

*Философский факультет Саратовского национального исследовательского
государственного университета имени Н.Г. Чернышевского
Ассоциация философских факультетов и отделений (АФФО)
классических университетов России*

Сборник материалов

**Всероссийской конференции, посвященной 100-летию гуманитарного
образования в Саратове**

**ФИЛОСОФИЯ В УСЛОВИЯХ
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ:
ОТ ЭКСПЕРТНОГО ЗНАНИЯ ДО
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОРИЕНТИРОВ**

**САРАТОВ
ИЦ «НАУКА»
2017**

УДК 1(091)

ББК 87.3

Ф56

Ф56 Философия в условиях социокультурного многообразия: от экспертного знания до мировоззренческих ориентиров [Текст]: Сборник материалов всероссийской конференции, посвященной 100-летию гуманитарного образования в Саратове, 28-29 сентября 2017 г. г.Саратов / Под редакцией проф., д-ра филос. наук М.О. Орлова. Саратов: Издательство «Наука», 2017. – 369 с.

ISBN 978-5-9999-

Современное общество характеризуется усложнением не только социальной структуры, но и культурных дискурсов, что отражается на всех сферах человеческого существования. Философия в очередной раз оказывается в ситуации самоопределения, при том, что спектр ее возможностей располагается в диапазоне от методологического обеспечения научных дисциплин до осуществления мировоззренческого выбора. Доклады участников конференции демонстрируют способы конституирования философского знания в условиях социокультурного многообразия. Сборник предназначен для специалистов в сфере гуманитарного знания, а также для всех интересующихся затрагиваемыми проблемами.

Рецензенты:

Зав. кафедрой философии культуры и культурологии
Саратовского национального исследовательского государственного университета
имени Н.Г. Чернышевского
профессор, доктор философских наук Е.В. Листвина

Доктор философских наук, профессор кафедры «Философия»
Саратовского государственного технического университета
имени Ю.А. Гагарина С.И. Трунев

Публикация выполнена при поддержке гранта Президента РФ № МД-190.2017.6

В оформлении обложки использована работа Алексея Заболотного.

ISBN 978-5-9999-

©Авторы статей, 2017

Раздел I.

МНОГОМЕРНЫЙ СОЦИУМ: КОНЦЕПЦИИ, РИСКИ, ЦЕННОСТИ

Динамика исторической памяти: от индивидуальных воспоминаний к коммеморативным практикам

*Аникин Д.А. канд. филос. наук, доцент,
кафедра социальной и теоретической философии СГУ, г. Саратов*

Статья подготовлена при поддержке Гранта Президента РФ МК-2596.2017.6 «Политика памяти в сетевом обществе: символические ресурсы и социальные риски» и гранта РФФИ № 15-33-01003 «Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности»

Аннотация. В статье рассматривается проблема изменчивости исторической памяти и выявляются социально-психологические механизмы ее трансформации. На основании пространственно-сетевого подхода делается вывод о наличии трех ритмов динамики исторической памяти: событийном, поколенческом и пространственном. Взаимосвязь этих ритмов приводит к эмоциональной насыщенности и высокому символическому потенциалу образов прошлого в процессах социальной консолидации и конфронтации.

Ключевые слова: историческая память, динамика, образ прошлого, коммеморации.

Проблематика исторической памяти охватывает целый ряд вопросов, нуждающихся в междисциплинарном исследовании и, что особенно важно, в методологическом уточнении ключевых понятий и категорий. К числу наиболее важных аспектов соотношения прошлого и настоящего относится проблема динамики исторической памяти, критериев ее изменчивости или неизменности. Дело в том, что само понятие памяти указывает на сохранение прошлого в настоящем, пусть даже в виде набора определенных воспоминаний, поэтому для самих носителей исторической памяти ее способность к трансформации является неочевидной.

Как отмечал еще основоположник изучения коллективной памяти М. Хальбвакс, любая социальная группа стремится максимально отдалить точку своего возникновения от современного состояния, что переносит акцент в восприятии прошлого на его неизменность и стабильность. По сути, Хальбвакс ставит вопрос о динамике, но не памяти, а отдельных воспоминаний. Отдельные факты прошлого могут быть воскрешены только в том случае, если неосознанные переживания и ощущения помещаются в определенные рамки – пространственно-временные и социальные. Таким образом, динамика воспоминаний заключается в восстановлении прошлого посредством имеющихся в настоящем рамок для подобной психологической операции. Рамки, с одной стороны, искажают прошлое, но с другой – представляют собой единственно возможную форму его воспроизводства в настоящем, поэтому психологическая динамика воспоминаний представляет собой работу по их переводу из бессознательных форм в рационально осмысленные. Динамика воспоминаний оказывает обратно направлена, поскольку она исходит из существующих в настоящее время социальных и пространственных рамок с целью помещения в эти рамки и извлечения из нерасчлененного потока воспоминаний тех из них, которые представляются важными в настоящий момент.

Получившийся образ оказывается заведомо не соответствующим прошлому, но в том и заключается позитивистский пафос Хальбвакса – выявить закономерности искажения прошлого в процессе воспоминаний, чтобы использовать полученное знание для применения в тех случаях, когда отсутствуют верифицирующие источники. В этом смысле исследователь памяти действует в рамках «уликовой парадигмы», как именует подобную герменевтику К. Гинзбург [1, с. 190-192]. Его деятельность схожа с деятельностью полицейского или детектива, которые имеют дело с заведомо искаженными фактами, но именно знание о степени их искажения дает ему возможность установить правду. Но существенным обстоятельством подобного восприятия коллективной памяти является ее сознательная психологизация, когда в центре внимания оказываются процессы переработки неотрефлексированного прошлого в

актуализированный запас социально значимых знаний. Это не позволяет исследовать сами социальные рамки с целью выявления механизмов их формирования и способов воздействия на формируемые с их помощью коллективные воспоминания. Иначе говоря, оказывается затруднителен переход от анализа личных воспоминаний представителей определенного сообщества к тому набору исторических образов, который и определяет их принадлежность к данному сообществу.

С.Н. Зенкин отмечает, что уже в первых рецензиях на работы Хальбвакса прозвучала критика в его адрес, заключающаяся, прежде всего, в отсутствии анализа механизмов передачи исторической памяти [2, с. 19]. Для Хальбвакса носителем коллективной памяти является конкретный индивид, поэтому сохранение и реконструкция прошлого рассматривается на индивидуальном уровне. Общность воспоминаний выступает результатом совместно пережитого опыта, поэтому пределы коллективной памяти ограничиваются теми набором исторических фактов, участниками или очевидцами были сами носители этой памяти. Но здесь возникает существенный вопрос, касающийся более четкого различения коллективной памяти как совокупности общих воспоминаний, разделяемых представителями определенного сообщества и основывающихся на воспроизводстве типичных ситуаций, и исторической памяти как набора не подвергающихся сомнению фактов, относящихся к более отдаленному прошлому, но играющих существенную роль в идентификации определенной социальной группы. Например, воспоминание о каком-либо значимом историческом событии, о котором индивид узнает в процессе социализации (на уроке истории в школе). Необходимо различать память о самом этом событии и память о том контексте, в котором было получено знание о нем, причем для коллективной идентичности оказывается важнее первый аспект. Конечно, существенным обстоятельством является то, насколько контекст получения информации обеспечивает яркость ее восприятия или степень ее достоверности для воспринимающего субъекта. В этом смысле художественный фильм о Великой отечественной войне оказывается значимее для получения соответствующего воспоминания, нежели школьный урок, а семейный рассказ о предке, зачастую сопровождающийся наглядной демонстрацией фотографий или предметов быта, оказывается более убедительным, нежели письменное свидетельство. Но само понятие коллективной памяти при этом становится двойственным. С одной стороны, память представляет собой набор отдельных воспоминаний, коллективный характер которых обеспечивается общностью социальных рамок, которыми обладают представители данной социальной группы, но при этом их память является индивидуальной в том смысле, что в рамки помещаются личные воспоминания. С другой стороны, невозможно игнорировать тот факт, что значительная часть образов прошлого лишена привязки к индивидуальной биографии, а относится к жизни социальной общности в целом, а не отдельного ее представителя. Соотношение между этими типами памяти Хальбваксом особо не проблематизируется.

Справедливости ради стоит сказать, что в своей поздней работе «Легендарная топография Евангелий» он вплотную подошел к вопросу о соотношении личной памяти и памяти предшествующих поколений. В случае с крестоносцами, создававшими топографию святых мест в Палестине, рамками памяти выступили священные тексты. В тесном соприкосновении церковного предания и географического ландшафта были сконструированы те места, которые впоследствии были наделены статусом святости. Но для самих носителей памяти акт поиска соответствия между письменными данными и реальным пространством был не конструкцией, а реконструкцией, восстановлением того реального прошлого, которое было временно утрачено. Как отмечает П. Хаттон, целью подобных коммемораций было, прежде всего, торможение устной динамики памяти, создание незыблемых «точек отсчета», вокруг которых могла бы складываться и сохраняться религиозная традиция [3, с. 206-210]. На это же свойство религиозной памяти обращал внимание и сам Хальбвакс: «Религиозная память считает себя зафиксированной раз и навсегда и либо заставляет других приспособляться к господству ее представлений, либо систематически игнорирует их и относит к низшему разряду, противопоставляя свое постоянство и их нестабильность» [4, с. 233].

Иначе говоря, память различных социальных групп (или социальных институтов, как корректнее было бы обозначить семью, церковь и профессиональные сообщества, о которых пишет французский исследователь) может обладать различной скоростью. Она может быть

более динамичной или, наоборот, подверженной сознательному торможению, что актуализирует проблему не только динамичности памяти как таковой, но и механизмов подобной культурной динамики.

Для немецких исследователей памяти существенным оказывается вопрос о связи индивидуальных и коллективных воспоминаний, а также о способах коммуникации, посредством которых происходит усвоение коллективных воспоминаний. Историк Я. Ассман предложил использовать для различения способов обращения к прошлому понятия «коммуникативная память» и «культурная память» [5, с. 70]. Коммуникативная память – это набор воспоминаний, свойственных одному поколению и сохраняющихся в живой памяти носителей этих воспоминаний. Продолжительность коммуникативной памяти охватывает несколько десятилетий, причем ключевым рубежом является период в 40 лет, поскольку за это время непосредственные участники и очевидцы событий постепенно устраниваются из активной социальной жизни, что порождает потребность в передачи наиболее значимых воспоминаний следующим поколениям.

Культурная память – это «книжное», абстрагированное от конкретных носителей знание, которое усваивается в процессе социализации и представляет собой набор исторических фактов, которые являются основополагающими для коллективной идентичности определенного сообщества. По мнению Ассмана, культурная память избавляется от многозначности и уникальности коммуникативной памяти, приобретая взамен универсальность и суггестивность. Происходит превращение живого опыта в мифологизированное предание, которое становится основанием для поддержания коллективной идентичности и выступает мощным символическим ресурсом. Такая память становится незыблемым канонам, любые нарушения которого караются сообществом. Поскольку речь идет о поддержании базовых ценностей, на которых основывается групповая солидарность. В данном случае динамика исторической памяти приобретает отчетливо выраженный поколенческий характер и социально ориентированную направленность. Отдельные воспоминания проходят через фильтр социальных потребностей и превращаются в совокупность канонических текстов, передаваемых посредством образовательных практик и периодически актуализируемых в ритуалах и памятных церемониях. Как правило, подобные воспоминания носят позитивный характер и призваны сформировать гордость за прошлое своего сообщества, одновременно повышая степень внутренней консолидации на современном этапе. Но иногда в качестве консолидирующих воспоминаний выступают и травматические образы прошлого, которые устанавливают консенсус по поводу прошлого, которое должно оставаться в памяти, поскольку не должно возвратиться снова.

Для обозначения таких воспоминаний Марианна Хирш вводит понятие «постпамять», подчеркивая своеобразный способ восприятия травматических событий, которые не относятся к личной биографии. В данном случае приставка «пост» указывает на амбивалентную связь между непрерывностью и разрывом [6, р. 14]. С одной стороны, неумолимая смена поколений приводит к тому, что непосредственные переживания травматического прошлого остаются уделом непосредственных очевидцев, а последующие поколения, казалось бы, получают более рациональную и беспристрастную трактовку событий. С другой стороны, современные коммуникационные технологии позволяют обеспечить настолько яркую репрезентацию прошлого (при этом не столь существенно, осуществляется ли эта репрезентация посредством сохранения воспоминаний очевидцев или с помощью художественных средств), что эмоциональная насыщенность определенных образов прошлого передается чрез поколения. М. Хирш подчеркивает: «В эстетике постпамяти доминируют образы потери и скорби, воплощающие идею отсутствия, тишины, неизвестности и пустоты» [7]. Таким образом, поколенческая динамика оказывается тесно сопряжена с осознанием необходимости сохранения определенных образов прошлого, которые выступают в качестве символов коллективной идентичности – не только символов коллективной победы, но и коллективной жертвы или коллективной вины.

В качестве итога можно констатировать, что представление о незыблемости и неизменности культурной памяти определяется внутренним стремлением носителей этой памяти к легитимации своего социального положения или политического статуса. С точки пространственно-сетевого подхода можно вести речь о различных ритмах динамики

исторической памяти. Самый поверхностный ритм – событийный. Это процесс появления/исчезновения конкретных образов прошлого, который определяется психологическими закономерностями функционирования индивидуальной памяти (постепенное устранение наиболее отдаленных и наименее ярких воспоминаний). Этот уровень ограничен временем жизни одного поколения, но, при этом, его нельзя считать сферой сохранения и актуализации личных воспоминаний, поскольку сам критерий определения значимых или незначимых воспоминаний определяется включенностью индивида в социальные практики, востребованностью тех или иных образов прошлого, носителем которых он является.

Второй ритм динамики – поколенческий. Он связан со стремлением закрепить наиболее социально значимые воспоминания и передать их последующим поколениям. Большое значение для этого ритма имеют способы и средства коммуникации, которые обеспечивают степень сохранности информации и длительность ее хранения. Каждое поколение осуществляет селекцию имеющегося запаса исторических знаний, определяя его пригодность для решения стоящих перед обществом задач, а также пополняя запас за счет актуального опыта, превращая те или иные события в исторические факты.

