет правильнее понимать поступок как «результат развития, а не функционирования»³.

Действенно важным будет произвести исследование поступка без его отрыва от социально психологического и культурологического контекстов, чтобы избежать одностороннего изучения феномена поступка лишь в политологическом и юридическом аспектах. Вследствие этого, уместным будет разделить поступок на два вида: интеракцию и акцию. Как отмечает Х. Арендт, понятие поступка-интеракции уже для древних римлян было родственно понятию «быть среди людей» («inter homines esse»), и наоборот, «умереть» означало «потерять связь с людьми, прекратить быть среди людей» («inter

¹ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М., 1946. Т. 2. – С. 9.

² Зинченко В.П. Читая О. Мандельштама // Вопросы психологии, 1992, № 5-6. – С. 51.

³ Там же. – С. 49.

homines esse desinere»)¹. Поступок-акция ассоциируется с инициацией или манифестацией, что символизирует рождение чего-то нового.

Свершившийся поступок – это единство внутреннего и внешнего в личности, когда человек предстает как «собранное целое». Монолит вырисовывается из мотивационных процессов и самого действия. Характер поступка может быть разным: обоснованным, беспредпосылочным, необъяснимым, но после свершения любого из его видов, процесс рефлексии личности над своими действиями неминуем. Последующее обдумывание совершившим субъектом своего поступка направлено на формирование личности. Задействован механизм превращения внутреннего во внешнее (экстериоризация) и внешнего во внутреннее – интериоризация.

Что касается социальности (также это можно назвать предметности) поступка, то она может проходить по двум основным каналам. Первый – социально-психологический², когда интериоризация была направлена на связь между людьми на их отношения, то есть на культуру. Второй – предметный³, когда первичным этапом интериоризации выступало материальное или материализованное действие.

Эти два подхода сыграли ключевое значение в разделении понятий действие и поступок. Конкретному поступку предшествует значительная подготовительная работа, ставящая человека перед феноменом внутреннего выбора. Поступок богаче и полнее самого действия. Действие – это механический акт, выполняющийся в рамках определенного алгоритма для успешного достижения цели, в то время как поступок – это попытка, зачастую не всегда успешная. Поступок по своему характеру не техничен⁴, поэтому оценочной базой для него выступает морально-этический пласт, а не технологический и процессуально-целевой как для действия.

Категория поступка это не только теоретическое понятие, но и способ реального существования каждого конкретного человека. Враждебно настроенное бытие по отношению к человеку может быть преодолено через осуществление поступка. Происходит установление коммуникации, посредством которой индивид «очеловечивает» бытие: через поступок человек утверждает себя и закрепляет свое существование в нем. Именно через понятие «поступок» в онтологию привносится этика. Это называется процессом взаимодополнения, когда этика онтологизируется и получает прямую связь с реальной действительностью, и когда онтология ориентируется на человеческую и нравственную составляющие.

Ю. Хабермас утверждает, что в основе человеческого бытия лежит так называемое «коммуникативное действие»⁵: всё, что совершается или должно

¹ Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. – СПб., 1997. – С. 406.

² См.: Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 4. – М., 1984.

³ См.: Гальперин П.Я. Введение в психологию. – М., 1982.

⁴ См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социальные науки. Ежегодник 1984—1985. – М., 1986.

⁵ Хабермас Ю. К логике социальных наук. Теория коммуникативного действия // Современная западная теоретическая социология (реферативный сборник). Вып.1. – М., ИНИОН РАН, 1991. – С. 30.

совершаться в человеческом бытии, должно носить коммуникативный характер, а этичность (или моральность) поступка состоит в возможности найти консенсус, то есть в возможности договориться о том, что является нормой, законом и принципом.

Поступок является причиной коммуникации (свершение поступка ради вступления в коммуникацию), а также и ее следствием (результат, практическая польза поступка).

Поступление – движущая сил коммуникации, основа логической цепочки «причина-действие». Поступок, понимаемый как причина, или, как формирующий фактор бытия, рассматривается в качестве динамичного и постоянно изменяющегося. В таком своём качестве поступок не может быть проанализирован, разложен на обязательные составляющие. При таком подходе не может быть выделена сущность поступка, потому что поступка постоянно нет. Поступок существует только в момент его свершения, только в течение конкретно ограниченного отрезка времени и только в конкретном пространстве, поэтому невозможно анализировать поступок после его свершения, как будто он ещё есть, и уж, тем более, невозможно исследовать поступок до того, как он был осуществлён. Поступок влечёт за собой изменение бытия, которое уже влияет на совершаемый позже поступок, а тот, в свою очередь, вновь влияет на бытие, изменяя его, и этот процесс невозможно охватить во всей полноте. Иными словами, для поступка характерна процессуальность, его нельзя зафиксировать в теоретическом отвлечённом знании.

Если попробовать рассмотреть коммуникацию как процесс утверждения и установления бытия, то поступок играет в этом процессе главную роль. Ситуационные и межличностные факторы влияют на поступок, а не определяются лишь устойчивыми личностными особенностями. Выделение поступка из общего анализа деятельности обусловлено тем, что «...в центре внимания деятельностного подхода была концептуальная схема отдельной деятельности, в то время как социальная позиция личности как члена разных социальных общностей оставалась фоном исследования. Там, где есть «одна деятельность», там нет связанного с позицией человека в разных социальных общностях выбора разных ценностей, а тем самым нет и поступка как оцениваемого личностью и социальной группой акта человеческой деятельности»¹. Поэтому общественную позицию, интересы, ценностные ориентации в системе отношений «субъект-общество» необходимо учитывать при наблюдении и интерпретации поступка.

Социальная жизнь индивида представляет собой опыт установления, восстановления (если она была утрачена вследствие некоторых причин) и поддержания коммуникации. Таким образом, структура поступка позволяет нам говорить о его характере, который можно обозначить как реализация опыта и утверждение со-бытийности. Процессуальный характер поступка следует

¹ Асмолов А.Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека. – М., 2007. – С. 162.

понимать, а значит и рассматривать в онтологических модальностях: во-первых, как фактичность случившегося (прожитого), что позволяет определить интенциональную заряженность поступка и проследить исторические трансформации его видов; во-вторых, как непосредственно переживаемое и творимое в определенных рамках и полях культуры событие.

Если рассматривать человека как спонтанный источник свободной инициативы и творческой энергии, то эти свойства личности порождают категорию активности. Она может быть трудовой, оперативной и действенной. Поступок в большей степени соотнесен именно с третьим видом активности, которая отличается от трудовой (функция биологического развития человеческого рода, отвечающая также и за его сохранность и степень выживаемости) и от оперативной (способность выйти за рамки витального круга, характеризующаяся умением создавать искусственную среду, отличную от природной сферы).

Поступок придает жизни социальное измерение. Этим определяется его публичный характер. Разница между любовью и дружбой состоит именно в том, что первый аспект жизни являет собой интимно-сакральную сторону жизни, а дружба носит ярко выраженную социальность и процесс объективации заложен в ней изначально. Но как ни парадоксально, истина как справедливость, приобретает свой правовой статус не в интроспекции, а в активных действиях. Ярким свойством поступка является его публичная доминанта, функция которой проявляется в социализации латентных личностных состояний. Основа поступка – внутренняя чувственность, которая в процессе социальной жизни неотделима от реальности.

Поступок по характеру полученного результата может быть действенным, активным и пассивным. Любая единица поведения предполагает наличие оценки. И такую аксиологическую окрашенность поступку придает его непосредственно соседство с правом, этикой и религией. Таким образом, категория поступка предполагает не только восприятие системы нравственных ценностей человеком, но и определенное деятельное, активное начало.

Трехуровневая структура нравственной жизни человека включает в себя: уровень мысли, уровень слова и уровень поступка. Тем самым, поступок является поведенческим следствием первых двух рефлексивно-речевых актов и представляет собой единое сознание человеческой личности.

Человек выступает как свободное, но деятельное существо. «Именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностно его собственное деяние. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она — свобода, формально — необходимость. Я, утверждает Фихте, есть его собственное деяние; сознание есть самополагание, но Я не есть нечто отличное от него, а само это самополагание»¹. Происходит отождествление деяния и свободы, но и несводимость свободы к необходимости как к некоторой данности. Если деяние

¹ Шеллинг Ф. В. И. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М., 1989. – С. 129-130.

рассматривать как синоним поступка, то поступок по своей природе всегда является свободным.

Это связано с понятием «центр исхождения поступка»¹, которое вводит М.М. Бахтин. Его исследователь связывает с чувством уверенности, которое испытывает человек, ощущая себя непосредственно источником этого поступка и его главным исполнителем. Этим подчеркнута активно-субъектное основание поступка. Ученый отмечает, что вся жизнь человека может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: как «последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином единственном и уже последнем контексте и смысл, и факт, и общее, и индивидуальное, и реальное, и идеально, ибо всё входит в его ответственную мотивацию»². Принципиально новое понимание бытия находит свое воплощение в диалогийной этики, разработанной автором данного подхода.