Третий ритм – пространственный. Он определяется трансформацией социальных групп, которые являются субъектами исторической памяти, и заключается в разрушении сложившихся коллективных идентичностей, что автоматически приводит к деактуализации имеющихся дискурсов исторической памяти и формированию альтернативных. Отдельные элементы каждого из уровней оказываются связаны друг с другом, за счет чего возникает эмоциональная насыщенность исторической памяти. При этом сами образы обладают определенной пластичностью, что позволяет им включаться в различные контексты и становиться носителями диаметрально противоположных смыслов. Изучение динамики исторической памяти и составляющих ее образов возможно только при учете основополагающих уровней ее разворачивания, а также посредством анализа совокупности связей не только между сегментами современного социального пространства, но и между предшествующими интерпретациями прошлого.

Библиографические ссылки

1. Гинзбург К. Приметы. Уликовая парадигма и ее корни // Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы. М.: Новое издательство, 2004. С. 189-241.
2. Зенкин С.Н. Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. С. 7-26.
3. Хаттон П. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль. 2004. 398 с.
4. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
5. Ассман Я. Культурная память. письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
6. Hirsch M. The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust. New York: Columbia University Press, 2012. 280 p.
7. Хирш М. Уроки истории // <http://urokiistorii.ru/node/53287> (Дата обращения: 11.06.2017)

Старые принципы в новых образовательных стратегиях

*Арапов О.Г., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии, социологии и политологии МГУ, г. Москва*

Аннотация. На основе онто-антропологического подхода в статье исследуются сущность и принципы образования. Показано, что его необходимо понимать в качестве фундаментального основания процессов самопознания человека, важнейшего условия его интеллектуального и духовного развития. Обосновывается положение о том, что образование, формирующее уникальную личность, создающую высшие ценности культуры, и бытие как сфера, в которой осуществляются различные интеллектуальные и духовные синтезы, являются неразрывно связанными, а потому угроза образованию несёт сегодня реальную угрозу бытию.

Ключевые слова: образование, человек, культура, бытие, самопознание.

Мир стоит сегодня на перепутье, а человек как будто замер (несмотря на видимый масштаб его технической оснащённости и размах в освоении и потреблении им материальных ресурсов) перед выбором дальнейших путей своего развития в нерешительности. Сами жизненные процессы из реальных превращаются, например, в сети Интернета, в симулякры существования, что приводит к безразличию и даже оцепенению человеческого духа в отношении как настоящего, так и будущего. Настоящее, не связанное прочными узами с прошлым (которое само по себе не вызывает сегодня подлинного интереса и по этой причине с непростительной лёгкостью искажается в угоду той же сиюминутной политической конъюнктуре), а потому не являющееся уже необходимым преддверием будущего, теряет свою существенность необходимого момента творческого и в то же время ответственного развития. Человеческое бытие постепенно утрачивает центральные характеристики событийности и общительности. Общение в качестве основы когнитивных практик и смыслотворческой деятельности человека, а также его ценностных приоритетов и нравственных поступков всё чаще принимает вид поверхностного обмена информацией, плохо рефлекслируемой или вовсе усвояемой чисто механически, бездумно. Таков действительный парадокс нашего времени: чем более человек погружен в множественные информационные потоки, чем интенсивнее включён в устанавливаемые на их основе связи, которые носят подчас чисто формальный характер, тем менее захвачен он самой событийностью бытия: на зыбкой (если не сказать, иллюзорной) почве по сути монологического существования не происходит открытия новых – при одновременном возникновении угрозы частичного или даже полного забвения старых – источников духовных, метафизических и других непрактических, или, скажем так, не узко утилитарных истин, приносящих лишь материальную пользу и выгоду, истин, которые бы расширяли и углубляли смысл человеческого существования, и, таким образом, могли служить основанием для развития высших ценностей и подлинно нравственной жизни человека; в результате забвению предаётся само бытие. Такова в самых общих чертах негативистская метафизика современности.

Вопрос главным образом касается культуры и образования. При том, что культура находится в прямой зависимости от уровня образования в целом, сама она, служа ему необходимым общим контекстом и условием его развития, в свою очередь, оказывает на него ощутимое влияние; необходимость в знаниях того или иного рода, в различных способах овладения ими, степень разработанности различных методик, позволяющих повышать качество их усвоения, как и широта и многообразие охватываемого образовательными процессами знания определяются многими потребностями культуры, в том числе, в новых формах самопознания и дальнейшего развития.

Для успешного разрешения проблем образования и культуры в целях гармонического развития человеческой цивилизации необходимо дать ответ на целый ряд вопросов. Какой смысл мы вкладываем сегодня в философски трактуемое понятие образования? Как в связи с этим понимаются сами существо и цели образования? Какими фундаментальными онтологическими и познавательными, а также общими мировоззренческими принципами (включая сюда вопросы морали) мы руководствуемся, определяя стратегии и тактики развития образовательных процессов? Соответственно, какие принципы движут самым широко понимаемым образовательно-воспитательным процессом и каковы цели учебной подготовки? Насколько глубоко ощущается нами (и ощущается ли она вообще) глубинная связь образования с культурой? Наконец, из какого фундаментального определения человека, нашего понимания сущности, основных феноменов и самых общих принципов его бытия в мире мы сегодня исходим, решая задачи развития культуры и образования?

В прошедшем XX столетии образование философски осмыслялось в купе с задачами утверждения человеком единства своего существа, обретения им целостности своего существования и развития заложенного в нём идеального плана личности [1, с. 41-50]. Так, Макс Шелер, немецкий мыслитель, один из основоположников современной философской антропологии, в своей работе «Формы знания и образования» указывает в связи с этим на то, что образование – «это не “учебная подготовка к чему-то”, к профессии, специальности, ко всякого рода производительности, и уж тем более образование существует *не ради* такой учебной подготовки. Наоборот, всякая учебная подготовка “к чему-то” существует для

образования, лишённого всех внешних “целей” – для самого *благообразно* сформированного человека» [6, с. 31-32].

Образование, согласно Шелеру, – это «отчеканенная форма», образ *совокупного* человеческого бытия. Однако важно то, что, осуществляясь в мире и, прежде всего, в культурно-историческом измерении бытия, оно своим действительным источником имеет конкретную человеческую экзистенцию, саморазвивающуюся *личность*: это образованное бытие субъекта, которому соответствует один мир – целостный микрокосм человеческого «я». Образование как становление человека есть всегда уникальный по своим экзистенциальным истокам опыт, раскрывающий соотносённость человека с чем-то или с кем-то (например, опыт переживания соотносённости его с Богом, или с высшей основой бытия всего сущего). Это имеет значение процесса обретения человеком высоких образцов, которые обладают той ценностью, что они раскрывают ему потаённые смыслы его собственного истинного образа. Действительно образованным «является тот, кто *овладел структурой своей личности* совокупностью выстроенных в единство *одного* стиля идеальных подвижных схем созерцания, мышления, толкования, оценки мира, обращения с ним и с *какими бы то ни было* случайными вещами в нём; схем, которые *предзаданы* всякому случайному опыту, которые единообразно перерабатывают его и включают в *целостность* личностного “мира”» [6, с. 46]. Поэтому образование в своей бытийности всегда есть сущностно *кто*, а не *что*, именно – свободно действующая личность, в которой сходятся воедино основные аспекты бытия – познавательные, смысловые, телеологические, ценностные и др.

Образование напрямую связано с развитием форм знания, которые служат этому процессу; сам Шелер выделяет следующие из них: 1) знание ради господства, или ради достижений, 2) сущностное знание, или образовательное знание и 3) метафизическое знание, или знание ради спасения. «Ни один из этих трёх видов знания не существует только для самого себя. Каждый вид служит преобразованию сущего – либо вещи, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютного» [5, с. 5]. Однако же образование не означает простого приобретения и накопления человеком знаний: знания являются средством для достижения целей образования, рассмотренного в качестве фундаментальной миссии культуры, – роста самого нашего духа посредством определённого рода знания и становления его «образованным».

Так понятое образование по сути совпадает с понятием «культура», которое в начале XX века осмыслил предшественник Шелера и его соотечественник Георг Зиммель. Последний рассматривает культуру прежде всего как обретение целостности человека и развитие заложенного в нём идеального плана личности. Так, в своей работе «Понятие и трагедия культуры» он пишет, что в основе её лежит внутренний факт, который «в его целом может быть выражен лишь символически и несколько расплывчато: как путь души к самой себе» [2, с. 1-2].

Культурности как определяющего качества человеческого бытия в самом чистом и глубоком её смысле, по справедливому утверждению Зиммеля, нет там, где душа проходит путь от себя к себе, от своей возможности к своей действительности, исключительно при помощи своих субъективных личных сил, «хотя бы такой путь, с высшей точки зрения, и оказался наиболее ценным» [2, с. 4]. Собственно культурой следует называть то, что получает свой специфический смысл только в том случае, когда человек вовлекает в указанное развитие нечто внешнее, однако при том не чуждое ему самому, а напротив, его глубоко задевающее, когда путь души проходит через ценности и ряды не субъективно душевные, но объективно ставшие чем-то существенным, что определяет основной вектор развития человека. «Культура возникает – это решающий момент для её понимания – при слиянии двух элементов, из которых ни один не имеет на неё больше права, чем другой: субъективной души и объективного продукта духа. <...> Так субъективный дух должен лишиться своей субъективности, но не своей духовности, чтобы пережить то отношение к объекту, в котором обретается культура субъекта» [2, с. 4-5].

Что касается основных принципов образования, то здесь полезно обратиться к опыту их осмысления в отечественной философии. Василий Розанов, например, в качестве наиболее существенных выделяет три принципа, актуальность которых не только не утрачена, но, напротив, сегодня, на мой взгляд, необходимы дополнительные усилия для их осмысления и применения на практике.

Первый из них – принцип *индивидуальности*, «требуется, чтобы как в образуемом (ученик), так и в образующем (учебный материал) была по возможности сохранена индивидуальность, это драгоценнейшее в человеке и в его творчестве. <...> Где она не сохранена, подавлена или в пренебрежении, там образование совершенно не происходит...» [3, с. 91]. В противоположность животному человек представляет собой нечто особенное, и в случае с ним «личность» представляет высшее и наиболее глубокое его определение. Соответствуя данному определению, только та среда будет образовательной, в которой не будет нарушен этот принцип индивидуальности. В практическом аспекте для реализации этого принципа в образовательном процессе важна работа непосредственно с первоисточниками знания, которая единственно позволяет учащимся не только максимально глубоко погрузиться в учебный и научный материал, но также научает их самостоятельно мыслить и ответственно поступать, а в итоге способствует формированию продуктивной, созидательной и высоко сознательной личности, что и является истинной целью образования.

Второй принцип – принцип *целостности*, «он требует, чтобы всякое входящее в душу впечатление не прерывалось до тех пор другим впечатлением, пока оно не внедрилось, не окончило своего взаимодействия с ней, потому что лишь успокоенный в себе, незанятый ум может начать воспринимать плодотворно новые серии впечатлений» [3, с. 96]. Важное требование, которое выдвигает этот принцип, заключено в отсутствии разорванности в группах знаний, в художественном чувстве, в волевом стремлении. Он указывает на то, что раздробленные знания, даже если они вполне приняты, не имеют культурного, образующего и воспитывающего значения, они попросту не удерживают его в себе, как когда они были в начале «суть в себе самих», в своей целостности. «Школа, где нарушен принцип индивидуальности, не воспитывает, не образует; где нарушен принцип целостности – не влияет, не сообщает каких-либо убеждений, не даёт веры во что-нибудь» [3, с. 97].

Наконец, принцип *единства типа*, суть которого «состоит в требовании, чтобы все образующие впечатления, падающие на данную единичную душу, или, что то же, исходящие из данной единичной школы, были непременно одного типа, а не разнородные или не противоположные. Иными словами: они должны идти из источника одной какой-нибудь исторической культуры, где они все развились (как факты, сведения, воззрения т.д.) друг из друга, а не друг *против* друга или *подле* друга, как это было в смежных, сменявшихся во времени цивилизациях» [3, с. 100]. Различные по своему типу впечатления и разнородные знания вместо того, чтобы просветлять душу и просвещать ум человека, погружают их состояние мрака и хаоса идей и смыслов. «Этот мрак хаоса, когда сведения есть, когда знаний много и, однако, нет из них не единого дорогого, не осталось и тени веры во что-нибудь, убеждения, готовности, потребности, – кто теперь не узнает его в себе, не скажет: “Это – я, это – моя пустота”?» [3, с. 100].

Последний принцип, казалось бы, противоречит мультикультурности, в числе прочего характеризующей современную техногенную цивилизацию, где, в отличие от традиционной культуры, возникает особый тип автономной личности, легко меняющей свои корпоративные связи, к которым человек культуры модерна и в особенности постмодерна жёстко не привязан, личности, овладевающей различными системами знаний, норм морали и ценностей, свободно погружающейся в разные социальные общности, а часто и в разные культурные традиции [4, с. 50]. Но это только на первый взгляд, в действительности никакого реального противоречия с принципом свободного самоопределения человеческой личности здесь нет. Речь здесь идёт главным образом о сознательном, а потому в достаточной степени ответственном, обусловленном глубоким личным или же общественным интересом выборе в пользу того или иного вида знания и основывающейся на нём традиции, её ценностей и норм. Такой выбор – в противоположность тому же дилетантскому любопытству, всегда эгоцентричному и поверхностному, чтобы стать плодотворным, – основывается на самосознании и чувстве собственного достоинства и одновременно с этим предполагает готовность к продуктивному диалогу и уважение к тому, что является предметом выбора и что со временем, это также нужно сознавать, станет неотъемлемой частью самого человека. Выбор, совершаемый таким образом,

т.е. совершаемый с внутренней необходимостью в нём, есть неотъемлемое право и даже долг личности, ищущей путей достижения собственной целостности, совершенства и гармонии с миром.