Сложность поступка, душевные колебания и личностные переживания во время принятия решений, выводящие человека на поступок, напрямую зависят от его ценностно-ориентационной базы. Подготовка к свершению поступка предполагает значительную внутреннюю работу по рефлексии и соотнесению ценностных координат с эмоциональными и нравственными предпочтениями индивида. «Наша сознательная жизнь устроена таким образом, что все, что осуществляется посредством актов сознания или является проявлением жизни сознания, будь то мастерское создание ремесленного шедевра (скажем, стула) или поэмы или поступок нравственный и т.д., - все это некоторая последовательность шагов»³. Таким образом, встает вопрос о дальнейшем исследовании роли ценностных доминант в культурфилософском осмыслении поступка. Для этого необходимо учитывать историко-культурный контекст и ретроспективный анализ, и на их основе представится возможным осветить поступок как содержательную составляющую жизни человека, обусловленную культурой.

¹ Бахтин М.М. Архитектоника поступка // Социологические исследования, 1986, №2. – С. 112.

² Бахтин М.М. Работы 1920-х годов. – Киев, 1994. – С. 32.

³ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // Вестник высшей школы, 1989, № 2. – С.85.

Традиция как элемент культурного пространства: методология исследования

Культурное пространство оказывает воздействие на развитие и формирование личности, поскольку не только создает условия для удовлетворения досуговых потребностей, но и через ценностно-ориентационную составляющую влияет на их формирование. Культура преобразует человека и, в свою очередь, сама становится объектом трансформации в результате целенаправленной деятельности отдельных индивидов или субкультур. Категория «культурное пространство», развиваемое представителями саратовской философской школы, включает в себя как институциональную, так и ценностную структуру проявлений человеческой духовной деятельности. Иначе говоря, в состав данного понятия входят как учреждения культурно-досуговой деятельности, так и элементы культурных норм – ценности, традиции, ритуалы и т.д. Сегментами культурного пространства становятся отдельные социокультурные ситуации, характеризующие формы взаимоотношений социальных или культурных групп с отдельными индивидами, разворачивающиеся в конкретных пространственно-временных координатах.¹ При этом культурное пространство обладает характеристиками сохранения и воспроизводства своих основных параметров, то есть способов взаимодействия сегментов культурного пространства и моделей поведения человека в рамках пространственных структур культуры.

Спецификой культуры в качестве характеристики человеческого бытия является фундаментальная амбивалентность, состоящая в наличии противоположно ориентированных тенденций ее функционирования. С одной стороны, культура призвана сохранить наследие предшествующих эпох, а с другой – стремится к постоянному обновлению, преодолению любых стереотипов и норм. В своей первой ипостаси культура оказывается *традицией*, а во второй – *инновацией*. Нахождение равновесия между двумя этими тенденциями является основной задачей культуры, но однозначным является одно фундаментальное положение – сохранение культурных норм выступает в качестве залога успешного существования человека и человечества. В некоторых определениях культуры, подчеркивающих преемственность и наследственность как базовые характеристики ее функционирования, происходит, по сути, отождествление культуры с традицией, что означает значительное сужение понятийного поля культуры и неразличение методологических характеристик исследуемых понятий.²

Вместе с тем, понимание традиции в качестве одной из базовых функций культуры оказывается недостаточным для комплексного анализа феномена

¹ Листвина Е.В. Современная социокультурная ситуация. Саратов: Изд-во Саратовского государственного университета, 2001. С. 14-16.

² См. о недостатках подобного неразличения: Шацкий Е. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – С. 220-221.

традиции в рамках современной культурологии. Представляется необходимым анализ различных подходов, существующих в современной теоретической культурологии по отношению к традиции, выявление методологических оснований исследования этого феномена.

Теоретическое осмысление феномена традиции, преемственности, наследования происходит в работах Дж. Вико, И. Гердера. В основе историзма Дж. Вико лежит переосмысление традиций, восстановление прошлого, которое рассматривается через призму исторического развития человека.¹ В эпоху Просвещения (Вольтер, Руссо, Тюрго, Кондорсе) традиция рассматривалась через призму исторического и культурного прогресса. И.Г. Гердер под традицией понимает то, что предоставляется человеку обществом в процессе приобщения к тем богатствам, которые уже накоплены. Усваивая традиции, человек превращается из биологического в общественное существо, т.е. рождается во второй раз. В. Дильтей, развивая идеи Дж. Вико, И. Гердера, Ф. Шлейермахера, считает, что прошлое дано человеку в виде духовного опыта и памяти, а возвращение этой памяти создает в общественном сознании чувство единства. Поэтому традиция, культурный опыт прошлого это объективация духовного творчества. Герменевтика как искусство интерпретации духовных феноменов культуры являлась для Дильтея ключом к пониманию прошлых и настоящих репрезентаций творческого человеческого духа.

Герменевтическую линию исследования традиции продолжил Х-Г. Гадамер, рассматривая ее как центральное понятие культуры, как современную и актуальную культурную реальность. Традиция – это точка пересечения свободы и истории как таковых, постоянное творчество ныне действующего субъекта. Апелляция к традициям продиктована стремлением постичь и обосновать исходные универсальные характеристики человеческого бытия и культуры, не поддающиеся релятивизации. И, поскольку людское внимание в той или иной степени приковано к историческим изменениям, избежать деформации и аберрации исторического сознания, ориентированного на изменчивость и пренебрегающего постоянством, таящимся в истории. Основой постоянства выступает традиция. А изначальная включенность человека в языковую среду, историческую общность манифестирует онтологическую укорененность традиции в человеческом бытии.

При этом интерпретация традиции, заданная горизонтом исторического видения, рассматривается Гадамером в открытии и создании смысла заново. Это есть актуализация традиции. Погруженность индивида в универсум традиции открывает позитивный смысл человеческой субъективности, заключенный в творческой сущности человеческой деятельности и культуры. Подобные интерпретации приводят к выхолащиванию специфического содержания традиции, которое может быть исследовано только с учетом человеческой субъективности, творческой сущности человеческой деятельности.²

¹ Подробнее см.: Романовская Е.В. Герменевтика традиции. – Саратов: Наука, 2010. – С. 30-46.

² Малахов В.С. Понятие традиции в философской герменевтике Гадамера Г.Г. // Познавательная традиция: философско-методологический анализ. – М., 1989. – С. 22-23.

В теории модернизации, истоки которой восходят к трудам М.Вебера, Э Дюркгейма, О Конта, К. Маркса, Г. Спенсера, Ф. Тенниса категория традиции рассматривается как дожившие до наших дней наиболее архаичные этнокультурные образования. В рамках исследования человеческой деятельности Вебером рассматриваются различные типы социального поведения, в качестве основных ориентаций индивида выступают *традиция* и *целерациональность*, из которых первая изначально существовала в обществе, а вторая выходит на исторический план с эпохи Нового времени.¹ В качестве целерационального предстает тип поведения, ориентированный на средства, представляющиеся индивиду необходимыми для достижения поставленной им в процессе жизнедеятельности цели, именно на этом принципе, согласно Веберу, строится современная рациональная капиталистическая экономика. Рациональный учет капитала и прибыли предполагает наличие определенных типов социальных отношений и определенных форм социального порядка. Анализируя эти формы, Вебер и формулирует универсально-историческую модель развития капитализма как торжества принципа формальной рациональности во всех сферах хозяйственной жизни, отмечая, однако, что подобное развитие не может быть объяснено исключительно экономическими причинами. Объяснение Марксом динамики появления капитализма факторами последовательного развития производительных сил и производственных отношений кажется Веберу не только недостаточным, но и не соответствующим действительности.

Попытку объяснения развития современного капитализма Вебер дает в своей знаменитой работе “Протестантская этика и дух капитализма”. Немецкий философ усматривает связь между этическим кодексом протестантских вероисповеданий и духом капиталистического хозяйствования и образа жизни. В протестантских конфессиях, в противоположность католицизму, упор делается не на догматических церемониях, а на моральной практике, состоящей в неуклонном следовании человека своему божественному предназначению, реализующемуся в мирском служении, в последовательном и целенаправленном исполнении мирского долга. Совокупность такого рода предписаний Вебер называл “мирским аскетизмом” и видел в нем несомненное сходство с ценностями капиталистического уклада жизни. Минимизация догматики и ритуала, рационализация жизни в протестантской религии явилась, по Веберу, частью грандиозного процесса рационализации, достигающего кульминации в современном капитализме, в его хозяйстве и культуре. Рационализация, «расколдовывание» мира означает освобождение человека от магических суеверий, от власти чуждых и непонятных человеку сил. Рационализация означает не то, что мир познан и понятен, но что он может быть в принципе познан и понят, в этом — смысл современного социокультурного развития (смысл эпохи модерна).

В работах Б. Малиновского был обоснован взгляд на традицию как сохраняемые любой ценой коллективные ценности, базовые для идентичности

¹ Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. – М.: Аспект Пресс, 1999. – С. 100-101.

данного общественного целого. А. Тойнби, П. Сорокин, А. Кребер также рассматривали традицию как идентичность, но понимали под ней не онтологический факт, а условно-методологическую и гносеологическую модель.

В XX веке по проблеме традиций увеличивается число публикаций, проводятся конференции, дискуссии, появляется множество концепций и трактовок понятия и сущности традиции, которые разрабатываются в различных направлениях. Все они имеют эвристическую ценность, а многообразие подходов свидетельствует о сложности и многогранности данного понятия.

Сложность изучения национальной традиции состоит не только в ее многомерности, но и в том, что она вплетена в опыт повседневной жизни. Исторические понятия, художественные образы, нравственные сентенции и максимы народа, выраженные в поговорках, не исчерпывают всего содержания традиции, представляя только тонкий отрефлексируемый слой. Как подчеркивают представители социологии знания П. Бергер и Т. Лукман, «теоретические определения реальности, будь они научными, философскими или даже мифологическими, не исчерпывают всего того, что является «реальным» для членов общества».¹

Существенными недостатками современных исследований по проблемам традиций, по мнению И.В. Суханова является отсутствие целостного подхода. Изучение ведется по частям. Под традицией, как правило, понимается та или иная сторона – это духовные качества, обряды, обычаи. Несомненно «традиции» и «обычаи» имеют ряд сходных признаков. Во-первых, это «два рядом идущих канала», по которым старшие поколения передают молодым опыт своего социального поведения, свои духовно-нравственные убеждения и чувства, способы и приемы общественной деятельности. Во-вторых, это нерегламентированные юридическими установлениями, а поддерживаемые силой общественного мнения формы передачи новым поколениям способов реализации сложившихся в жизни данного класса, общества идеологических отношений (политических, нравственных, эстетических, религиозных ...). В-третьих, традиции и обычаи основаны на привычке, поэтому они являются устойчивыми социальными явлениями. Любая привычка воспринимается как само собой разумеющееся, не вызывающее сомнений из-за многократности повторений определенного действия.

Вместе с тем, обычаи и традицию не следует противопоставлять друг другу, отказывая одному из этих феноменов в возможности культурологического исследования. Более правильной представляется позиция, согласно которой обычаи и ритуалы представляют собой один из механизмов функционирования традиции, который, после возникновения книжной и посткнижной культур, дополняется другими механизмами. Сочленение различных способов передачи культурного наследия и образует сложную

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995. – С. 31.

картину современного культурного пространства, нуждающуюся в дальнейшем культурологическом исследовании.

Г.О. Гордон о месте Канта в традиции трансцендентальной философии

Гавриил Гордон вошел в историю русской философии как представитель марбургской школы неокантианства. Образованный и одаренный молодой ученый так и не смог реализовать свой огромный потенциал, академическая карьера в силу сложности исторических обстоятельств не сложилась. Между тем, Гордон оставил яркий след в философии, педагогике, публицистике, лингвистике. Примером тому служит неизвестная научному сообществу работа «Маленькое введение в большую философию», написанная им в ссылке. Обращаясь к дочери, Гордон повествует об истории философии, ее созидателях, дает авторскую интерпретацию ключевых философских проблем. Разумеется, будучи последователем и носителем идей неокантианства, он не мог не обратить внимания на философскую концепцию Канта и его место в традиции трансцендентальной философии.

Осмысление Канта с позиции истории философии – это не только изучение личностного развития, образовательного пути и его бесспорного вклада в науку. Несомненна научно-историческая взаимосвязь Канта с другими мыслителями и учеными, с различными философскими школами и течениями. Понять собственную систему Канта невозможно, если не принять во внимание ход ее развития, которое является повторением докантовской философии, но в совершенно оригинальной форме¹.

Известно, что традиция трансцендентальной философии восходит своими корнями к античности и ее легендарным мыслителям, величайшим из которых был Платон. Отличительной чертой философской системы Канта можно назвать направленность на математику, которая была обусловлена влиянием Платона. Он сумел осмыслить математику в качестве предмета и объекта философии, проанализировать ее связь с видами бытия. С другой стороны, именно убежденность относительно научного характера математики сыграла роль «фермента» в процессе развития Канта². Эмпирики и рационалисты видели в ней идеал всякой доказывающей науки. Если предположить, что Кант в своих философских занятиях руководствовался рационализмом и усматривал тождество математического и философского методов, то первым шагом к самостоятельному развитию послужил момент, когда при решении какого-нибудь вопроса он осознал принципиальную разницу между математическим и философским подходами к одной и той же проблеме³.

Античная философия открыто демонстрирует, что понятия принадлежат не только математике, и обозначает их как философские.

¹ Виндельбанд В. История новой философии. Т. 1. От возрождения до Канта. – М., 2007. – С. 214.

² Там же. – С. 235.

³ Там же. – С. 237.

Определение их значения и проблема продуктивности философствования в механике стало одной из задач, решением которой занимался Кант.

Понять философскую систему Канта невозможно без знания его предшественников, тех, кто сосредоточил философский интерес в сфере математического естествознания и исторической проблематики.

Гавриил Гордон в своей работе «Маленькое введение в большую философию» настаивает на том, что «решительный поворот в направлении к обновлению философии новыми методами связан с именами двух мыслителей, ставших родоначальниками двух оппозиционных направлений в философии. Этими философами были Рене Декарт и Френсис Бэкон. Первый из них был математиком, создавшим аналитическую геометрию, и физиком, а второй - государственным деятелем и ученым-любителем, интересовавшимся вопросами химии, биологии, медицины. От Декарта пошел новый рационализм, через Спинозу, Мальбранша и Гейлинкса, Лейбница и Вольфа, приведший философию к Канту; а от Бэкона - новый эмпиризм, через Локка, Беркли и Юма приведший философию к тому же Канту, подвергнутому критической оценке как самого Бэкона, так и рационализм. Если Декарт видел основу науки в дедуктивном процессе познания, то Бэкон всячески отказывался от дедукции, считая единственным источником знания индуктивные умозаключения»¹.

Оппозицию в науке Декарту и Лейбницу составили Локк, Бэкон и Юм, вошедшие в историю философии под именем сенсуалистов. Бэкон начисто отрицал метафизику. Его позицию разделял и Локк, в своем «Опыте о человеческом разумении» выступивший с критикой Декартовского априоризма. Декарт, установив основные категории познания, рассматривал их, как невыводимые из опыта и, следовательно, врожденные. Локк с самого начала противопоставляет точке зрения Декарта на человеческую душу с ее врожденными идеями свою точку зрения - душа человека при рождении есть «*tabula rasa*»². Ощущения, возникающие при соприкосновении тела с внешним миром, испещряют эту гладкую дощечку всевозможными знаками и письменами. Первичные ощущения, которые Локк называет «идеями», осложняются другими и так возникают вторичные идеи, то есть восприятия, а затем и представления. В силу этого «идеи» Локка есть совершенно неправильное приложение Платоновского термина, приведшее к большим недоразумениям: «Я в свои студенческие годы предлагал на философских семинарах в Москве и Марбурге говорить по отношению к Локку, Беркли и Юму не «идеализм», а «айдиэлизм», так как английское слово «*idea*» произносится «айдиэ»³. Этими рассуждениями Локк перевел теорию познания в сферу психологии.

¹ Гордон Г.О. Маленькое введение в большую философию. Рукопись из семейного архива И.Г. Гуровой, предоставленная владелицей. Л. 19.

² С латыни «чистая доска».

³ Гордон Г.О. Маленькое введение в большую философию. Рукопись из семейного архива И.Г. Гуровой, предоставленная владелицей. Л.32.

В учении Локка были такие мотивы, которые субъективно были ему чужды, а объективно привели к философии Беркли¹. Если все наши знания сводятся к ощущениям или к простым идеям, то все, что нам кажется реальным, независимо от нашего познания, известно нам на самом деле только в виде ощущений или представлений. И у нас не остается никаких разумных оснований предполагать существование независимой от нас реальности: мир есть только наша идея. Подлинная действительность - это мир наших идей. Так Беркли пришел к субъективному идеализму.

Кант говорил в своих «Пролегоменах», что впервые сомнение во всякой будущей метафизике возникло у него, когда он прочел книгу англичанина Юма о познании². В этой книге Юм доказывал иллюзорность основных понятий метафизики - понятий субстанциальности и причинности, - сводя ту и другую к привычным восприятиям. Именно он занимался дальнейшей разработкой проблем сенсуализма. Говоря о влиянии Юма на Канта, следует уточнить, что речь идет об отношениях между Юмом и Кантом докритического периода.

Одной из основных идей философии Юма было «лейбницевское» различие истин. А центральным пунктом критики Юма становится различие между фактами и «отношениями идей», откуда она черпает собственное начало. Если Лейбниц принимает истины двух видов, то Юм – предметы человеческого мышления. Он не принял факты в качестве истин и ищет основу разумного суждения через факты в причинности, а ее основу - в опыте, в привычке. Основа связи у Юма равна причине соединения. Если Ньютону для того, чтобы научить опыту, необходима умозрительность, Лейбниц основывает факты на истинах разума, то Юм демонстрирует огромную пропасть в отношениях фактов и идей. Преодолеть ситуацию он предлагает путем редукции идей к тем впечатлениям, что оставляет нам факт. Разумеется, что такое решение проблемы является ошибочным³.