Однако же, при более пристальном рассмотрении как данного, так и всех вообще главных принципов образования, выдвигаемых Розановым, можно постичь во всей полноте заложенный в них дух необходимого, оправданного самой научно-образовательной сферой консерватизма, равно как и тот здоровый критицизм, который они обнаруживают в отношении всякого рода сомнительных в их конструктивности и полезности новшеств и нововведений. Сейчас много разговоров об инновационном развитии, т.е. необходимости скорейшего и повсеместного внедрения разного рода новаций, в том числе в системе образования. При всём том, не наблюдается ясных, или хотя сколько-нибудь вразумительных представлений о том, что именно как принципиально новое и прогрессивное нуждается в скорейшем его внедрении в нашу многострадальную российскую действительность и в чём собственно состоит реальная необходимость этого. Вопросы, как о самом предмете, так и резонах, с ним связанных, остаются открытыми. Пока же мы пожинаем тяжкие плоды незрелых, неоправданных, а потому неэффективных, мало того, даже и вредоносных решений в области той же образовательной политики. Ясно одно, образование не терпит суетной спешки и конъюнктуры во всём, что касается производства знаний, объема и способов их освоения учащимися. Этого определённно, не понимают нынешние его руководители и разного ранга чиновники от образования, привносящие в него оголтелый формализм, чуждый ему дух наживы, а подчас и откровенно тупого цинизма, и ничего более.

Кроме того, здесь уже намечена приобретающая сегодня особую остроту проблема разграничения знания и информации, а также соотношения их в образовательном процессе. По моим собственным наблюдениям, словопонятие «знание» теперь уходит из словаря учащихся разных уровней – школьников, студентов и аспирантов, его место занимает «информация». Причём, это замещение самими учащимися никак не осознаётся. Обилие и доступность информации – надо сказать, не всегда достоверной, порой противоречивой, происходящей из сомнительных или определённно некомпетентных источников, и т.п. – приводит к тому, что она неререфлексивно и некритично воспринимается обучающимися в статусе достоверного и авторитетного знания, подменяя, тем самым, в их сознании его значение, смысл, наконец, онтологию своими. Информация, как самая первая ступенька на пути к знанию характеризуется раздробленностью, фрагментарностью, в ней нет присущего знанию единства и целостности, она часто анонимна, как по своим источникам и способам получения, так и субъектам – носителям информации, а потому она лишена индивидуальных черт (никак не индивидуализирует субъекта познания) и в основном носит массовый характер, в ней, в отличие от знания, отсутствует личностное начало. Знание не представляется собой лишь совокупность сведений, конструктивных предписаний, инструкций и процедур; оно может и включает их в себе в качестве информационной своей составляющей, но их суммой не исчерпывается весь объем знания. Основой знания служит глубоко переживаемый личностный интерес и удивление. Знание ведёт к пониманию, понимание же внутренне переживается человеком и в свою очередь служит основой принятия им истинности как своего собственного бытия, так и бытия мира, раскрывающегося ему в формах знания.

Знание не есть вещь неизменная. Оно – как и сама реальность, им выражаемая в основных или, по крайней мере, значимых для человека познающего и образующегося своих чертах, – находится в развитии, самоотрицании и самопреодолении с целью утверждения чего-то нового как более совершенного. Добываемое в процессе познания и самопознания знание побуждает к целенаправленному и осмысленному действию, тогда как информацией, получаемой сугубо из внешних источников, достаточно просто обладать. Наконец, в информации отсутствует важный для знания элемент интеллектуальной (назовём её так) веры: я верю в истинность моего знания как доказанного, обоснованного и практически (в широком смысле) эффективного.

Всякое достоверное знание, например, полученное даже и исключительно на основе повседневного опыта, а уже тем более всякая относительная научная истина в качестве своего наиболее ценного содержания включает в себе какую-то часть, пусть и малую, истины абсолютной. Это зерно абсолютной истины, в качестве чего-то абсолютного содержащееся в достоверном знании и придающее ему безусловную ценность, делает саму онтологию знания совершенной иной, нежели онтология информации. Здесь же вырисовывается важная проблема руководства в деле получения и передачи знаний в процессе обучения, которую мы сейчас не имеем возможности представить в более развернутом её виде.

Что касается понимания человека как одновременно субъекта и объекта образования и культуры, то здесь мы так же должны признать созвучность взглядов Розанова нашему времени. Розанов исходит из антропологии, которая имеет в своём основании представление о современном человеке как существе больном, в разрушенном строе которого, видится «отражение нарушенных законов пластического образования человеческой души» [3, с. 101].

Нынешний кризис культуры связан с кризисом человеческой духовности и, в конечном счёте, самой идеи человека. Мы становимся свидетелями утраты фундаментальных смыслов и размывания границ человеческого бытия, и, как следствие, забвения *истины* бытия. И здесь ещё раз необходимо указать на существенную связь между человеческим самопознанием, образованием и самим бытием. Образование в качестве фундаментального основания процессов самопознания человека, важнейшего условия его самосовершенствования и интеллектуального и духовного развития представляет также неотъемлемую часть бытия: чем осмысленнее и совершеннее – прежде всего, в духовном отношении – бытие, образующееся на основе процессов человеческого познания, самопознания и смыслотворчества, тем большую роль в этом процессе играет образование. Следовательно, угроза образованию – это также и угроза бытию как таковому. Потому-то и сам вызов нынешнего времени должен быть воспринят в качестве реальной, а не мнимой угрозы – угрозы бытию, с одной стороны, и как призыв к человеку сохранить себя в истине бытия ради всеобщего спасения, с другой. Без мужества принятия этих проблем в полной мере, положительного и конструктивного их решения не представляется возможным определить основные пути и стратегии развития личности, общества, образования, культуры с тем, чтобы человек мог существовать в истине бытия, чтобы само бытие сохранило себя как многомерность подлинно интеллектуального и духовно-нравственного опыта человека – отдельной личности и совокупно всего человечества. Потому то сегодня образование и высшая школа должны прежде всего быть нацелены на развитие духовной и интеллектуальной структуры *нового* человека (в этом философские понятия суть образования). Завершить же хочу словами Розанова. «...Лицо человека, не удержавшегося на высоте своей отвратительно. Всё совершенно по своему задатку, по своему замыслу как бы в возмещение за это совершенство имеет силу пасть ниже, чем только посредственное. Этот закон справедлив для всего очень высокого; он справедлив и для просвещения, которое в правильных своих формах есть высший для человека дар его истории, но дар могущий и стать в своей неправомерности истинным его несчастьем» [3, с. 101].

Библиографические ссылки

1. Арапов О.Г. К вопросу о философских аспектах образования (на основе идей М. Шелера) // Вестник МИТХТ. Серия: социально-гуманитарные науки и экология. 2015, Т. II, № 2.
2. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Логос: международный ежегодник по философии культуры. 1911–1912. Книга 2–3. – репр. изд. – М., 2005.
3. Розанов В.В. Три главные принципа образования // Розанов В.В. Сумерки просвещения. – М., 1990.
4. Стёпин В.С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992.
5. Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994.
6. Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994.

Смысл жизни и его трансформации в условиях социальной нестабильности

*Арпентьева М.Р., д-р психол. наук, доцент,
ст.н.с., кафедра психологии развития и образования
КГУ им. К.Э. Циолковского, г. Калуга*

Аннотация. Одна из наиболее деструктивных реакций на социальный кризис – утрата смысла жизни. Данное нарушение возникает как результат стремления человека стать лучше и сделать мир лучше и пониманием того, что даже те, кто находятся рядом с ним и транслируют данные цели как общие, не только не становятся «лучше», но демонстрируют поступки и отношения, переживаемые человеком как предательство духовно-нравственных ценностей, предательство самих себя и окружающих людей. Социальный кризис и нестабильность в общественных отношениях не только ведут к разочарованию в культуре и людях, но подчас к тотальному отчаянию найти в мире людей «истинно верующих», живущих по законам любви.

Ключевые слова: смысл жизни, вера, предательство, отчаяние, разочарование.

*Познать пограничные ситуации и Существовать – это одно и то же
К.Ясперс, 1956*

Процесс социального взаимодействия, невозможный без выстраивания системы запретов и предписаний, следования им, предполагает (по крайней мере, в традиционном обществе) выход в сверхчеловеческую и сверхсоциальную сферу, которая и будет не чем иным, как сферой сакрального, Божественного. Сакральное, таким образом, осуществляет связь между внешним принуждением, исходящим от социальной среды, в которую включён данный индивид, и самим индивидом, который должен интернализировать те запреты и предписания, которые эта социальная среда предлагает ему. Однако, он может отказаться от присвоения: десакрализация или трансгрессия – один из феноменов, рассматриваемых в экзистенциализме, сопровождается процессом «плюрализации». Благодаря этому трансгрессия обретает две формы: позитивную (трансцендирующую, ресакрализирующую) и негативную (десакрализирующую). «Вектор (тренд) трансгрессии» и «вектор трансценденции» часто совпадают там, где трансгрессия обретает форму ресакрализации: поиск иного отказывается от своего. И, напротив, там, где десакрализация не завершается обретением новых ценностей, трансгрессия остается негативной. Трансценденция как реализация принципа предельности подразумевает не только опору на собственные силы и цели, но и открытость воздействиям Жизни, Бога, возникновение синергий, преобразующих человека, размыкающего свою жизнь как тела или личности до жизни общества или души.

Особенно важной сферой действия этих двух тенденций бытия человека выступает сфера, непосредственно связанная со смыслами человеческой жизни. Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни – врожденная, имманентно присущая человеку тенденция, она присуща всем людям и является основным двигателем жизнедеятельности и развития личности, в том числе самореализации как трансценденции. Нарушенный или деформированный смысл жизни, смысл, отрицаемый как таковой или нацеленный на разрушение, – очевидно трансгрессивен и ведет личность к разрушению.

Многочисленными экспериментами и наблюдениями было установлено, что для того, чтобы жить и развиваться, человек должен иметь смысл и верить в него, знать, что его жизнь и поступки осмыслены и имеют цель в ряду жизненных целей. «Даже самоубийца верит в смысл – если не жизни, то смерти» констатировал В. Франкл [1, с.118-126]. В современном, социально нестабильном мире число людей, сознательно или бессознательно переживающих духовные и социальные кризисы и иные проблемы, перегрузки или «экзистенциальный вакуум» страдающих от расстройств, вызванных причинами духовно-нравственного плана, все увеличивается. Люди становятся все более отчужденными от общества, другу друга и самих себя. Результат – потеря осмысленности жизни. Особенно остро этот вопрос возникает в процессе работы с людьми, попавшими под влияние деструктивных сект и связанных с ними культов, с самоубийцами и преступниками, покушающимися на свою и чужую жизнь, с людьми, попавшими в ЧС разных типов и потерявшими там не только мир привычного физического бытия, но и столкнувшимися с событиями и потерями, перевернувшими их

понимание себя и мира подчас до основания. Часто людям, ищущим смыслы жизни, в том числе – «высшие», предельные смыслы бытия человеком, свойственны впечатлительность и рефлексивность, требовательность к себе и миру, что обостряет вопрос о смысле жизни. Многие группы и индивиды ставят и решают для себя этот вопрос, не превращая его в «идею фикс», поскольку гармоничное, «нормальное», а, по сути, «междукризисное» существование и развитие предполагает смысл, а не его поиски. Анормальное существование, существование в период кризисов (социальных и личностных) так или иначе соотнесено с затрудненностью невозможностью найти новый смысл. Подчас – с невозможностью найти «хотя бы какой-то смысл» в жизни, это лишает человека внутреннего покоя подчас еще больше, чем само событие или факт потери, очень редко – вдохновляет, обычно – не дает возможность решать другие проблемы и продуктивно заниматься чем-то другим до разрешения вопроса. Р. Ассаджиоли отмечает, что «есть особый тип людей «идеалистический» ... особо остро переживая душевные кризисы, претерпевают в своей душевной жизни внезапную трансформацию, которая застаёт его врасплох...» [2, с.109]. Нередко интенсивная и обширная трансформация возникает в процессе переживания многочисленных многих разочарований, сильных душевных потрясений, например вследствие одновременной потери близкого человека, работы, здоровья и т.д., в случае макросоциальных стрессов типа столкновения с миграциями, ЧС, войнами, инвадизациями и т.д.. Иногда она протекает без заметных внешних причин: среди внешнего разностороннего благополучия и удачи в делах и семейных отношениях, у человека возникает неопределенное беспокойство, чувство неудовлетворенности, экзистенциальной пустоты или истощенности. Истощенность, в отличие от исполненности, не позволяет человеку наслаждаться и быть счастливым от того, что у него есть он и его жизнь, но побуждает искать что-то иное: «настоящего себя», «настоящую жизнь», «истинные ценности» и т.д. Человек обычно страдает от отсутствия чего-то неопределенного «то не знаю что», поэтому к нему приходит чувство нереальности, суетности и никчемности будничной, повседневной жизни. Личные интересы, которые занимали человека, теряют свою ценность. Человек начинает размышлять о смысле жизни, об истоках собственного и чужого счастья и страдания, об оправдании человеческого неравенства и о сходстве людей, о происхождении человека и человечества и цели человеческого существования. Такие люди чаще других оказываются в рядах сект и других религиозных организаций, обещающих «духовное пробуждение» и «духовное преображение» [2, с.109-110], они чаще склонны к суицидам и иным попыткам выхода из кризиса экзистенциальной опустощенности, неисполненности. По мнению Р. Ассаджиоли, эти люди характеризуются тем, что им свойственны: чрезмерная требовательность к себе, которая порождается неуверенностью в себе, неудовлетворенностью и неопределенностью личностной позиции; активное стремление найти смысл жизни часто побуждает человека к вступлению в секту или иную прорелигиозную организацию традиционного или нетрадиционного характера; эти люди испытывают потребность безгранично верить носителям истинного смысла жизни, в том числе обещаниям лидеров, которые убеждают, что «истинный смысл жизни» можно обрести, только вступив в эту организацию и разделив верования членов секты или аналогичной по своему духу организации; у тех, кто разочаровывался и выбывал из секты (организации), прогрессируют состояния неуверенности в себе и неудовлетворенности жизненной позицией, депрессии и астения, неврозы и иные психологические расстройства; экзистенциальный кризис, в котором переживается экзистенциальный вакуум или экзистенциальная неисполненность, порождают проблемы в семье, на работе.