Концепция Юма произвела переворот в мировоззрении Канта. Занимаясь сначала системой Ньютона и проблемами лейбницеанско-вольфианской философии, в 60-е годы он обращается к проблемам английской философии. Опираясь на Юма, он ставит под вопрос школу Лейбница. Канту, воспитанному в метафизической школе Вольфа, было нелегко перейти на новые позиции. Между диссертацией «О форме и принципах мира чувственного и умопостигаемого», вышедшей из печати в 1770 году, и знаменитой «Критикой чистого разума», появившейся первым изданием в Риге у издателя Хартноха в 1781 году, прошло одиннадцать лет. С этого момента начинается новая веха в истории философии.

«Что всякое наше познание начинается с опыта, в том нет никакого сомнения, но из этого еще не следует, что оно и возникает из опыта»⁴ - этими

¹ Виндельбанд В. История новой философии. Т. 1. От возрождения до Канта. – М., 2007. – С. 268.

² Кант И. Сочинения: в 6-ти тт. Т.3. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. — М.: Мысль, 1973 — 1979. – С. 176.

³ Виндельбанд В. История новой философии. Т. 1. От возрождения до Канта. – М., 2007. – С. 290.

⁴ Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 2. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1973- 1979. – С. 56.

словами, сразу определяющими точку зрения Канта, начинается введение в «Критику чистого разума». Всякое эмпирическое знание имеет опытное происхождение, но есть такие знания, например, априорные, которые из опыта не выводятся. В доказательство этого утверждения Гавриил Гордон в «Маленьком введении в большую философию» приводит небольшой опыт. «Если я линейкой измеряю данную геометрическую фигуру, то получаю результаты опытным путем. Но, если я вычисляю сторону многоугольника, исходя из некоторой теоремы, выведенной из некоторой аксиомы, то я получаю результаты уже не опытным, а логическим путем»¹. Таким образом, все наши суждения делятся на два вида: аналитические, в предикате которых не содержится ничего, кроме того, что содержится в субъекте (подлежащем), и синтетические, где предикат прибавляет к субъекту нечто новое. Например, в определении «прямая линия есть отношение между двумя точками» субъект и предикат тавтологичны. Но уже в аксиоме «прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками» предикат добавляет к субъекту нечто новое.

Исходя из этих убеждений, Гордон основным вопросом, который составляет содержание «Критики чистого разума», а вместе с тем и всей философии Канта, считает именно этот: «как возможны синтетические суждения a priori?». Отвечая на него, утверждает следующее: «они возможны потому, что не познание определяется вещами, а вещи познанием. Вещей так, как они существуют сами по себе и для себя (Ding an – und für sich), мы не можем познать. Мы познаем их так, как они нам являются. Явления - вот сфера познаваемого, которому отвечает определенная категория действительности. Поэтому всякие рассуждения метафизики о божестве, душе, природе вообще есть «поэзия понятий»². Эту свою точку зрения «все разбивающий вдребезги» (der alles zermalmende)³ Кант сравнивал с точкой зрения Коперника: нам кажется, что солнце движется, а земля стоит, и эта уверенность лишает нас возможности построить правильную астрономию.

Критическая философия Канта называлась им самим трансцендентальной в отличие от трансцендентной метафизики его предшественников. Трансцендентным, то есть выходящим за пределы, называется все то, что находится по ту сторону опыта, а трансцендентальным то, что составляет условие всякого возможного опыта. Пространство и время, с одной стороны, категории рассудка, с другой, идеи разума, с третьей, - суть формы познания. При этом пространство, время и категории имеют конститутивный характер, при их помощи строится познание, а идеи - регулятивный, то есть обобщающий, систематизирующий. Многообразие опыта, оформленное средствами рассудка и разума, и есть научное познание.

Есть предположение, что помимо Юма, еще два мыслителя оказали особенное влияние на Канта - Ньютон и Руссо. Теоретическая философия

¹ Гордон Г.О. Маленькое введение в большую философию. Рукопись из семейного архива И.Г. Гуровой, предоставленная владелицей. Л. 33-34.

² Там же. Л.34.

³ Так называли Канта его идейные противники.

Иммануила Канта есть, по существу, не что иное, как переложение на язык теории познания физики Ньютона. Практическая же философия Канта выросла из философии Руссо, яркого выразителя революционных идей поднимавшегося во Франции третьего сословия. Руссо подверг беспощадной критике социальный строй своей эпохи и пытался восстановить «естественный» моральный порядок, противопоставляя его дурным и извращенным проявлениям новой европейской культуры. Идеи Руссо были толчком к построению Кантом его нравственной философии, для которой он также устанавливал трансцендентальные основы, то есть указывал на те априорные формы, под которые должно было быть подведено всякое человеческое поведение для того, чтобы быть подлинно нравственным¹. Такой основной формой или принципом был для него так называемый категорический императив: «поступай всегда так, чтобы твое поведение могло стать правилом для поведения других».

Система этики Канта была системой, так называемой, автономной морали, то есть такой морали, когда правила поведения диктует себе сама свободная воля человека. Такой морали противопоставляется другая - гетерономная (инозаконная), то есть такая, когда правила поведения кем-то диктуются человеку. Гетерономной, например, является иудейская и христианская мораль, предписывающая человеку правила поведения, установленного богом в его заповедях: человек должен поступать так или иначе не потому, что он сам понял, что такое добро, и решил ему следовать, а потому что бог «заповедал» ему поступать так, а не иначе, обещая блаженство в случае повиновения и вечные муки в случае непослушания. Практическая философия Канта, равно как и его эстетическая теория, изложенная им в «Критике способности суждения», вовсе не противоречит его теоретической философии. «Этика Канта и его эстетика такие же трансцендентальные науки, анализирующие трансцендентальные условия морального поведения и художественного усмотрения, как и критика чистого разума»².

Кант был человеком своего времени; если его теория познания определялась ньютонианством, то практическая философия была переводом на философский язык учения Руссо и протестантизма, а этика таким же переводом господствующего в искусстве XVIII века стиля рококо. Но это не уменьшает великого значения Канта для всего последующего развития философии: ни один философ не мог впоследствии миновать Канта, все равно продолжал ли его, или отрицал, или уклонялся от него. И по-прежнему сохраняют свое значение занимавшие кенигсбергского мыслителя проблемы, которые он выразил в прекрасных в своем пафосе словах: «Две вещи наполняют душу мою восторгом: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне»³.

¹ Виндельбанд В. История новой философии. Т. 1. От возрождения до Канта. – М., 2007. – С. 298.

² Гордон Г.О. Маленькое введение в большую философию. Рукопись из семейного архива И.Г. Гуровой, предоставленная владелицей. Л. 37.

³ Кант И. Сочинения: в 6-ти тт. Т. 5. Критика практического разума. — М.: Мысль, 1973- 1979. – С. 289.

В своем очерке по истории философии Гордон подчеркивает важность и значимость кантовской позиции в мировой философии: «Проследить историю философии после Иммануила Канта было бы слишком сложно и трудно, да в этом пока и нет нужды, потому что все то, что было сделано впоследствии Фихте, Шеллингом, Гегелем, Шопенгауэром, Лотце, неокантианцами Наторпом, Гартманом, Кассирэром; Росмини, Кроче, Падето в Италии; Соловьевым, Лопатиным, Каринским, Бердяевым, Шпетом в России - было развитием во всяких модификациях тех же самых проблем, которые ставил перед собой наш великий учитель Иммануил Кант»¹.

¹ Гордон Г.О. Маленькое введение в большую философию. Рукопись из семейного архива И.Г. Гуровой, предоставленная владелицей. Л.41.

Вещь в пространстве глобальных виртуальных торговых площадок

Подвергается ли артефакт культурным деформациям в виртуальном пространстве интернета? Попробуем рассмотреть данный вопрос на примере виртуальных торговых площадок, которые носят всемирный масштаб и глобальное значение в процессе циркуляции вещей реальной действительности. К такой виртуальной системе товарообмена можно отнести сетевой ресурс ebay.com. Данная торговая площадка зарождалась как он-лайн аукцион и на сегодняшний день стала всемирным полем торговых операций с материальными предметами. Роль подобных аукционных и торговых интернет-ресурсов огромна, в культурном отношении это глобализация, достигшая своего апогея не на уровне политическо-институциональной вертикали, а на уровне повсеместного обмена предметами мирового наследия в повседневном жизненном пространстве человека. Однако доступность зарубежных материальных предметов культуры может привести к кризису национальной идентичности, выраженной в неспособности сохранения собственной материальной культуры. Нет необходимости искать аналоги вещи в собственной культурной традиции, если есть возможность легкого доступа к любой вещи из любой точки планеты. Здесь имеются в виду не бытовые предметы потребления, большую часть которых и так составляют импортированные из-за границы товары, а артефакты культуры, представляющие другую культурную традицию.

Примером для рассмотрения служат торговые площадки в сети Интернет в связи с тем, что акт покупки переводит вещи из разряда недоовещенных виртуальных в категорию реальных, материально состоявшихся. Каждая представленная вещь существует в реальном времени и пространстве, но реципиенту представлена по средствам визуальных образов, которыми он оперирует при выборе. Естественно, что репрезентирующий вещь образ и реальная вещь имеют существенные различия. Но, не смотря на это, субъект отождествляет виртуальные изображения с реальным материальным предметом. Виртуальное измерение вещи отлично от евклидового, система отношений так же не изоморфна действительной. В итоге такие особенности виртуальных объектов вызывают некий конфликт в восприятии субъекта, желающего видеть привычное положение вещей в прямом смысле слова.

На мировых интернет-аукционах технически создана упорядоченность: система построения каталога и способ расширенного поиска максимально упрощает нахождение нужной вещи, оптимизирует поисковый процесс. Данная система приводит информацию о вещи к общей простейшей форме, подвергает компрессии и исключает малейшие привилегии в её репрезентации. Такой гомогенный поток элементов, имеющих реальное материальное бытийствование, может создавать ложное впечатление о вещах как артефактах, так как вещь способна веществовать только в среде, образуя с ней открытую систему, в которой она приобретает ценностный смысл. Этот культурный

процесс сложно выполним в рамках глобального виртуального пространства аккумуляции вещей.

Интересна структура, которую образуют вещи в пространстве виртуальных торговых площадок. Вещь, основными характеристиками которой является целостность и форма, то есть организация материального тела в пространстве, изменяется. Упорядочивание вещей и определение для них своего места в реальном пространстве – важный процесс культуры, который позволяет установить ценностную шкалу материально-предметного измерения. Антропометрия и топология вещей опосредуют способ бытия человека в мире. Их пространственная соотношенность друг с другом помогает ориентироваться субъекту в культуре реальной действительности. Субъект в пространстве жизненного мира привык к топологической структурированности объектов, то есть ценность и роль вещи в культуре задают её определенное положение, контекст, организацию среды. Предмет искусства принадлежит экспозиционному локусу, предмет религиозного поклонения – локусу конфессиональному, технический и функциональный – пространству использования и т.д. Пространство организуется вокруг артефакта в соответствии с конвенциональными принципами данной культуры. Это касается и современного актуального искусства, где пространство и арт-объект находятся в заранее оговоренных и установленных автором отношениях.

Виртуальные торговые площадки изменяют данный принцип организации вещей, помещая различные по культурной ценности и роли артефакты в один визуальный ряд, оставляя единственной категорией культурной иерархии – стоимость вещи. На eBay.com можно встретить последовательно оригиналы знаменитых полотен, и их же кичевые симуляции, и дешевые измененные копии. У реципиента возникает чувство некоего несоответствия того, что он видит. Произведения искусства, редкие коллекционные вещи включены в один ряд с низкопробными массовыми безделушками, симулякризованными копиями, ветхими репродукциями и порой даже хламом. Первым впечатлением становится сомнение в подлинности выдающихся артефактов, но обозначенная стоимость соответствует действительной цене шедевра. Субъекту сложно принять столь контрастное смешение профанного и сакрального. Смещение культовых и профанных вещей приводит к десакрализации первых. «Эти два рода вещей – сакральное и профанное – не могут сближаться: от соприкосновения с профанным сакральное утрачивает свои особенные качества. Профанное и сакральное должны быть разделены, изолированы друг от друга...»¹. Для актуализирования процесса эманации артефактов высокой культуры необходимо созерцательное усилие и погружение в «энергетическое» поле вещи. Глобальные виртуальные торговые площадки не позволяют этого сделать за счет высокой плотности и полихромности товаров. Субъект же не может быстро переориентировать свой способ восприятия с повседневного, рутинного на сокровенно-мистический. В результате образы полярных по аксиологической шкале вещей оказываются

¹ Гараджа В.И. Социология религии. – М.: ИНФРА-М, 2007. – С.89.

слитыми в одном визуальном потоке и интерпретируются в качестве равнозначных. Эkleктизм стилей не так опасен для механизмов культурной памяти как приравнивание сакральных ритуализированных вещей к утилитарно-обыденным.

Товары уравниваются, и, стирая автономное пространство вещи в едином репрезентативном потоке, культурные смыслы нивелируются. Культурное значение вещи определяет её положение и место в пространстве. Организованное реальное пространство устанавливает степень взаимодействия вещи с субъектом. К примеру, выдающиеся произведения искусства зачастую пространственно дистанцированы от созерцающего субъекта. Для чувственного диалога с такого рода вещами необходима позиция «противоположения», которая представляет артефакт в качестве объекта познания. Расположив вещь напротив своего тела субъект переводит её в статус «равноправия», «равно-напротив» себя. В условиях такой пространственной позиции будет закономерным направление взгляда на вещь с целью её постижения. Выделенная вещь, таким образом, обладает центростремительной силой. Она аккумулирует внимание, «собирает» вокруг себя пространство, другие объекты, притягивает субъектов, несмотря на собственную топологическую дистанцированность. Чем выше культурная значимость вещи, тем более мощной упорядочивающей силой она обладает. Виртуальное пространство лишает вещь данной силы, собственного ореола, подчеркивающего её выделенность из остального предметного мира. На виртуальных торговых площадках не существует собственного индивидуального поля вещи, есть только единый поток изображений, репрезентирующих предметы, природу которого по аналогии можно обозначить как корпускулярно-волновую. Происходит слияние единичных вещей в гомогенный поток, в котором элементы, то есть вещи, уравниваются в своей репрезентации. Устанавливается принцип абсолютной коммутативности, при котором происходит постоянное обновление и замена купленных вещей новыми, меняется очередность их показа.

Вещь как квант смысла в жизненном мире человека представляет собой текст в контексте. Она всегда находится в среде и активно взаимодействует с ней, включая не только другие предметы, но и человека и природную окружающую среду. Вещь, представленная по средством репрезентирующего её изображения в виртуальном пространстве, лишена этой связи, она предстает субъекту вне отношений, а, следовательно, без культурных и психологических опосредований. В этой связи можно выделить еще одну особенность существования вещей в пространстве виртуального. Эту особенность можно обозначить такой постмодернистской метафорой как «смерть автора». Каждый материальный предмет культуры имеет свою историю, которая наделяет артефакт способностью веществовать и занимать определенное место в иерархии ценностей. Эта биография вещи складывается из событий, связанных с ней, мест её пребывания, связи с личностями и т.д. Всё то, что образует культурную память вещи, аккумуляцию жизненных смыслов, опыта и культурных оснований. Путь вещи, начиная от создания, передается от

владельца к владельцу и в виде краткой информации о прошлых местах её пребывания и происхождении. Эта информация не обязательно должна соответствовать критерию истинности, она может складывать миф относительно данной вещи, что так же наделяет её особым значением для субъекта. Так или иначе, вещь, переходя от одного обладателя к другому в процессе обмена, несет сообщение о личностях, причастных к её жизни. Приобретая вещь, бывшую в употреблении и имеющую культурную ценность, к примеру, в антикварном салоне, субъекту предоставляется история вещи, информация о её прежнем хозяине. В виртуальном же пространстве вещь лишена собственного эпоса и автора, она предстает нам очищенной от культурно-нарративных наслоений. «Смерть автора» проецируется на сферу вещного, когда у товара нет истории, цепочка владельцев и перекупщиков, а так же мест пребывания становится анонимной. Вещь получает исключительное культурное значение, когда её восприятие вызывает у субъекта переживания не свойственные текущему моменту времени и наличной ситуации. Это происходит, когда вещь отсылает реципиента к иным, не принадлежащим настоящей действительности событиям, личностям, пространствам, делая индивида к ним причастным. Поэтому при приобретении артефакта становятся важными предыдущие его связи с субъектами. Легенда, сложившаяся на основе субъект-объектных отношений, определяет способ бытия вещи в культуре в качестве текста. Виртуальный товарообмен элиминирует подобного рода знание, тем самым лишая вещь своего культурно-символического наполнения.

В пространстве аукционных интернет-ресурсов реализуется интересный феномен: вещь предстает очищенной от всех второстепенных по отношению к её сущности наслоений. Очевидность основных признаков вещи в этом случае играет первостепенную роль, она не позволяет культурно-символическим опосредованиям создать ложное понимание вещи, дает сосредоточиться исключительно на собственных впечатлениях от образа, а не на объективированных социокультурных суждениях. Эта представленность вещи без какой-либо культурной соотнесенности соответствует критерию достоверности, то есть принятию смысла вещи, сообразного лишь её данности по средством визуального образа. Первостепенным оказывается предметное содержание вещи, основанное на её свойствах, познаваемое в процессе пусть и виртуального, но зрительно возможного созерцания. Репрезентации продаваемых предметов не содержат оценок, культурных обоснований ценности, мифов и биографий вещей. Отсутствие установок и беспредпосылочность служит более «искреннему» пониманию вещи и выбор, таким образом, совершается исходя из её видимой фактичности.