Экзистенциальный вакуум, по мнению В. Франкла, порождается отсутствием смысла жизни и вызывает «ноогенные неврозы» – неврозы, связанные с трудностями при определении личностной позиции, при нахождении смысла и ценности жизни, и т.д. Человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если данное стремление остается нереализованным. Необходимым условием психического здоровья является определенный уровень напряжения, алертности, возникающий между человеком и локализованным во внешнем мире объективным смыслом, который выбран им в качестве ориентира жизнедеятельности и развития. Важно, однако, что не столько человек ставит вопрос о смысле жизни, сколько жизнь ставит этот вопрос перед человеком. Смысл находится в мире, в

объективной действительности, и потому выступает для человека как требующий своей реализации императив. Смыслу жизни свойственна самотрансценденция как ориентация на самопостижение и раскрытие ограничений и способностей, стремление «проложить себя вовне», т.е. осуществить в реальных действиях и поступках. При этом, постигая себя, человек может осмыслить себя как на нечто самостоятельное по отношению к себе же, вступить в диалог с самим собой. Смысл жизни возникает в результате взаимодействия «внешнего» и «внутреннего», затем эмансипируется от того и другого, выступая как «буферный механизм» – система противовесов, не допускающих одностороннего увлечения «внешним» или «внутренним».

«Если человек черпает из той наличной ситуации, которая есть, если он, не сетуя на отсутствие идеальных условий, все же делает то, что считает в этих условиях самым правильным, наилучшим, — отмечает В. Франкл, — значит, он может найти смысл и через это прожить чувство исполненности» [12, с. 92-93]. Исполненность как удовлетворение, соответствие – переживание глубокого внутреннего согласия с тем, что имеет место быть, или с тем, что сделано; переживание соответствия этого, с одной стороны, своей сущности и с другой — обстоятельствам. В периоды социальных кризисов достичь ее оказывается очень сложно: и внешние, и внутренние обстоятельства приводят человека к потере удовлетворенности собой и миром, побуждают к поиску новых, более стойких и общих смыслов, позволяющих переживать полноту бытия даже в самых неоднозначных и сложных ситуациях. К. Ясперс писал: «Мы не можем сделать себе свободу — она дарится нам. Мы не свободны по причине себя самих, мы получаем себя в нашей свободе себе *в подарок* и не знаем откуда. Не через себя самих мы есть, дело обстоит таким образом, что мы не можем хотеть нашу волю, что мы не можем планировать то, чем мы сами являемся в нашей свободе, что в значительно большей степени исходом всех наших планов и желаний является то, в чем нам нас дарят» [14, s. 48]. П. Экхардт, ученица Р. Лейнга, подтвердила эмпирически, что самоценность складывается из двух основных компонентов: из переживания собственной ценности, то есть по отношению к ценности собственной жизни (в соответствии со второй фундаментальной экзистенциальной мотивацией), и переживания признания ценности собственных достижений (в соответствии с третьей фундаментальной экзистенциальной мотивацией) [17; 18]. В работах К. Ясперса страдание и борьба, смерть и случайности, вина и свобода, являются основными данностями бытия, которых человек не может ни избежать, ни изменить, и а столкновение с ними – «пограничные ситуации», которые нужны для того, чтобы радикальным образом потрясти субъекта в его бытии и таким образом пробудить для экзистенции [15, I, s. 56]. Единственная имеющая смысл реакция на пограничные ситуации состоит в том, чтобы не избегать, а открыто идти им навстречу, дабы наша экзистенция могла состояться [16, s. 20]. «Познать пограничные ситуации и Существовать— это одно и то же» [15, II, s. 204]. Концепция фундаментальных мотиваций опирается на опыт познания «границы», который ведет к «пробуждению для экзистенции», переживанию более или менее трагичных и масштабных пограничных ситуаций, о которых говорит К. Ясперс и другие исследователи смыслоутраты. «Экзистенция — это бытие самим собой, которое соотносится с собой и через это— с трансцендентным, на котором оно основывается и благодаря которому оно знает, что подарено самому себе». Или в религиозной формулировке: «Бог есть для меня в той степени, в какой я подлинно существую». [16, s. 51].

С точки зрения А. Лэнгле, «бытие-в-отношениях» является важной частью сущностью экзистенции: ведущие, фундаментальные экзистенциальные мотивации применимы не только к осмыслению личностью своей жизни, но и к межличностным отношениям, в которых состоит человек. В близких отношениях актуализируется бытие и смысл бытия личности. С помощью и в общении с другими у человека появляется возможность прийти к более сущностному и аутентичному бытию, человек становится или развивается как личность благодаря взаимодействию с другими. В распавшихся или распадающихся отношениях у людей формируется дефицит в одной или нескольких фундаментальных мотивациях, включая мотивации исполнения и переживания осмысленности жизни и самореализации. Собственные дефициты приводят человека к формированию и развитию деформированного, ареалистичного образа партнера и мира, его идеализации или дереализации иного типа. Когда человек может восполнять свои экзистенциальные дефициты и исполнять смыслы жизни в других жизненных

сферах, может опираться на самого себя, привычный образ партнера и мира рушится, отношения распадаются или трансформируются [7]. Т.о., неисполненность мотивации к смыслу рождает зависимость. Типичными признаками зависимости в близких межличностных отношениях выступают слияние и растворение личностных границ партнеров, человека и мира, потеря доступа к собственной личности и невозможность равных партнерских отношений, когда один из партнеров доминирует, другой – подчиняется. Экзистенциальная исполненность как понятие, появилось в работах В. Франкла, оно введено для отражения качества жизни человека в противовес более привычному и обыденному понятию счастья. Шаги по обнаружению смысла в экзистенциальной ситуации сформулированы В. Франклом: чтобы смысл обнаружил себя, человеку нужно сначала осмыслить поле возможностей; внутренне соотнестись с имеющимися возможностями, «пропустить» их через себя, как ценности; найти наиболее соответствующую ситуации и /или себе наилучшую возможность и принять решение; выбрать способы наилучшего действия в соответствии с принятым решением, внося смысл в жизнь. Это требует персональных предпосылок (персональности как доступности, открытости для себя и для мира, отсутствия блокад базовых персональных способностей, умения человека обходиться с самим собой («внутренний мир»), достижимости сущности – Person – человека, насколько он доступен в человеческом измерении): рефлексии (самодистанцирования как способности создания внутреннего свободного пространства, объективизации, отстраненности от желаний и иллюзий ради обнаружения нужд и истины) и самотрансценденции (способность ощущать ценности или ясность переживаний, жить ради чего-то/кого-то, быть затронутым и чувствовать близость к чему-либо/кому-либо и сочувствовать). Это также требует и экзистенциальных способностей / предпосылок (способность конструктивно обходиться с внешним миром, способности решительно и ответственно идти в мир, включаться в жизнь, способность ориентироваться в этом мире, приходить к решениям и ответственно воплощать их в жизнь, меняя ее таким образом в лучшую сторону, готовность участвовать и последовательность в действиях): свободы (способность находить реальные возможности действия, создавать из них иерархию в соответствии с их ценностью и приходить к персонально обоснованному решению, решаться) и ответственности (обязательность, персональная включенность или чувство долга, способность доводить до конца решения, принятые на основании личных ценностей). Исполненность, таким образом, включает способность справляться с самим собой и с миром и способность отвечать на внутренние и внешние требования и предложения, соотнося их с собственными ценностями, заниматься самим собой и внешними жизненными ситуациями и прийти к сформированной со смыслом жизни, ведение которой может быть аутентично обосновано, находится в диалогическом обмене с миром и тем самым прийти к исполнению своей сущностной структуры («экзистенциальное исполнение») [7, с. 145-154; 13]. Б.С. Братусь выделяет категорию смысла жизни как насущную потребность, которая зиждется на фундаментальном противоречии между ограниченностью, смертностью индивидуального бытия и всеобщей родовой сути человека [3, с. 47]. В. Франкл выделил пути и ценности, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной: во-первых, с помощью того, что он дает жизни (в смысле творческой работы); во-вторых, с помощью того, что он берет от мира (в смысле переживания ценностей), и, в-третьих, посредством позиции, которую человек занимает по отношению к судьбе, которую он может изменить в доступных ему пределах. В моменты кризиса, в процессе вхождения в секту, в процессе переживания ЧС, болезни или подготовки и осмысления суицида все эти группы ценностей подвергаются так или иначе более или менее тотальному «пересмотру». Однако, особого внимания, при изучении жертв социального насилия, заслуживает последняя группа: к этим ценностям человеку приходится прибегать, когда он оказывается во власти обстоятельств, которые он временно или постоянно не в состоянии изменить (не может самостоятельно справиться с какими-то трудностями на работе, в семье, в себе самом). Конечно, человек свободен занять осмысленную позицию по отношению к трудностям и перипетиям и придать своему страданию и счастью жизненный смысл. Кроме того, каждая ситуация жизни и развития несет в себе разный смысл, различный для разных людей: смысл меняется от личности к личности, от ситуации к ситуации. Людям, пережившим пограничный опыт, нередко сложно осознать, что смыслы не изобретаются и не навязываются, но их нужно искать и находить. Человек должен осмыслить

или хотя бы выбрать свое призвание, в котором он и может обрести смысл. Однако, многие люди полагают, что если смысл был утерян, то это – навсегда: жизнь завершена. Однако, благодаря работе с психологом или духовным пастырем, эти люди могут осознать то, что жизнь человека не может лишиться смысла ни при каких обстоятельствах, что смысл жизни всегда есть и может быть найден. Человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода и ресурсы заметно ограничена объективными обстоятельствами. При этом человек способен сказать «нет» своим влечениям и привычкам, принять или отвергнуть их. Он имеет возможность подняться над собой и над ситуацией, взять на себя ответственность за свою судьбу и то, что может изменить и смириться с тем (сложив с себя ответственность), что изменить не может. Человек обладает свободой слушать свою совесть и принимать решения о своей судьбе, изменяться и оставаться прежним, собой или «другим». Человек есть существо, которое почти постоянно решает, чем он будет в следующий момент: «У каждого грешника есть будущее, у каждого святого есть прошлое». При этом человек решает только за самого себя. Именно поэтому смысл нельзя передать или навязать, его нужно найти. «Смысл – это вездесущее «требование момента», которое адресовано конкретному человеку. Чувство смыслоутраты или кризиса смысла жизни весьма типично в современном мире: не всем хватает умения и терпения «оттачивать совесть», воспитывать в себе и других чуткость слышать требования, содержащиеся в каждой отдельной ситуации. Развитое нравственное сознание дает человеку возможность сопротивляться обману и насилию, не поддаваться конформизму и тоталитаризму. Быть ответственным — значит быть селективным, избирательным, верить далеко не всему что делают и транслируют окружающие. Чтобы не утонуть в потоках избытка, нужно научиться различать, что существенно, а что нет, что имеет смысл, а что нет, за что отвечать, а за что нет. При этом человек не знает наверняка, постиг ли он смысл своей жизни: «риск» смысловой относительности его жизни связан с переживанием смирения, человек должен признать, что не все доступно его пониманию. Готовые решения и понимания кажутся подчас удовлетворяющими потребность человека в понимании и определенности: в контроле или власти над собой или миром, дающей гарантии стабильности, существования. При этом достаток и избыток, в том числе смысловой достаток и избыток, хотя и удовлетворяют данную потребность, но не реализуют стремление к смыслу. Поэтому люди ищут «спасения» от духовно-нравственного кризиса меняя религии, религиозные культы (секты), формы жизни и сообщества. Цель многих таких групп, включая религиозные, декларируется как развитие человека и спасение души, как самосуществование, поэтому она оказывает психотерапевтическое, развивающее воздействие, дает человеку возможность утвердить себя, осмыслить себя в трансцендентном – в абсолютном, осмыслить себя как в наличной ситуации, так жизни в целом, как человека – жителя повседневности, так и Бога – жителя мира.

Однако, В. Франкл писал, что вопрос о том, что делать, чтобы жизнь стала осмысленной, в корне ложен: исходит из представления о некотором планируемом и осуществляемом человеком замысле. Однако, смыслы не вложены в жизнедеятельность. Важна «неослепленность никаким человеческим делом, свобода от него есть первое условие искания смысла жизни. Смысл – это точка опоры для собирания личности» [4, с.106]. Человек должен тренировать в себе мужество и выносливость: «... судьба...имеет двоякий смысл: он должен ее формировать, где это возможно, и — где это необходимо — достойно принимать ее, терпеть... «бездейственно», пассивному страданию также присущ ... смысл всякого страдания.... человек должен остерегаться соблазна преждевременно ... сдаться, слишком легко приняв ситуацию за судьбу... Лишь когда он не имеет более возможности реализовывать созидательные ценности, ... тогда лишь наступает время реализовывать ценности отношения, тогда ... имеет смысл «взвалить на себя крест» [1, с.120-121]. У В.А. Петровского: «Процесс поиска смысла жизни это проявление активно-неадаптивных тенденций самосознания... если вопрос о смысле жизни ... становится основанием специальной деятельности, результатом усилий на этом пути может стать возникновение депрессий или неврозов» [5, с.311].

И. Мишель, рассматривает трансактную модель культовой травмы [6, с.124-126]. В основе культовой травмы – нарушение трансакций, диалога между аспектами индивидуальности и, соответственно, возникающая специфика жизненной позиции личности, приводящая к кризисности или выхолощенности жизненных смыслов, экзистенциальной

неисполненности, опустощенности. Описывая свое состояние до вступления в группу, сектанты говорят о страхе, который охватывал их – они боялись и тяготились своим «ненормальным» состоянием души, стараясь подавить свое стремление к поиску жизни, пытались, чтобы «не сойти с ума», погрузиться в повседневную реальность, которая «грозила от них ускользнуть».

Традиционной моделью формирования культовой трансформации личности является модель удвоения личности Р. Лифтона, разработанная на основе изучения жертв нацистского концлагеря Аушвиц [6]. Удвоение происходит обычно в момент резкого обострения внутриличностного конфликта, когда человек понимает, что его поступки и отношения противоречат выработанным им в течение жизни же и внешним транслируемым группой принципам. Новое поведение, реально поощряемое тоталитарным режимом, радикально отличается от сформированной до вступления в культ /попадания в террор и т.д. модели и даже от того что внешне предписывается самой моделью. Удвоения позволяют выжить в экстремальных ситуациях. Но дальнейшее сосуществование двух систем личности возможно лишь в условиях конфликта, который и возникает после выхода из группы / ситуации. М. Сингер и Л.Дж. Вест, отметили также роль символического предательства и отказа от себя, семьи и ранее поддерживаемых ценностей, целенаправленно создаваемого или происходящего самого по себе и приводящего к увеличению психологическую дистанцию между человеком и его предыдущим образом жизни. При этом состояние члена группы может ухудшаться, а способность понимать себя и мир притупляется. После того как человек разочаровывается в отношениях в группе и в ее идеологии и смыслах, беспокойство вновь, но еще мучительнее, оживает. Человек чувствует себя ничтожным и у-ничтоженным: его прежняя жизнь, становится прошлым, сном или «шелухой». Однако, новый смысл не появился, а нравственный кризис углубляет переживание, приходят вина и раскаяние за прошлые свои дела. Самоосуждение, пришедшее на смену осуждению людей – сначала вне группы, а потом в группе, приводит к унынию. Чувство вины – самобичевание – может быть связано с тем, что человек упрекает себя в том, что долгое время «обманывал» не только себя, но и других, он переживает вину перед Богом за то, что хоть и неосознанно, но занимался «богохульством». В таком состоянии нередки идеи о самоубийстве, как логическом разрешении внутреннего краха. Иногда возникает духовное пробуждение является исцелением: человек учится верить в себя, происходит «духовное очищение от скверны, которому сопутствуют потоки ... радости и деятельной силы, что приносит чудесное состояние освобождения» [2, с.111]. Внутренняя борьба и ее страдания, невроты и физические болезни могут внезапно и быстро исчезнуть. Однако, без поддержки духовного наставника (пастыря) или психотерапевта обычно обойтись сложно. Перед психологом стоят задачи, связанные с тем, чтобы вернуть человеку уверенность в себе, желание жить и стремиться к достижению целей, его умение контролировать ситуацию и свою жизнь, умение остроить взаимоотношения с людьми вне группы и новые отношения с группой, умение критически оценивать сложившуюся или возникающие ситуации, противостоять групповому и нравственному давлению, отстаивать себя, свои права и позицию, быть независимым. Психолог должен помочь понять этим людям, что стремление к совершенству и самоотвержение связано с ненужными тратами духовных сил и энергии. Огромную роль играют близкие и родственники, которые могут поддержать человека в сложном переходном периоде, пока человек не оставил полностью интересы и привязанности, связанные с неудачными поисками (трансгрессией), не адаптировался к нормальной жизни, ресакрализовав и ресоциализовавшись, не утвердил новые, гармоничные личностные позиции, позволяющие прийти к истинной трансценденции, преодолев переживания «экзистенциальной тревоги» и комплекса неполноценности [2, с. 119].

Дж. Герман предполагает, что люди, длительное время подвергавшиеся психологическому контролю и давлению, переживают тяжелейшую травму — сложное посттравматическое стрессовое расстройство. Исследования подчинения тоталитарному контролю в течение длительного периода (месяцы и годы) (включая выживших после физического или сексуального насилия и организованной психо-физиологической эксплуатации, заложников, военнопленных, оставшихся в живых узников концентрационного лагеря и выживших членов некоторых религиозных культов и иных систем реформирования сознания) показали множественные деформации – трансгрессивного типа, в том числе потерю оказывающей поддержку веры и чувство безнадежности и

отчаяния [9, с. 148-150; 10]. По мнению В. Франкла психотерапевт помогает клиенту избавиться от «навязчивых представлений «богохульного содержания», жизнеотрицания. Важно учитывать, что клиенты – жертвы манипулирования сознанием – часто люди обладают особой сензитивностью в отношениях, способны глубоко чувствовать и переживать, готовы к самопожертвованию во имя идеи, Бога, находятся в поисках смысла жизни и предназначения, нравственных и духовных основ мироздания и отношений, это часто люди-философы, люди мыслящие, а не «пустые люди» [11; 12].

Библиографические ссылки

1. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия // Психология личности. Тексты. Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузыря. М.: Прогресс, 1982. С. 118-126.
2. Ассаджиоли Р. Типология психосинтеза. М.: Урания, 1995. 124 с.
3. Братусь Б.С. Аномалии личности. М.: Мысль. 1988. 301с.
4. Братусь Б.С. К изучению смысловой сферы личности // Вестник МГУ сер. 14. 1981. № 2. С. 106-112.
5. Петровский В.А. Психология неадаптивной активности. М.: Смысл, 1992. 320 с.
6. Исцеление от «рая»: реабилитация и самопомощь при социальной зависимости / Под ред. Е. Н. Волкова. СПб.: Речь, 2008. 392 с.
7. Кривцова С.В., Лэнгле А., Орглер К. Шкала экзистенции (Existenzskala) // Экзистенциальный анализ. М., 2009. – №1. С. 141-170.
8. Трунов Д.Г. Религиозные организации и психотерапия. // Журнал практического психолога. М., № 1-2. 2000. С. 41-57.
9. Лангоуни М. Контрольный список характеристик культа // Журнал практического психолога.- М., № 1-2. 2000. С. 148-150.
10. Хассен С. Освобождение от психологического насилия. СПб.: Прайм – ЕВРОЗНАК, 2003. 400 с.
11. Чеснокова И.А. Влияние сект, культов нетрадиционных религиозных организаций на личность и ее жизнедеятельность. Дисс. ... канд. психол. наук. М.: МГСУ (РГСУ), 2005. 260с.
12. Франкл В. Доктор и душа. СПб.: Ювента, 1997. 288 с.
13. Längle A., Orgler Ch., Kundi M. The Existence Scale. A new approach to assess the ability to find personal meaning in life and to reach existential fulfilment // European Psychotherapy. 2003. Vol. 4. №1. P. 135–151.
14. Jaspers K. Chiffren der Transzendenz. München: Piper, 1984. 320s.
15. Jaspers K. Philosophie. 3 Bände. Berlin: Springer, 3 Aufl., 1956. I t. S.56; II t. S.204.
16. Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München: Piper, 1986. S. 20.
17. Eckhardt P. Selbstwert und Werterleben aus existenzalytischer. - Wien: Sicht. Unveröffentlichte Diplomarbeit, 1992. - 120s.
18. Eckhardt P., Längle A. Skalen zur Erfassung existentieller Motivation, Selbstwert und Sinnerleben [Scales measuring existential motivations, selfworth, and experience of meaning]. // Existenzanalyse. 2001. № 18(1). P. 35-39.

Анализ социального бытия в концепции институционального человека

*Артёмов В.Н. , канд. полит. наук,
доцент, кафедра истории БИ СГУ, г. Балашов*

Аннотация. В статье обращается внимание на то, что философская концепция институционального человека, позволяя проводить системный анализ устойчивости социально-политических систем, показывает направление совершенствования институтов гражданского общества и правового государства. Это предполагает выравнивание в векторном направлении всех социальных интересов, вскрывая механизмы автоматического превращения олигархов в аристократов, значительно сокращая пространство социальных рисков.

Ключевые слова: институциональный человек, свобода, философская концепция.

«Чтобы найти истину, каждый должен хоть раз в жизни освободиться от усвоенных им представлений и совершенно заново построить систему своих взглядов...»

Р. Декарт

Институциональный человек появившийся в научной литературе в начале двадцать первого века сегодня понимается не просто как человек системы, человек порядка, а раскрывая свои ценностные качества ответственности и порядочности, рассматривается как амбивалентный человек, обладающий совестью и являющийся носителем знания и культуры. В этом случае институциональный человек раскрывается как человек – носитель свободы в системе, свободы как элемента рационального порядка системы создающего сложное социальное пространство функционирования общества. Такие выводы формируют философскую концепцию институционального человека, позволяющую проводить универсальный анализ социально-политических явлений и процессов общественного бытия относительно социального пространства, что позволяет охватывать весь социальный организм в его целостном виде.

Раскрываясь в философской концепции, как амбивалентный человек, «институциональный» человек одновременно предстаёт как субъект порядка и как субъект культуры – ценностный человек, без которого не возможно существование человеческого общества. По оценке профессора В. Б. Устьянцева, «институциональный и ценностный человек выступают проекциями человека как родового существа». [10, с.39]. В следствие этого, в данной концепции ценностный и порядочный человек раскрывают смыслы институционального человека как целостного человека, человека современной демократии. Являясь необходимым и достаточным условием становления и развития демократии, свобода как власть и народ как социальное равенство в концепции институционального человека приобретают новые как философские, так и социально-политические смыслы.

Рассматривая свободу как способ ориентации личности в социальном пространстве, в современной философской литературе обращается внимание на то, что она становится одним из элементов ситуации риска. Настаивая на том, институциональные истоки человеческих рисков вытекают из стремлений человека как субъекта власти установить социальный контроль над существующими стандартами, а ментальные истоки социальных рисков связаны со стремлением человека нарушить консервативные традиции, сдерживающие личную инициативу, движение к свободе духа, творчеству и созиданию, риск возводится в абсолюте. Приобретая черты некой «панацеи», развивается эгоизм риска. Нарушая привычные связи индивида и социальных институтов, сокращается многомерность и объёмы жизненного пространства общества – свобода становится синонимом вседозволенности и безрассудства.

Неопределенность в отношении институтов и индивидов, разрушает социальное пространство. Формируются теории в которых институциональный человек рассматривается как реакционный человек сдерживающий «все хорошие начинания». Одновременно появляются теории в которых риск, становится одной из ведущих жизненных стратегий. В научной литературе формируется мнение о социальном риске предполагающее то, что «современные общества осовременивают своё будущее с помощью риска и тем самым находят собственный специфический способ обращения с неопределённостью, что отличает их от всех предшествующих обществ». [1, с.27]. Возможно, такое мнение логично, но не однозначно. Незнание, неопределённость и выбор будущего незнания, неопределённости, рождает социальный стресс. Появляется общественное осознание риска социальных решений, «новые риски зависят главным образом от их социального определения и могут стать достоянием опыта через систему социальной коммуникации, создавая социальные конфликты». [1, с.46]. Риск из свободы выбора, при отсутствии возможности «не выбора», превращается в необходимость выбора, становится источником хаоса и анархии в жизненном пространстве человека, разрушая социальный смысл общества.

В концепции институционального человека свобода понимается по-другому. Свобода как власть, и свобода как выбор рассматриваются как рациональные явления, поскольку для

личности важно самой, выбирая создавать значимые для нее ценности, расширяя своё жизненное пространство и создавая социальное пространство, структурируя его новыми социальными институтами. Совершенствование институтов гражданского общества, развитие самоуправления, правового государства в контексте демократических процессов дифференцирует и выравнивает в векторном направлении частные интересы новой отечественной буржуазии с национальными интересами развития государства и общества, автоматически превращая олигархов в аристократов, значительно сокращая пространство социальных рисков.

Анализ социального бытия в концепции институционального человека показывает, что по своей природе, общество риска, не является социально-политической организацией социума. Общество риска это большой фрагмент жизненного пространства, выражающий смысл социально отчуждённой, социально-политической организации современной Западной демократии. Объединяя и выравнивая в векторном направлении систему развития социально-политических интересов, развивая либеральные, консервативные и социал-демократические ценности концепция институционального человека несёт в себе универсальность, предполагающую порядок социума не препятствующий его развитию. Онтологические, (родовые и социальные), и ценностные, (культура и знание) основания формируют концепцию институционального человека выражающего функциональное соответствие единства политики, права и культуры. Институциональный человек реализуется как добропорядочный гражданин, конкретный человек, врач, учитель, военный или государственный служащий, возможно бизнесмен, горожанин или селянин. Развиваясь вместе с обществом, как выразитель социального соответствия, в каждую историческую эпоху институциональный человек всегда новый человек и по мнению А. Л. Стризове всегда «чуждый любых форм экстремизма или политического эскапизма». [8, с.536 – 537]. Институциональный человек, являясь человеком социума, развивая свои ценностные основания, расширяет пространство образования и культуры, сужает жизненное пространство социальных рисков, трансформируя общество риска в общество знания, формирует новый тип социальной организации.

Рассматривая социальное пространство как пространство организации социума в концепции институционального человека, нам открывается структура его многомерности и взаимообусловленности. Комплекс систем социального пространства структурируется объёмом и качеством институционального пространства, пространством власти, ментальным, культурным и образовательным пространством. По своей природе любой социум институционален, в следствие чего институциональный человек есть отражение смысла социальной организации. Жизненное пространство в концепции институционального человека – это пространство свободы. Экономическое, технологическое, техническое, гуманитарное, психологическое, языковое, ... ценностное пространство, являясь самостоятельными плоскостями структурируют жизненное пространство, тесно переплетая его с социальным пространством в пространстве цивилизации.

Анализ социального бытия в концепции институционального человека вскрывает причины социального отчуждения. Понимая, что по самым разным причинам в жизненном пространстве конкретного социума могут складываться, переселяться, появляться социальные образования с другой культурой и ментальностью, внедряя в ментальное пространство социума, новые или чужеродные смыслы, появляются силы стремящиеся изменить в том или ином отношении жизненное пространство, воздействуя на социальное пространство. Не восприятие, новыми социальными вкраплениями, смыслов жизненного пространства в социуме формируются рискогенные сообщества, с жёстко регламентированными социальными субпространствами.