Субъект-объектные отношения, в данном случае, характеризуются безусловностью, которая позволяет следовать лишь собственной логике и переживаниям при выборе артефакта, а так же при последующем общении с ним. Субъект оперирует в сознании образом вещи, а не её атрибутивными характеристиками. При этом интуитивная составляющая познания вещи по средствам виртуальных площадок, весьма значительна. Интуитивно

складывается образ и смысл вещи без какого-либо знания. Особенно это касается артефактов и вещей природного происхождения, принадлежащих другому культурному пространству. В этом случае, субъект, не знакомый с знаково-символической культурной традицией, при выборе будет опираться только на интуитивно постигаемые смыслы репрезентируемой вещи. На основе такого безусловного отношения, субъект продуцирует собственные смыслы, связанные с определенной вещью. Эти смыслы основаны на индивидуальном опыте и образуют личное ценностное пространство. В этом отношении субъект в своем выборе более свободен. Его выбор определен внутренним стремлением к вещи, освобожденным от предпосылок. Правом субъекта теперь становится наделить данную вещь собственным новым смыслом или, по крайней мере, придать ей другие оттенки смысла.

Так или иначе, виртуальность стремится к максимальному уплотнению образов вещей, крайней заполненности, отсутствию пробелов, дистанций и интервалов. По мысли Лотмана, Иосиф Бродский, уделявший в своем творчестве значительное внимание сущности материальных предметов, в своем понимании вещи подошел очень близко к проблеме её отсутствия. Для Бродского пространство разделяется на вещи и пустоту. Незаполненное вещами пространство оказывается тождественным смерти, небытию: «Смерть – это тоже эквивалент пустоты, пространства из которого ушли, и именно она – смысловой центр всего цикла».¹

Виртуальное пространство – это отличный способ избежать тревожной пустоты, где возможна реализация максимальной заполненности, пусть и виртуальными объектами. Такое избегание пустот и лакун, однако, не приводит к построению гармоничной визуальной модели.

Из всего вышесказанного следует, что оценка культурного значения вещи в пространстве виртуальных мировых торговых площадок неоднозначна и противоречива. Можно утверждать лишь то, что система субъект-объектных отношений в виртуальном пространстве не изоморфна реальным.

¹ Лотман Ю.М. О поэтах и поэзии. – С.-Петербург: «Искусство - СПб», 1996. – С. 744.

**Русское и немецкое неокантианство. Б.В. Яковенко о философии
Вильгельма Виндельбанда**

Рубеж конца XIX – начала XX вв. стал знаменательным и поистине триумфальным в истории философии неокантианства. Четкая и логически выстроенная философская система, а также наличие определенной традиции и авторитетов, открывали просторы для распространения данной школы далеко за пределы Германии. Идеи неокантианства нашли отклик в сердцах и умах не только западноевропейских мыслителей. Признанным фактом является то, что в начале XX века философия неокантианства приобрела общемировой статус. Более чем закономерно, что и в России рубежа XIX – XX вв. мы находим приверженцев Марбургской и Баденской философии.

Русское неокантианство представлено блестящей плеядой мыслителей. Одна из фигур в русском неокантианстве, творчеством которой пренебречь было бы большой ошибкой, является Б.В. Яковенко. Его философское наследие довольно обширно и многогранно. В рамках данной статьи мы остановимся на том, как Яковенко видит и интерпретирует традицию неокантианства. Теме рецепции идей своих старших товарищей по философскому цеху посвящен довольно обширный пласт его работ. Яковенко интересуют как философы Марбурга, идейным последователем которых он считается среди исследователей в области истории философии, так и баденское неокантианство. Стоит отметить, что именно в университете Бадена мы наблюдаем становление Яковенко как философа. Никого иного как Виндельбанда, родоначальника баденской ветви неокантианства, Яковенко считает своим учителем, который привил в нем любовь к философии и философствованию. В своей одноименной работе, посвященной Вильгельму Виндельбанду, Яковенко отмечает, что со смертью этого великого баденца закончилась целая традиция философствования. Он является эпохальной личностью, который достоин внимания не только благодаря стройной философской системе, но и благодаря своей харизматичности. Не смотря на многогранность своей философской деятельности, Виндельбанд был, в сущности, всегда верен философии критического идеализма.

В творчестве своего учителя Яковенко прежде всего отмечает талантливые очерки по истории философии. Ярким примером непревзойденности Виндельбанда как историка философии является его «История новой философии», где просматривается и анализируется эволюция философской мысли от Декарта до Гербарта. Яковенко отмечает, что данный труд благодаря своему автору имеет огромную ценность для философской общественности. Ценность его заключается в том, что помимо лаконичности и точной интерпретации изложенных в нем философских систем здесь присутствует также их анализ, что позволяет читателю увидеть их во всей полноте. Яковенко отмечает также «красоту языка» и отсутствие каких бы то ни было клише в изложении материала.

Все эти замечания также справедливы и для его древней философии. Но в меньшей степени. Однако Яковенко отмечает, что данный факт ни в коей степени не умаляет философского достоинства Виндельбанда. Данное обстоятельство объясняется специфичностью истории древней философии по сравнению с другими. Помимо собственно философской компетенции здесь еще необходимо обладать и знаниями в области филологии и общей истории. По мнению Яковенко, главным специалистом в области истории древней философии является Целлер.

Далее Яковенко останавливает свой взор на общем курсе истории философии «Учебник философии истории», автором которого является Виндельбанд, где, по его мнению, в полной мере проявляется талант его известного баденского учителя. Пристального внимания этот труд заслуживает благодаря необычности метода, который Виндельбанд выбирает для исследования. В его истории главенствующее место принципа хронологического порядка и биографического материала занимает культурно-философский процесс, воспринимаемый как нечто целое и неделимое. История философии понимается Виндельбандом как летопись мировоззрения и миропонимания. Здесь главным образом исследуется проблема, и только способ решения этой проблемы. И поэтому по выражению Яковенко такая история философии «поистине история философии, а не история философов»¹

Подобное видение истории философии по мнению Яковенко позволяет Виндельбанду придать динамику изложению исторического процесса и избежать ошибок Гегеля, которого Яковенко обвиняет в косности и схематичности изложения истории.

Еще одной довольно важной позицией, по которой Яковенко дает оценку философскому творчеству Виндельбанда, является его отношение к кантовскому наследию. И это вполне оправдано. Неокантианство как философское движение началось с призыва «Назад к Канту» и Виндельбанд, как справедливо отмечает Яковенко, является одним из столпов этого движения. Историко-философские зарисовки по поводу преобразования кантовского наследия и отношения к нему в неокантианстве настолько разнообразны как в истории философии, так и в современной философии, что исследовательский интерес представляет позиция Б.В. Яковенко по этому вопросу. Нужно отметить, что Яковенко подходит к исследованию данной проблематики глубоко и многогранно, хотя и довольно лаконично. Он отмечает, что в начале своего творческого пути Виндельбанд движется согласно общей интенции философской общественности того времени. Начальный этап можно назвать филологическим. Главное здесь восстановить первоначальный смысл кантовской философии, который был в некотором смысле утрачен в ходе рецепции. Но это была не основная цель нового философского движения. И Яковенко, как впрочем, и другие историки неокантианства, не приписывает здесь Виндельбанду каких-либо значительных заслуг. Значительно более ценно с точки зрения эволюции неокантианского

¹ Яковенко Б.В. Вильгельм Виндельбанд // Мошь философии. – СПб.: «Наука». – 2000. – С. 475.

движения является предложенный Виндельбандом историко-философский взгляд на систему Канта в целом. Система Канта представляется Виндельбандом как идеалистический нормативизм в противопоставление антропологизму, генетизму и психологизму, которые Яковенко считает чуждыми философии Канта. Оригинальность Виндельбанда в изложении кантовской философии заключается в том, что основное идейное зерно он видит не в «Критике чистого разума» или в «Критике практического разума», а в «Критике способности суждения», в которой автор «Истории новой философии» находит логическое завершение философской системы Канта. Этот последний штрих позволяет нам, по мнению Виндельбанда, говорить о целостности кантовской философии.

Однако Виндельбанд, как и другие видные приверженцы неокантианской философии не останавливается только на интерпретации идей Канта. Вдохновленные его философией они стремятся к созданию собственных философских систем. Находясь на этой волне, Виндельбанд становится основателем телеологического критицизма, особого ответвления трансцендентального идеализма. Яковенко дает нам четкое определение этого философского течения. В отличие от других наук, которые предметом своего исследования делают факт, т.е. то, что является частью нашей реальности, философия с точки зрения Виндельбанда обращает свой взор на то, что должно быть, на ценности и идеалы. «Философия есть наука о должном или ценностях. Она спрашивает не о том, какие естественные законы руководят такими-то и такими-то явлениями. Она спрашивает о том, существует ли и как возможна наука, т.е. такое мышление, которое, обладая всеобщей и необходимой значимостью, благодаря тому составляет истину; существует ли и как возможна мораль, т.е. такое хотение и действие, которое обладает всеобщим и всеобязательным значением добра; существует ли и как возможно искусство, т.е. такое созерцание и чувство, которое наделено обязательным и всеобщим значением красоты»¹ Эти ценности носят независимый характер. Их значимость заключена в них самих и не требует никакого другого подтверждения. Более того, все другое получает свое обоснование благодаря этим всеобъемлющим ценностям. Яковенко отмечает, что совокупность абсолютных оценок представляет собой всеобъемлющее знание, некий идеальный предел, в соответствии с которым существует эмпирически-индивидуальное сознание. Стремление к этому идеальному пределу нельзя отрицать, так как каждый человек в процессе своей жизни испытывает желание узнать абсолютную истину, стремиться к добру и красоте. В этой же плоскости лежит вопрос об идеальном человеке, который в соответствии с этой философской системой всегда соизмеряет свою деятельность с данными абсолютными пределами. И здесь очевиден вывод, согласно которому совершенный человек является при всем этом абсолютно свободным, ибо он только совесть и долг руководят им, а не простая механическая причинность.