Формальные признаки позволяют говорить о том, что человек социального субпространства, то же человек институциональный и конкретный, но одномерный, его жизнедеятельность несёт совершенно другие смыслы. В зависимости от внутренней культуры и области его проявления в жизненном пространстве социума он также проявляется в самых различных формах и качествах. Появляется концепт «бунтующего человека» А. Камю. С преодолением абсурдности существования, навязанного индивиду внешней средой А. Камю связывает движение человека к самому себе. «Бунтующий человек, напротив в своём первом

порыве протестует против посягательства на себя такого, каков он есть. Он борется за целостность своей личности. Он стремится поначалу не столько одержать верх, сколько заставить уважать себя». [2, с.130]. Влияние социальной среды на развертывание противоположных человеческих качеств обстоятельно анализируется Э.Фроммом в работе «Душа человека». Учёный полагает, что общество может или содействовать раскрытию качеств и свойств человека, его потенциальных возможностей, или их подавлять подчёркивая, что «когда в человеке действуют противоречивые склонности, у него есть свобода выбора. Границы этой свободы определяются существующими реальными возможностями. Эти возможности детерминированы общей ситуацией». [4, с.161]. Всё это подтверждает логичность концепции институционального человека.

Философская концепция институционального человека, позволяет проводить системный анализ устойчивости социально-политической систем, соответствия социально-политических институтов целям и задачам, интересам исторического развития, гарантированно защищая социум от всяких социальных потрясений, включая и цветные революции.

Развитие философской концепции институционального человека, в которой институциональный человек раскрывается как гарант сохранения социального порядка и устойчивого эволюционного развития общества, предполагает становление методологии открывающей новые горизонты в исследовании социального бытия.

Библиографический ссылки

1. Бехман Г. Современное общество как общество риска. // Вопросы Философии. 2007. № 1. С. 26 – 46.
2. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. / пер. с фр. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
3. Стризов А. Л. Человек и политические институты: опыт философско-социологического анализа // НОМО INSTITUTIUS – Человек институциональный: монография / Под ред. д-ра экон. наук О. В. Иншакова. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2005. С. 522 – 539.
4. Фромм Э. Душа человека // М.: ООО Изд-во АСТ - ЛТД, 1998. 664 с.
5. Устьянцев В. Б. Институциональный человек и порядок в дискурсах типов рациональности // Мир человека: нормативное измерение / Сборник научных трудов (по материалам международной научной конференции, Саратов, 28 – 29 апреля 2008г.). Саратов: Изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права». 2009. С. 36 – 42.

Философия образования в информационной и медиа среде

*Баева Л.В., д-р филос. наук, профессор,
декан факультета социальных коммуникаций АГУ, г. Астрахань*

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 16-18-10162), в рамках проекта «Новый тип рациональности в эпоху медийного поворота», СПбГУ.

Аннотация. Информационная эпоха связана с порождением особого типа культуры, называемым электронным, дистанционным, сетевым и т.д. Открытое дистанционное образование становится одним из проявлений электронной культуры, с присущими ей чертами и особенностями и вызовами. Мегатрендом информационного мира становится переход от традиционного образования к смешанному или открытому дистанционному обучению, при котором доступ к этим возможностям получает все больше граждан без ограничения места и возраста. Целью исследования является философский анализ трансформаций образования в условиях системы электронной культуры. Особое внимание уделяется изучению медиа как важнейшего фактора развития электронной культуры, где роль средства передачи информации становится не только инструментальной, но и целевой.

В статье представлены сильные и слабые стороны перехода к электронному образованию, дается характеристика открывающимся возможностям и рискам для человека и социума.

Ключевые слова: философия образования, открытое дистанционное обучение (Open Distance Learning, ODL), электронная культура (E-culture), медиакультура.

Развитие информатизации, глобализационной и технологической открытости затронуло различные сферы, породив новые явления и изменив традиционные объекты культуры и социальной жизни. Эти процессы коснулись даже тех областей, которые долгое время сохраняли традиционный характер, например, систему образования, которая в новых условиях претерпевает существенные сдвиги и новые модификации, способные изменить ее сущность и характер влияния на личность.

Информатизация различных объектов, процессов, ресурсов стала источником электронной культуры, имеющей самые различные формы проявления. Электронная культура, Digital Culture, E-culture – это новая сфера деятельности человека, связанная с созданием электронных копий духовных и материальных объектов, в том числе в сфере коммуникации, образования, досуга, искусства, науки и т.д. [Ronchi, 2009]. В наиболее общем виде электронная культура представляет собой совокупность результатов творчества и коммуникации людей в условиях внедрения IT-инноваций, характеризующаяся созданием единого информационного пространства, виртуальной формой выражения, дистанционной технологией, либеральностью содержания (контента). Структура электронной культуры в наиболее обобщенном плане включает два типа: 1. электронная форма для неэлектронных, или реальных объектов культуры (например, электронное образование, электронные медиа, виртуальные музеи, библиотеки, выставки и др.); 2. электронные по форме и содержанию объекты культуры (компьютерные программы, сети, технологии, произведения искусства др.) [Baeva, 2014].

Каждый из типов имеет свои особенности, однако внешне, формально они во многом похожи и пересекаются. Электронные по форме и содержанию объекты культуры являются продолжением и развитием традиционной культуры, проявления которой, чтобы сохранить свою ценность и конкурентность, также обретают электронную форму и выражение [Ott M. & Pozzi, 2011]. Феномены электронной культуры разнообразны: программные продукты и формы защиты информации; электронные формы современной коммуникации (Интернет, социальные сети, виртуальные сообщества, чаты, блоги, форумы и т.д.); электронный бизнес и продажи; электронные ресурсы для сохранения и коммерциализации произведений искусства (виртуальные музеи, галереи, выставочные залы, кино, анимация и др.); открытое дистанционное образование; компьютерные игры, в том числе сетевые; электронные медиа-ресурсы; электронные архивы, справочные системы, энциклопедии, словари, библиотеки; электронная реклама и др. Чем же характеризуется эта форма культуры, в чем ее принципиальное отличие от существовавших ранее форм?

Характерными чертами электронной культуры являются: свобода доступа, открытость для членов информационного общества; дистанционность, пространственная удаленность от субъекта; активность в получении доступа электронной информации, возможность участия в формировании содержания информации из любой точки информационного сообщества; коммерциализованность (электронная форма используется для широкого доступа к тем или иным благам, услугам и ресурсам, продажа которых составляет основную прибыль в информационном обществе) [Белл, 1986]; инновационность, существование через внедрение и постоянное обновление научных разработок; технократичность, повышенная ценность к технологии и самим техническим средствам, имеющим не только вспомогательную, но и самостоятельную значимость; развлекательный, рекреационный, игровой характер; нормативный плюрализм, связанный с разнородностью контента, и широким развитием прав и свобод личности [Капурро, 2010]; виртуальность как существование в искусственно созданной реальности; доминирование визуального над смысловым; медиационный-глобализационный характер (благодаря электронной форме каждый информационный ресурс и субъект становится медиатором, создателем потока информации в глобальном масштабе).

В условиях электронной культуры определяющую роль играет сфера медиа, глобальной среды коммуникации и передачи информации с использованием как вербальных, так и визуальных форм воздействия. Без визуального сопровождения, моделирования, симуляции – уже не обходится передача и научной, и частной информации, формы визуализации смыслов востребованы всеми социальными и профессиональными группами. Богатство и сложность

технологического оформления визуальных форм не делает их сложнее по смыслу и содержанию. Напротив, моделирование виртуальных образов преследует целью упрощение, облегчение запоминания, для чего оно должно вызвать наиболее сильное эмоциональное переживание у реципиента. Можно сказать, что «постмодернизация» культуры сменилась ее форсированной визуализацией. Рациональность электронной культуры и медиамира все более тяготеет от интеллектуального к эмоциональному восприятию информации, мир воспринимается не как объект познания, а как объект удовольствия и переживания новых ощущений. Современная медиакультура вовлекает человека в процесс виртуальной жизнедеятельности, воздействуя на его чувства, эмоциональную сферу. Получаемый посредством медиакommunikации образ или идея, принимаемый как новая информация, с помощью визуальных форм, вызывает сильное эмоциональное воздействие и сохраняется в памяти субъекта, для того, чтобы в момент выбора одного товара из тысяч его аналогов остановился именно на нем. Рациональность, связанная с эпохой медиа, отличается стремлением к получению практической пользы, прибыли, несмотря на развлекательно-игровую форму объектов электронной культуры.

Медиа формируют единую смысловую, когнитивную реальность, задавая человеку параметры познания мира через информационные ресурсы. Хотя полученная информация при этом не становится знанием, в процесс познание не включается предметная или логическая деятельность, главным становится «схватывание» основной идеи из полученного потока, а также анализ возможности ее использования. Упрощение поиска информации снижает познавательную активность и навыки, снижается роль запоминания. Память перестает быть хранилищем внешней информации, в ней нет необходимости, если в открытом доступе всегда есть возможность получить любые интересующие данные. В результате у человека электронной культуры постепенно происходит ослабление функций памяти, логического и критического мышления, на фоне усиления развития эмоционально-чувственных форм восприятия информации.

Одной из важных форм проявления электронной и медиакультуры, которая в том числе имеет своей функцией адаптацию к условиям информационного социума, является электронное образование. В новых условиях образование из сферы межличностного общения перемещается в сферу медиа и виртуальной коммуникации. Новыми формами образования стали открытое академическое образование, предоставляющее дипломы (Open and Distance Learning - ODL), а также систему открытых курсов дополнительного образования, как с сертификатами, так и без (Massive Open Online Courses - MOOC). В современном мире эта форма образования становится все более масштабной и предпочтительной, поскольку именно она отвечает многим современным вызовам. К таким вызовам, прежде всего, принято относить следующие: цифровая революция, бурное развитие электронной культуры и ее форм, цифровых и мобильных технологий; глобализация и миграционные процессы; рост объема знаний и необходимость постоянного обучения; развитие общества услуг; появление новых профессий и форм дистанционной работы и т.д.

Основным мегатрендом информационного мира выступает развитие виртуального, открытого, дистанционного образования, ODL-образования, связанного с использованием облачных технологий на базе крупных дата-центров. Традиционная система образования в последние три десятилетия дополняется или замещается дистанционной системой обучения с использованием интерактивных технологий, онлайн-открытых программ, и MOOC, которые из области дополнительного образования (уже бурно развивающегося как во всем мире, так и в России) переходят в статус основных образовательных программ [Gaskell, 2009].

В новых технологических условиях электронной культуры получение знаний становится необходимым и открытым процессом для каждого. Принципиально изменились образовательные технологии, в которых главную роль играет активность личности в получении знаний, что меняет и сам принцип обучения. Расширяются возможности дистанционного обучения, все шире используются информационные ресурсы и в рамках традиционных форм учебных занятий. Что же несут с собой эти изменения образовательному процессу? Прежде всего, остановимся на позитивных сторонах этого процесса.

1. Информатизация делает процесс обучения активным с обеих сторон – со стороны педагога, и со стороны учащегося. Педагог выступает как источником новой информации, так и наставником по ее поиску, консультантом по ее использованию. Обучаемый, в свою очередь, является не только пассивным получателем информации, но и активным пользователем, способным оперировать полученной информацией, создавать новые информационные процессы. Информатизация повышает возможности самообучения, самоконтроля, что способствует развитию личности, формированию навыков самостоятельности, инициативности и т.д.

2. Открытое образование предполагает возможность не стандартизированных действий, развития творчества, формирования индивидуального учебного плана, ритма его освоения, форм и методов обучения и т.д. [Thompson, 2012].

3. Информатизация позволяет реализовать доступ к любой информации для каждого пользователя глобальной сети, что позволяет учащимся получать постоянно обновляющуюся, всестороннюю, а не связанную однозначной интерпретацией информацию об изучаемом объекте. Скорость, широта охвата, демократичность доступа, возможность узнать больше – все это характеризует особенности современного получения информации учащимися в школе или вузе.

4. Интерактивность посредством информационных ресурсов способствует повышению интереса к изучаемому предмету, вовлеченности обучающегося в учебный процесс, через баланс теоретических и практических занятий. Информатизация реализует визуализацию знаний, делает процесс обучения более интересным, наглядно-образным, эффективным для работы с разными возрастными и иными группами.

5. Информатизация обучения высвобождает свободное время, уходившее ранее на поиск и переписывание информации. Новые технологии позволяют освободиться от вспомогательных действий и сосредоточиться на изучении содержания информации, его анализе, а также творческой деятельности.

6. Открытое дистанционное образование адаптирует учащегося к условиям электронной культуры, современной культуры меди, в которой существует собственная этика, правила, регуляторы. В этом смысле происходит развитие личности, которая получает навыки адекватно реализовать потребность в информации; организовать поиск нужной информации; переработать информацию и самому становится ее источником, медиатором; дать ей оценку, произвести отбор, классификацию, каталогизацию; в конечном итоге оказаться способным создать новую информацию, отвечающую критериям нового знания.

7. Процесс перехода от традиционного образования к открытому, дистанционному позволяет людям обучаться без отрыва от работы, семьи, находясь в отдалении от учебного учреждения. Это делает процесс обучения востребованным, особенно в стремлении получения образования (и диплома) для тех социальных групп, которые испытывают затруднения при получении традиционного образования [Weller, 2004].

8. Важным аспектом открытого образования является то, что обучение затрагивает людей различных возрастных групп. По мере старения населения развитых стран актуальность обучения взрослых с каждым годом возрастает. Дистанционное образование оказывается наиболее предпочтительной формой, благодаря которой поколения от 30+ до 70+ могут получить образование, как с выдачей сертификатом и дипломов, так и без таковых (для саморазвития и коммуникации).

Подчеркивая значимость этих позитивных изменений, стоит остановиться и на негативных последствиях и рисках перехода от традиционного к дистанционному образованию.

1. В определенной мере система обучения при значительном внедрении информационных ресурсов меняется со «знаниевой» на «информационную». В традиционной парадигме образования педагог передавал ученику не просто сведения, данные – то есть *информацию* о чем-либо, но *знания* о предмете. Современный студент или ученик, получив возможность самостоятельно осваивать информацию, используя виртуальные библиотеки, электронные учебники и т.д. приобретает не «систему знаний», упорядоченных и логически взаимосвязанных, а набор разнородных сведений. Этот элемент неупорядоченности и неопределенности данных не позволяет сформировать целостную картину мира, которая все больше тяготеет к фрагментарности, противоречивости, хаотичности.