¹ Там же. – С. 477.

Суть философии, таким образом, сводится к этике, долге, совести и свободе. Однако по замечанию Яковенко было бы неверно соизмерять абсолютные ценности только с существованием отдельного индивидуума. Истинный смысл они приобретают только в рамках общественного существования. Ведь только общественный организм как некая целостная и телеологическая система придает отдельно взятому индивидууму и его деятельности общеобязательный смысл. Таким образом, общество создает культурную систему, в рамках которой и устанавливаются ценности добра и справедливости. Последние являются неким подобием идеального предела, выраженного во внешней жизни, и являются ориентиром для отдельно взятого индивидуума.

Яковенко обращает внимание, что в философской системе Виндельбанда помимо долга, совести и свободы необходимо обратить внимание и на религию, которая также является мощной культурной деятельностью человека и самым тесным образом коррелирует с абсолютными ценностями. Как отмечает Яковенко, эта деятельность возникает в результате антиномии между абсолютными ценностями и реальной действительностью, а также должным и необходимым. Религия есть совершенно особый случай, так как здесь сталкиваемся с трансцендентной жизнью, выходящей за границы возможного опыта и абсолютные ценности таким образом находятся в области сверхэмпирического.

Необходимо также отметить, что Виндельбанда интересовал не только система телеологического идеализма. Его философское творчество охватывает также и многие другие проблемные области. К примеру, как отмечают многие исследователи, им был весьма обстоятельно разработан вопрос достоверности познания.¹ В частности, им обоснована необходимость различения достоверности субъективной и объективной, последняя из которых должна находиться не в мире явлений, а в области нормативного сознания. Таким образом, Виндельбанд решает проблему психологизма, которая так волновала всю современную ему философскую общественность. Яковенко также отмечает заслуги Виндельбанда в доказательстве самостоятельности отрицательного суждения как некоторой данности и как инструмента познания различных логических степеней достоверности. Яковенко также высоко оценивает заслуги Виндельбанда в области учения о категориях. Его неординарный подход к разделению категорий на два класса – конститутивных и рефлексивных – позволил различить среди них предметную и репрезентативную значимость.

Черода его философских заслуг, как отмечает Яковенко, пополнена также исследованиями в области логики. Так, Виндельбанд предлагает разделить сферу логики на четыре части, а именно феноменологию знания, формальную или чистую логику, методологию и теорию познания. Проблемы в области теории познания для него носят онтологический и метафизический характер, а сама теория познания для него является критической метафизикой. Отмечается

¹ См. Ренц У. Карлики на плечах гиганта? Рецепция Канта в неокантианстве // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. – М.: РОССПЭН, 2010. – 567 с.

предложенная Виндельбандом классификация наук, которая полностью соответствует основным параметрам его философской системы. И здесь мы говорим о разделении наук на естественные и исторические. Для первых главным выражением являются законы, для других – события. Только подобная классификация наук, которая точкой отсчета берет метод исследования, а не предмет может считаться успешной и что немаловажно, вывести историю в ранг самостоятельной науки. Виндельбанд здесь действует в интересах истории философии. Обоснование научности истории было ответом на вызов того времени.

Далее Яковенко обращает внимание на то, что на современном этапе для нас навсегда останется загадкой, а именно блестящие ораторские способности и харизматичность Виндельбанда. За теоретическими выкладками это довольно трудно увидеть, и нам остается только знакомиться с воспоминаниями современников, учеников Виндельбанда, которым и являлся Яковенко. Он отмечает академичный и научный стиль лекций своего учителя. Вместе с тем его речь не была сухой, а отличалась образностью и красотой стиля. Его лекции не были теоретически перегруженными, но были ровно столько научными, сколько было нужно. Каждая его лекция проходила динамично, с нарастанием напряжения, стремясь к своему апогею, самой высокой ноте. И здесь уже Виндельбанду не было равных. На семинарских занятиях, как отмечает Яковенко, он превращался из академичного лектора в скрупулезного аналитика, который блестяще знал разбираемые тексты и исторические эпохи. Аудитория не вмещала всех желающих послушать лекции и поучаствовать в семинарах Виндельбанда. Яковенко обращает наше внимание, что из этой целевой аудитории был очень большой процент русских студентов, приехавших в Германию на обучение. Философия Виндельбанда прижилась на русской почве и нашла горячий отклик в умах и сердцах философской общественности России.

Яковенко не единственный автор, который знакомит нас с культурной и философской обстановкой Гейдельберга конца XIX века. В качестве сравнения весьма интересными являются очерки и воспоминания о Виндельбанде соратника Яковенко по философскому журналу «Логос» Ф.А. Степуна, который также провел свою студенческую молодость в университетах Германии. В небольшой статье Ф.А. Степуна «Два Гейдельберга» мы находим о Виндельбанде следующее замечание: «Чувствуется, что он весь напряжено живет во всем том, о чем говорит, что каждую, характеризующую им теорию или систему как давно знакомое ему лицо. Его умная фраза безупречно прозрачна, и ее зоркая мысль отчетливо ясна, вся лекция всегда графически четко построена и в своей четкости – законченно цельна. Как философ Виндельбанд был прежде всего историком, как историк он, в особенности на кафедре, был не только большим ученым, но и большим художником».¹

¹ Степун Ф.А. Два Гейльдельберга // О мессии. Эссе по философии культуры. – СПб.: изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – С. 86.

Как мы видим, корифеи немецкого неокантианства оказали огромное влияние на развитие и становление неокантианства русского. И это вполне закономерно, так как, являясь приверженцем той или иной школы, невозможно пройти мимо ее традиций и авторитетов. Рецепция Когена, Виндельбанда, Риккерта и других представителей аутентичного неокантианства в трудах русских мыслителей – неизбежный и довольно интересный процесс. История русского неокантианства насчитывает уже более ста лет, однако, здесь еще много белых пятен, требующих глубокого и всестороннего исследования. Причиной тому обилие переходных этапов в истории России, когда неокантианство либо не вписывалось в общепринятую идеологию, либо несправедливо предавалось забвению на фоне более «модных» философских течений. Поэтому русское неокантианство все еще ждет от исследователей адекватных и справедливых оценок. Его своеобразие подчеркивает идейную роль в мире аутентичного неокантианства. И можно быть совершенно уверенными в том, что последнее слово в изучении русского неокантианства будет сказано еще нескоро.

Культурологический аспект проблемы выбора модели хозяйствования в современной России: возврат к традициям или взгляд в будущее

Так сложилось, что большей части современного российского общества пришлось жить в условиях гибели сверхдержавы - Советского Союза и становлении нового демократического государства – Российской Федерации. Данное «сменовеховство», последствия которого не могло не отразиться на традициях, культуре и ментальности общества, внесло на первых порах некий сумбур, неопределенность и неуверенность в ближайшем будущем у граждан новой России. Отсюда и низкая эффективность «либеральных» экономических реформ начала 1990-х годов, проводимых правительством в рамках политики ускоренного развития. Опуская, отмену фиксации цен, вкратце проанализируем процесс приватизации государственной собственности. Возможно, инициатива руководящей элиты имела самые благие намерения – произвести децентрализацию экономики, наделив широкий круг россиян частной собственностью (одним из основных элементов гражданского общества), но при всём этом была упущена главная фундаментальная деталь, характеристика российского общества того времени – неготовность владеть и должным образом распоряжаться частной собственностью. Не учитывался тот факт, что идеология социалистического режима, не успевшая «выветриться» из России, сформировала стереотип отсутствия самой возможности существования частной собственности, а уж тем более обладание ею. Лучшее всего об итоге реформы приватизации сказал известный американский экономист, лауреат Нобелевской премии Милтон Фридман: *«Россия приватизировала, но так, что создала частные монополии — частные централизованные экономические рычаги управления, которые заменили государственные централизованные рычаги управления»*.¹

Всё первое десятилетие 2000-х годов российское общество потратило не на развитие и совершенствование своей новой экономической системы, а на восстановление своего утраченного хозяйственного, политического и социального потенциалов, одновременно устраняя погрешности первоначально избранной либерально-рыночной экономической модели, продемонстрировавшей свою не состоятельность, (как и сам западно-американский вариант либерализма в качестве государственной идеологии), в условиях России. Теперь настает черёд снова задуматься о возможном и наиболее приемлемом для нас варианте экономической модели, которая согласуется с культурными, технологическими, политическими реалиями современного российского общества. Однако здесь существует опасность возникновения фетишизации и доминирования самой модели экономики над

¹ James Gwartney (Florida State University), Robert Lawson(Capital University), Chris Edwards, Veronique de Rugy (Cato Institute), Walter Park(American University), Smita Wagh(Washington and Lee University) Preface by Milton Friedman / Economic Freedom of the World 2002 Annual Report.-2002-C.xviii. // <http://www.iadb.org/intal/intalcdi/PE/2009/02817.pdf> (29.11.2011)

общественными интересами, как это уже было в прошлом. Такого поворота событий можно избежать, приняв во внимание, что модель хозяйствования – это не нерушимый закон или постулат, но «гибкий тренд», которому нужно стараться следовать, достигая наибольшей экономической эффективности. В то же время должна сохраняться возможность изменения, доработки, корректировки и обновления экономической системы, если этого будут требовать обстоятельства, и общество выиграет в результате перемен.

Существует, пожалуй, три потенциальных варианта развития хозяйственной системы, из которых современное российское общество может сделать свой выбор. Первый вариант – это прозападная рыночная модель экономики. Она будет несколько отличаться от ранее упомянутой нами либерально-рыночной модели, так как данная модель отождествляла рынок в качестве некоего абсолюта и уникального регулятора, способного решить все вызовы, возникающие в процессе общественного воспроизводства. Новая прозападная рыночная модель более трезво оценивает недостатки рынка и допускает вмешательство со стороны государства в критических ситуациях. Фундамент данной модели – средний класс, формирующийся преимущественно из мелких и средних предпринимателей, белых воротничков (финансовых, юридических служащих), а также обслуживающего персонала, включая сферу здравоохранения и образования. Здесь наиболее важными категориями являются *инициатива* и *индивидуализм* личности, то есть широкий реестр прав и свобод индивида в сочетании с высокой ответственностью и строгим самоконтролем. Современное российское общество во многом отличается от советского, но пока, что его трудно назвать инициативным, (хотя, следует признать, что многие индивиды стремятся к активной общественной деятельности). Скорее российское общество в большинстве своем мобилизованное и амбициозное, неплохо справляющиеся с «грандиозными» задачами властной элиты, ориентированное на постоянный контроль «сверху». При этом черта индивидуализма более развита среди членов современного российского общества, однако зачастую она носит крайне оппортунистическую и утилитаристскую направленность, сводящуюся к получению выгоды лишь для себя через других индивидов. Все это сочетается с непреодолимой тягой к «общинности» и семейственности, созданию тесных связей и нужных знакомств, высоким уровнем коррупции, что полностью отрицается прозападной моделью экономики. При прочих равных условиях попытка внедрения прозападной модели не принесет в ближайшей перспективе должного результата.

Второй вариант – ориентация и опора на исторический опыт ведения хозяйственной деятельности, который был представлен в Российской Империи и Советском Союзе. Как ни странно, но экономические системы этих государств имели много схожих черт. Обе были основаны на коллективном методе ведения сельского хозяйства и промышленного производства (это и крестьянские общины, и колхозы, и заводы-гиганты). В обоих случаях преобладал экстенсивный способ развития экономики, большая часть общества не обладала частной собственностью или не могла ею обладать, как было выше

упомянуто, в силу сложившихся принципов и норм функционирования экономики. Инициатива, исходившая от отдельных индивидов, зачастую подавлялась коллективом, предпочитающим действовать строго в соответствии с установленной органами власти программой. Не смотря на явные недостатки, мы не можем не указать и на плюсы общественной жизни в Царской и Советской России. Так мобилизованность общества иногда перерождалась в коллективную инициативу, само общество было сплоченнее, а также присутствовала готовность к самопожертвованию не ради собственной выгоды, но во благо окружающих. Однако попытка возврата к подобному состоянию социума – это утопия. Даже более того, повторное внедрение основ той общественной организации, которая существовала в Российской Империи и СССР, может встретить недовольство и сопротивление со стороны современного российского общества.

Третий вариант – это сочетание первого и второго пути развития экономической системы, предполагающее внешнюю и внутреннюю *эмуляцию*¹ (англ. emulation – желание или стремление сравняться или превзойти). То есть создание и развитие экономики на основе копирования и использования успешных методик зарубежных стран, которые будут приемлемы для общества в современных условиях Российской Федерации. Кроме того, параллельно ведется селективный анализ прошлого России и выделяются наилучшим образом зарекомендовавшие себя отечественные методики, которые, после усовершенствования, также внедряются в современную систему хозяйствования. Нужно учитывать, что речь идет не о простом совмещении положительного зарубежного и отечественного социально-экономического опыта, а о их взаимодополняемости друг другом. Здесь нет противоречий: можно одновременно способствовать росту активности личности и чувства коллективизма, стремиться к развитию каждого субъекта хозяйствования и их кооперации, взаимовыгодному партнерству, при становлении деловых качеств сохранять здоровый альтруизм в обществе.

Для реализации всех возможных вариантов потребуется определенный период времени, но выбор следует сделать уже сейчас. Осознание всей важности нашего выбора, от которого будет зависеть будущее многих поколений России, станет сильным стимулом к принятию верного решения.

¹ Райнерт Э. Как богатые страны стали богатыми и почему бедные остаются бедными. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2011. – С.46

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ	3
Парфенов А.И. Социальный порядок в свете современной теории эволюции	3
Молчанов А.В. Риски сетевых структур: политические технологии XXI века	8
Бажанова А.И. Кризис идентичности в современной России	12
Посунько Ж.О. Терроризм: деструкция социального	16
РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ НОВОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ	21
Абузарова Э.У. Философская терминология как философская проблема	21
Асафьева В.К. Свобода в мире отчуждения: концепция Эриха Фромма	27
Бердникова А.Ю. Стоическая традиция и диалог с ней	31
Бугрова Т.И. Онтология виртуальности: «многослойность» бытия	34
Ерохин В.С., Ерохина Н.В. Диалог как способ идентификации личности	38
Колесников И.Д. Проблема продуктивности иллюзий в философской концепции Фридриха Ницше	45
Попова О.А. Любовь как проявление бытия	49
Пронина Н.Ю. А.Ф.Лосев и У.Эко: онтология интерпретации	53
Серейчикас Д.В. Интерпретация как основание субъективной истины	58
Фахрудинова Э.Р. Человек в аксиологическом измерении этико-философской системы конфуцианства	61
Шаркова И.Ю. Концептуальный персонаж	67
Щедрин К.С. Три рода истории у Ф. Ницше: экспрессия и рефлексия в мысли	69
РАЗДЕЛ II. РОССИЙСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ГЛОБАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ РИСКА	72
Алебастрова А.А. Образ «Другого» как регулятив деятельности человека в глобальном обществе риска	72
Андряков П.А. Традиционализм и консерватизм: компаративистский анализ	77
Аникин Д.А. Постимперское пространство как пространство памяти	83
Буняев М.Б. Самоидентификация как путь формирования модели социальности	89
Елисеева М.А. Манипулятивность как свойство медиареальности	93
Ермаков В.В. «Я» и «Другой» в условиях интеграции России в мировое сообщество	96
Королева С.А. Пространство организации: философско-методологические основания	100
Сивоконь А.С. Понятие революции в философии К.Маркса	106

Симонова Т.В. Социальные институты в условиях современного мира	111
Соколова Д.М. Трансформация социального сквозь призму глобализационных процессов современности	115
Стеклова Н.А. Ценностные основания коммуникационных рисков в горизонтах новоевропейской цивилизации	120
Шаповалова Н.С. Социальная память в закрытых обществах	127
РАЗДЕЛ III. ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	135
Богомаз Т.П. Современное состояние шактистского тантризма	135
Кирсанова Я.А. Библейские пророчества: религиозно-философский аспект	139
Киселева Г.Г. Мотив самоидентификации в концепции духовного и психического С.Л.Франка	142
Перфилова Ю.А. К проблеме идентификации в межконфессиональном браке	146
Рахметов Р.Р. Русская Православная Церковь: вызовы модернизации в современной России	149
Сапунова Т.А. Феномены святости и мистицизма в религиоведении	153
Феллер М.В. Место В.Эрна в философской дискуссии о природе Логоса	157
Фурс А.А. Русская религиозно-философская мысль о протестантизме	163
Ченцова Д.А. Философское осмысление феноменов смерти и бессмертия в древнерусской литературе	167
Шаповал Р.В. Специфика парадигмы религиозного сознания	173
РАЗДЕЛ IV. РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ	177
Бирюкова Н.В. Поступок как вид коммуникационного поведения	177
Горячко Е.С. Традиция как элемент культурного пространства: методология исследования	182
Миронова К.Ю. Г.О. Гордон о месте Канта в традиции трансцендентальной философии	187
Муштей Н.А. Вещь в пространстве глобальных виртуальных торговых площадок	193
Панкова Т.Ю. Русское и немецкое неокантианство. Б.В. Яковенко о философии Вильгельма Виндельбанда	198
Фенин К.В. Культурологический аспект проблемы выбора модели хозяйствования в современной России: возврат к традициям или взгляд в будущее	204