2. В дистанционном обучении учащийся оказывается отчужденным от преподавателя, других обучаемых, изучаемого объекта. Это разрывает межличностную коммуникацию, которая играет важную мотивационную роль при обучении.

3. В результате активного использования открытых ресурсов увеличивается возможность заимствования результатов чужого труда, плагиата, нарушения прав авторства и т.д. Учащийся в результате постоянного обращения к Интернет-ресурсам утрачивает потребность и способность самостоятельно описать и тем более решить проблему, связно и логично выразить свои мысли, мыслить свободно от Интернет-клише.

4. В случае узкой профилизации образования и перехода к дистанционным формам коммуникации нарушается система взаимосвязи поколений, передачи ценностей, смыслов, культурных универсалий, преемственность, сопутствующие процессу традиционного обучения учащихся. Дистанционное обучение, самостоятельный поиск информации и ее оценка формируют мировоззренческий и этический плюрализм. Ценностное основание, которое является фундаментом мировоззрения, формируется, главным образом, в результате личной коммуникации. То, что с позиции традиционной системы воспитания воспринималось как девиация, постепенно станет типичным, поскольку представления об «эталоне» перестанут целенаправленно транслироваться от поколения к поколению.

Эти риски во многом уже были изучены пионерами открытого образования, что привело к необходимости выработки смешанных технологий организации обучения, которые позволяют сочетать возможности контактного обучения face-to-face и дистанционного обучения. Преимущества такого типа образования становятся все более очевидны. К ним могут быть отнесены: 1) независимость от времени и места, мобильность, повсеместность, непрерывность и простота доступа к учебной информации; 2) автономность преподавателя и учащегося за счет использования мобильных устройств доступа к учебной информации; 3) гибкое обучение с точки зрения предпочтений и индивидуальных возможностей учащегося (настройка обучения под индивидуальные особенности учащегося, в том числе под его исходные знания, опыт и навыки, стиль обучения, вплоть до физиологического и психологического состояния в каждый конкретный момент); 4) ODL-образование создает удобные системы администрирования и предоставляет студентам доступ к системам аккредитации и получения квалификации; 5) обучение в рамках системы ODL может развиваться синхронно или асинхронно. Это помогает создать виртуальное сообщество обучения для всех учащихся, и особенно полезно для студентов дистанционного обучения. Пользуясь преимуществами передовых технологий и смешанных медиа-курсов, таких как Интернет, учебных видео- и аудиоматериалов на основе компьютерных и телекоммуникационных, студенты имеют возможность развивать свои знания в собственном темпе и стимулировать самостоятельное развитие [Ghosh, Nath, Agarwal & Nath A, 2012]; 6) при обучении в формате ODL снимаются многие этические проблемы, в том числе, снижается субъективность оценки преподавателя, обучение становится более прозрачным, подчиненным объективным, стандартизированным требованиям, имеющим формальные индикаторы для проверки качества. Проверка авторских прав и их строгое соблюдение становится неотъемлемым требованием оценки работ обучающихся.

Последнее особенно актуально в условиях информационного общества, которое во многом оказалось в ситуации «нормативного кризиса» [Duff, 2008], сталкиваясь с нарушением авторских прав, плагиатом, фальсификацией информации и другими правовыми и этическими проблемами, решение которых связывается во многом и с образованием [Floridi, 1999].

Открытое образование первоначально было воспринято как более низкое по качеству, но затем оказалось, что по ряду показателей оно даже выше, чем контактное образование и может соответствовать, тем же строгим академическим стандартам. Основная цель открытого образования состоит в адаптации человека к возможностям и условиям информационной эпохи, электронной культуры, расширении доступа граждан к получению качественных образовательных услуг, в наиболее полном удовлетворении их образовательных потребностей вне зависимости от места проживания, материального положения, возраста, состояния здоровья и других жизненных обстоятельств. Комплексное применение в образовании информационных и коммуникационных технологий делает вполне реальной организацию учебного процесса, в

котором участвуют территориально удаленные обучающиеся и преподаватели, применяющие в своей работе распределенные образовательные ресурсы.

В тоже время при переходе от традиционной системы образования к дистанционной возможны социальные риски и проблемы, связанные с сокращением рабочих мест педагогов; дисфункцией традиционных школ и вузов; потерей «обратной связи» с обучающимися, ее виртуализацией; ослаблением воспитательной, ценностно-формирующей функции образования; монополизацией образовательных услуг; утратой возможности социализации учащихся; снижением качества образования при отсутствии индивидуально-личностного подхода к обучающемуся и др. Эти проблемы можно устранить, если существующая традиционная система будет не заменяться, а дополняться дистанционной через смешанные технологии, что эффективно показало ее применение в лидирующих открытых вузах мира.

Библиографические ссылки

1. Белл Д. Социальные рамки информационного общества / Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс 1986. С. 330-342.
2. Капурро Р. Информационная этика // Информационное общество. – 2010. Вып. 5. С. 6-15.
3. Показатели развития информационного общества в РФ (2016) // http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru.
4. Baeva L.V. E-culture / Encyclopedia of Information Science and Technology, Third Edition, Vol. 10, Ed. Mehdi Khosrow-Pour, 2014, I-Global, p. 6847-6854.
5. Duff A. The Normative Crisis of the Information Society. Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace, 2008, 2(1), article 3. – URL: <http://cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2008051201&article=3>.
6. Floridi L. (1999), Information Ethics: On the Philosophical Foundations of Computer Ethics, Ethics and Information Technology, 1 (1), 37-56.
7. Gaskell, A. (2009). Conceptions of teaching and learning: revisiting issues in open, distance and e-learning. *Open Learning: The Journal of Open and Distance Learning*, 24(2), pp.109-112.
8. Ghosh S., Nath J., Agarwal Sh. & Nath A. (2012) Open and Distance Learning (ODL) Education System: Past, Present and Future Systematic Study Of An Alternative Education System. *Journal of Global Research in Computer Science*. Volume 3/4, P. 53-56.
9. Ott M. & Pozzi F. (2011) Towards a new era for Cultural Heritage Education: Discussing the role of ICT. *Computers in Human Behavior*, 27 P. 1365-1371.
10. Ronchi A.M. E-Culture. New York: Springer-Verlag, LLC, 2009.
11. Thompson, P. (2012). Teacher education through open and distance learning. *Open Learning: The Journal of Open, Distance and e-Learning*, 27(3), pp. 288-293.
12. Weller, M. (2004). Learning objects and the e-learning cost dilemma. *Open Learning: The Journal of Open and Distance Learning*, 19(3), pp.293-302.

Некоторые тенденции современного социально-политического протеста

*Бочаров А.В., аспирант
кафедры государственного управления и политических технологий
Уральского института управления – филиала Российской академии народного
хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, г. Екатеринбург*

Аннотация. В статье рассматриваются направления динамики протестной активности в социополитической сфере с учетом закономерностей глобализации. Дается оценка классическим и современным факторам политического протеста. Подчеркивается актуальность исследований протестной политики в России в связи с происходящими в 2017г. оппозиционными акциями. Характеризуется роль популизма, «диджитализации», тематической повестки, институционального регулирования и других аспектов социально-политического протеста.

Ключевые слова: популизм, медиа, протест, цветные революции, институты.

Протестная политическая деятельность сопутствует человечеству в течение длительного исторического периода становления и развития механизмов социального управления. Её философские предтечи встречаются в истоках основных религий, например, христианства («Наша брань не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей...»), Послание к Ефесянам, сих 6:12). О состоявшемся феномене политического протеста можно говорить с появлением первых политических лидеров, политических институтов и иных субъектов политики, которые и являются объектами-мишенями протестной деятельности, наполняют её целесообразностью и смыслом.

В настоящее время для политологического сообщества характерно конвенциональное признание того, что на современном этапе политический протест имеет более мирный и цивилизованный характер, нежели в предыдущие эпохи (когда норму представляли собой такие радикальные формы политического участия, как захваты общественных зданий, политические забастовки, террор и другие виды политического насилия). Вместе с тем, наблюдается усложнение факторов, влияющих на структуру и динамику социальной активности и политического протеста как её разновидности. В ряду данных факторов – прогрессирующее развитие средств массовой коммуникации (цифровизация и хаотичная сегментация массового взаимодействия); быстро и зачастую непредсказуемо меняющиеся механизмы и принципы социальной стратификации (в том числе, по-новому звучащий миграционный аспект); релятивизация понятия государственного суверенитета [1, с. 62]; кардинальное изменение подходов к проблематике регулирования и нейтрализации социального, прежде всего, имущественного и инфраструктурного неравенства (в частности, концепции «helicopter money» [12] и безусловного базового дохода), формирующих новые общественные запросы к государству.

Новые условия, меняющие картину и остроту политического протеста, не устраняют его классических факторов, к которым можно отнести, к примеру, соотношение легальных и неинституциональных возможностей оппозиционной деятельности; социально-экономические показатели и демографические пропорции в обществе; стремление политических режимов к самосохранению и их готовность применять репрессивные меры; степень распространённости коррупции и других проявлений, воспринимаемых массовым сознанием как вопиюще-несправедливые, и т.п. Более того, новые и традиционные группы факторов находятся во взаимодействии, определяя актуальное состояние политического возмущения.

Злободневность в исследовании политического протеста подтверждена глобальными и локальными событиями. В публицистической и научной среде широко распространены мнения, согласно которым выражением усилившихся протестных настроений в мире стало голосование большинства избирателей Великобритании за выход страны из Европейского союза (Brexit) и избрание Д.Дж. Трампа президентом США в 2016г., а также участие лидера «Национального фронта» М. Ле Пен во втором туре выборов главы Французской Республики в 2017 г.

В свою очередь, для России изучение политического протеста обретает новую актуальность в связи с участвовавшими массовыми акциями (например, 26 марта, 29 апреля, 12 июня 2017г.). Их масштаб (десятки городов участия) и лозунги (главным образом, против коррупции и несправедливости) впервые за несколько лет целиком имеют ярко выраженную политическую артикуляцию.

В настоящей статье автор предполагает выразить несколько ключевых тезисов, отражающих, на его взгляд, специфику и перспективы изменения феномена современного политического протеста.

Контур недовольства массового избирателя с новой силой определяет популизм, хотя ещё недавно казалось, что данное явление отходит на второй план, не устояв перед расширением политической просвещённости и появлением компетентного среднего класса. Однако всё больше исследователей посвящают свои работы ренессансу популизма как движущего фактора политического протеста [4]. «Популизм в политике — это свидетельство перемен, которые произошли в элите, в социальной структуре общества, в политической культуре. <...> По своему культурному наполнению популистская риторика тождественна культурной инсценировке» [5].

Популизм притягателен для вдохновителей протеста как доступный «политический демпинг»: «левые говорят о коррупции политического класса, правые – что рабочие места отнимают мигранты. Технологические особенности популизма: опора на местных активистов, соцсети для взаимодействия и самораспространения контента (мемов и вирусных роликов), блоги от первого лица, горизонтальное управление и значительная роль харизматического лидера» [6]. Вооружившись новыми медиа-инструментами, посредством «вовлечения в коммуникацию чувственных и иррациональных областей сознания» новоявленные популисты и провокаторы могут достигать своих целей в сфере социально-политической манипуляции гораздо быстрее [9, с. 116].

Другая особенность развития протеста в современной политике состоит в том, что его стало гораздо сложнее прогнозировать и просчитывать тем, кто находится у власти. Как процесс массовый протест становится менее государственно-контролируемым. Причина – в технологическом переформатировании распространения массовой информации, рост недоверия к традиционным СМИ, которые длительное время являлись основным инструментом воздействия на массовую аудиторию. Кроме того, сдают свои позиции социологические опросы как привычный механизм мониторинга общественного мнения (дискуссия о несостоятельности социологических прогнозов развернулась в США после упоминавшегося выше избрания президентом Д.Дж. Трампа).

Нарастающая «диджитализация» - это та сторона современного политического протеста, которая вовлекает в него широкие массы молодёжи, чьи технологические компетенции объяснимо выше, нежели в старших возрастных группах. Классик в изучении политической революции как апогея мобилизованного протеста, американский учёный Дж. Голдстоун, характеризуя молодёжный фактор, ввел понятие «youth bulge» («молодежный бугор»). Тем самым обозначена превалирующая роль соответствующей демографической когорты в эскалации политического протеста. Несмотря на то, что в России, с её сравнительно малочисленным молодым населением, многие исследователи не признают за молодёжью роли решающего протестного авангарда, тем не менее, интенсивность и течение наиболее активных протестных акций, особенно в крупных городах, будут зависть от данной социальной группы [2, с. 377-378].

На формирование облика политического протеста в значительной мере влияет повестка – то, под какими лозунгами протестующие осуществляют свои акции. Некоторое время назад в экспертных дискуссиях доминировали взгляды, согласно которым в России на столичном уровне и в регионах, даже с учётом кризисных явлений в экономике, маловероятен массовый протест с политическими требованиями. Прогнозировались точечные выступления в отдельных регионах, с наиболее сложной социально-экономической ситуацией. Однако в действительности (не в последнюю очередь, за счёт профессионального использования социальных медиа) протест не только перемещается на общенациональный уровень и даже получает международный резонанс, но и, как подчёркивалось выше, происходит явная политизация протестной повестки.

Имеются основания прогнозировать, что идейные, тематические поводы для массового протеста в современной России будут переживать преобразование за счёт объединения, взаимопроникновения локальной и общенациональной проблематики. В частности, профессор МГИМО, д. ист. н. В.Д. Соловей в качестве триггера для подъёма «волны провинциальных протестов» видит эксплуатацию лидерами общероссийских акций местных, очаговых проблем в крупных городах [3]. Речь идёт, например, об общественном недовольстве жителей Санкт-Петербурга намерением городского правительства передать Исаакиевский собор в ведение Русской православной церкви или о протестных настроениях в Екатеринбурге против возведения крупного православного храма на акватории городского пруда, а также о тяжёлой экологической ситуации в Челябинске и провоцируемом ею массовом возмущении. В Москве протест населения катализирует объявленная в 2017г. программа так называемой реновации старой жилой застройки, масштабы, поспешность и процессуальные стороны которой вызывают раздражение той части городского социума, которая прежде сторонилась активного политического участия.

Что касается географического измерения протестной турбулентности в России, то ещё в конце 2016г. эксперты отмечали сокращение «различий между традиционными центрами

публичной активности за пределами Москвы и Петербурга (Свердловская, Новосибирская, Иркутская области, Башкортостан, Дагестан и др.) и другими регионами, до сих пор отстававшими по уровню протестной активности»: Дальний Восток, аграрный европейский юг России и Сибирь [8].

И на повестку, и на интенсивность будущих протестных выступлений может существенно повлиять форма и содержание реакции государственных институтов на уже состоявшиеся массовые акции. В первую очередь, тех институтов, которые со стороны государства имеют правозащитную функцию в качестве профилирующей и в целях предотвращения радикализации могли бы выступить буфером или даже медиатором между недовольной частью общества и властью. Например, Уполномоченный по правам человека в РФ, уполномоченные по правам человека в субъектах РФ, общественные палаты разного уровня, а также Совет по правам человека и развитию гражданского общества при Президенте РФ. Последний до настоящего времени проявляет наиболее острую реакцию на протесты 2017г. по сравнению с другими вышеперечисленными инстанциями. Вместе с тем, позиция данного органа отличается крайней неоднородностью.

Восприятие государственным правозащитными институтами своей роли как преимущественно бюрократической, их фактический отказ от защиты прав протестующих могут спровоцировать рост общественного недоверия, разочарования и, как следствие, дальнейшую эскалацию протеста. В подобной обстановке «вакуум доверия» будут стихийно заполнять негосударственные правозащитные организации, движения волонтеров, оппозиционные политические партии и прочие альтернативные государству акторы. Из их рядов по всей вероятности выйдут новые харизматичные лидеры общественно-политического протеста.

Эксплуатация антикоррупционной символики и риторики становится неременным атрибутом участников политической борьбы, желающих усилить и возглавить волну общественного возмущения. Выдвижения конструктивных, позитивных лозунгов (например, обещание социальных благ, реформирование и улучшение образования и медицины) недостаточно для решения задачи манипулирования массовым сознанием посредством важной функции – включения и направления человеческих эмоций, особенно гнева как наиболее сильной из них.

Создание образов коррупционеров-вредителей, виновных в социальном неравенстве и несправедливости, и широкое распространение результатов «общественных расследований» коррупции, напротив, позволяют канализировать гнев протестующих и эффективно управлять им. «С профессиональной пропагандистской точки зрения процесс пробуждения сильных эмоций выглядит просто и даже примитивно... Зло/угроза представляются буквально демоническими... предлагаются сильнодействующие средства нейтрализации, точнее ликвидации зла/угрозы» [10, с. 199].

Эффектность идеологического компонента по противостоянию коррупции подтверждается изучением новейшего опыта политического протеста в зарубежных странах. Один из актуальных примеров – Румыния, которую с 31 января 2017г. на несколько недель охватила волна массовых протестов, поводом для которых стало недовольство новым нормативным актом, на уровне государства декриминализировавшим отдельные виды коррупции. На фоне непрекращающихся гражданских волнений парламент страны был вынужден проголосовать за проведение референдума по поводу антикоррупционных реформ.

Используя по аналогии понятийный вклад отечественного политолога Г.В. Голосова, предложим своё определение массовым волнениям на фоне недовольства официальными итогами выборов (референдумов) - электорально-индуцированный протест. Серию выступлений, обусловленных таким протестом, Россия пережила в декабре 2011г. после объявления Центризбиркомом сомнительных результатов выборов Государственной Думы VI созыва. Ранее, в 2003-2004гг. электорально-индуцированный протест стал отправной точкой так называемых «цветных революций», а именно: «Революции роз» в Грузии и «Оранжевой революции» в Украине.

С одной стороны, за истекший период авторитарные и полуавторитарные режимы выработали ответные практики предотвращения «цветных революций» [11, р. 8-11]. С другой, -

неоспоримо и то, что большинство «цветных революций» произошло без привязки к электоральным циклам (события «Арабской весны» или вторая украинская революция 2014г.). Поэтому протест против фальсификации выборов следует рассматривать не как обязательный предвестник революции, но как элемент революционной ситуации и вообще самостоятельно-сильный фактор нарастания массовой динамики.

Среди представителей российской политической элиты существует убежденность, что «прививкой» от неконтролируемого распространения протеста служит сужение электоральной деятельности, т.е. сокращение избирательных кампаний и числа всенародно-выборных должностей и отчуждение массового избирателя от большинства тех выборов, которые ещё сохранены. В этой логике происходит, например, практически повсеместный отказ от прямой избираемости муниципальных глав (мэров), минимизируются возможности участия в выборах для непарламентских партий, пропагандистскими методами «сушится явка», неадекватно загромождаются электоральные процедуры (многомандатные округа и партийные списки на низовом уровне муниципалитетов – в первичных единицах политической системы, «муниципальные фильтры» для отсекаемых неудобных претендентов на выборах руководителей субъектов РФ и т.п.).

Возникает иллюзия, что искусственно спровоцированный абсентеизм (уклонение от участия в выборах) внесёт в общество спокойствие, укрепит государственную стабильность, предотвратит политические конфликты и массовые протестные выступления, консолидирует граждан и отвлечёт их от деструктивного политиканства (в лице упоминавшихся выше популистов).

Однако подобные взгляды на купирование массового протеста несут гораздо большую опасность, нежели открытое проявление общественного недовольства. Возникает обманчивая видимость социального умиротворения, в действительности грозящая эффектом «затишья перед бурей». «Стреноживание» процедур регулярного общенародного волеизъявления, упование на высокие социологические рейтинги властвующих лидеров уничтожают действенные индикаторы общественно-политических настроений, разрушают легитимные механизмы обратной связи, разрешения политического противоборства и обновления власти. Одновременно происходит выдавливание протеста из легальных институтов, маргинализация и радикализация протестных акторов, повышение вероятности перехода к акциям гражданского неповиновения, сопровождающихся политическим насилием. Закономерный результат – формирование благоприятной обстановки для популистов и та самая дестабилизация, избеганию которой посвящались избыточные ограничительные и запретительные меры. То есть исход может оказаться прямо противоположным задуманному.

Выхолащивание демократического содержания из властвующих институтов имеет высокорисковые последствия, о чём предупреждает, например, профессор НИУ ВШЭ Петров Н.В.: «Плохие институты в случае возникновения внешних факторов риска будут неспособны адаптироваться и приведут к политическому кризису» [7]. Причём росту политической напряженности в российских территориях способствуют такие, на первый взгляд, малозначительные факторы, как, например, сокращение числа депутатов на штатной основе в региональных законодательных органах, снижение оппозиционного представительства в них. Подобные процессы сужают поле легальной политической конкуренции, провоцируя усиление напряженности и протестной активности.

Итак, по мнению автора данной работы, современный политический протест подвержен следующим тенденциям. Он испытывает на себе влияние глобальных факторов (цифровизация массовой коммуникации, преобладание социальных медиа-сетей над традиционными СМИ). Протестную повестку быстрее остальных подхватывает молодёжь, коммуникативный доступ к которой наиболее облегчён. Политический протест переживает философскую и дискурсивную трансформацию, облекается в форму культурной инсценировки, провокации, задействует сразу несколько каналов усвоения информации (включая иррациональные), благодаря этой доступности даёт вторую жизнь популизму. Быстро меняющаяся социальная реальность затрудняет прогнозирование динамики политического протеста привычными социологическими средствами. Протестную активность стимулирует проблематика засилья коррупции и социального неравенства как её производной. Россия в этом плане не является исключением.

В то же время политико-протестная активность россиян обладает своими специфическими чертами. Во-первых, в Российской Федерации происходит регионализация политического протеста: в массовые акции включаются ранее аполитичные территории, кроме того, происходит взаимопроникновение общенациональной и локальной тематик протестов. Во-вторых, рост общественного возмущения провоцируют действия и бездействие государственных институтов, в первую очередь, уполномоченных на защиту прав граждан перед угрозой силового подавления протеста. В-третьих, политическую напряжённость усиливает искусственно формируемый абсентеизм - целенаправленная политика по выхолащиванию демократических выборных процедур из деятельности органов государственного и муниципального управления. Дальнейшее исследование указанных трендов представляет теоретическую и практическую значимость.

Библиографические ссылки

1. Бочаров А.В. Трансформация понятия государственного суверенитета в современной политической науке и практике // Государство, политика, социум: вызовы и стратегические приоритеты развития. Научно-практическая конференция с международным участием. Екатеринбург. 24 ноября 2016 г. – Сб. статей. – Екатеринбург: УИУ РАНХиГС, 2016. С. 61-63.
2. Бочаров А.В. Участие молодежи в реализации «цветных революций»: прогнозирование и предупреждение // Современная Россия в лабиринтах развития: XV Всероссийский молодежный форум 26 апреля 2017г. [Электронный ресурс] / Сост. О.М. Трофимова, К.С. Черемкина, М.А. Позднышев. – Екатеринбург: Уральский институт управления – филиал РАНХиГС, 2017. С. 375-382.
3. Валерий Соловей: Власть была в растерянности вечером 12 июня // Собеседник. 13.06.2017. URL: <https://sobesednik.ru/politika/20170613-valeriy-solovey-vlast-byla-v-rasteryannosti-vecherom-12-iyun> (дата обращения: 22.06.2017).
4. Век толп. Популизм и консервативный поворот. Дискуссия (Левинсон А., Гончаров С., Шульман Е. и др.). // Радио «Свобода». 26.02.2017. URL: <https://www.svoboda.org/a/28328637.html> (дата обращения: 07.03.2017).
5. Кабацков А. Проблема в том, что за четверть века в России не сложилось политической элиты // Давыдов.Индекс. 24.04.2017. URL: <http://davydov.in/region/eisi-populizm-na-starte/andrej-kabackov-problema-v-tom-chto-za-chetvert-veka-v-rossii-ne-slozhiilos-politicheskoy-elity/> (дата обращения: 21.06.2017).
6. Кремлёвские эксперты придумали, как обуздать популистов // Ведомости. 24.04.2017. URL: <https://www.vedomosti.ru/politics/articles/2017/04/24/686986-populizm-mire> (дата обращения: 20.06.2017).
7. Мухаметшина Е. Социальная и политическая напряженность в регионах после выборов выросла // Ведомости. 03.03.2017. URL: <https://www.vedomosti.ru/politics/articles/2017/03/03/679788-sotsialnaya-politicheskaya-napryazhennost> (дата обращения: 02.04.2017).
8. Петров Н.В., Кынев А.В., Титков А.С., Зубаревич Н.В. Рейтинг социально-экономической и политической напряженности регионов на 1 января 2017 года // Комитет гражданских инициатив. URL: <https://komitetgi.ru/projects/2901/#9> (дата обращения: 13.05.2017).
9. Русакова О.Ф. Политическая дискурсология: актуальность исследования и теоретико-методологические основания // Изв. Уральск. гос. ун-та. 2008. - № 61. - С. 114-122.
10. Соловей В.Д. Абсолютное оружие. Основы психологической войны и медиаманипулирования. - М.: Издательство «Э». 2016. – 320 с.
11. Finkel E. and Y.M. Brudny. 'No more colour! Authoritarian regimes and colour revolutions in Eurasia' // Democratization. 2012. № 19(1). P. 1-14.
12. Gilbert M. Milton Friedman's 'Helicopter Money' Is Looking Less Crazy // Bloomberg. 22.03.2016. URL: <https://www.bloomberg.com/view/articles/2016-03-22/friedman-s-money-dropping-helicopter-gains-speed> (дата обращения: 16.06.2017).

Концепт многонациональной России versus глобализация рисков

*Воробьева (Пригода) Н.С., канд. филос. наук,
доцент, кафедра инновационного предпринимательства
МГТУ имени Н.Э. Баумана, г. Москва*

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы и сложности сопутствующие национальному развитию многомерного социума, в частности, развития России как многонациональной страны. Особое внимание уделено рискам и противоречиям глобализации. В современных реалиях автор видит возможные пути решения подобных проблем через поиск причин сбоя коммуникации, которые могут идти путем дискурсивных практик. Один из предложенных вариантов – общество необходимо воспитывать в духе сотрудничества, дружелюбия, используя древнейший постулат – единство в многообразии.

Ключевые слова: глобализация, многомерный социум, глобализация рисков, социальная напряженность, межкультурные коммуникации, миграция, конгломерат культур.

В современной действительности в рамках всеобщей глобализации и интеграции мирового пространства проблема поиска практических и теоретических решений острых вопросов, стоящих сегодня перед всем мировым сообществом, приобретает особую значимость. Целый ряд проблем и сложностей сопутствует национальному развитию любого многомерного социума, так как подобное общество представляет собой конгломерат, сплавленный из различных культур, которые действуют в едином пространстве. Такой общественный сплав подразумевает способность людей, имеющих различия по национальному, религиозному и культурному аспектам, адекватно функционировать в рамках единой территории. На мировой арене весьма актуальной выступает проблема взаимодействия культур и ждут решений вопросы о роли и месте отдельных культур в рамках многомерного социума, о степени и механизмах их влияния друг на друга.

За последние годы, как в отечественной, так и в зарубежной литературе достаточно издано работ по проблемам глобализации, в которых делаются попытки осмысления всевозможных ее аспектов – и политических и социокультурных. В этих работах особое место исследователи отводят рискам глобализации, что отражено в трудах исследователей: С.П. Глазьева, Р.С. Гринберга, Дж. К. Гэлбрейта, Г.Маклюена, П.Тейлора, Э. Тоффлера, В.Б.Устьянцева и др. Помимо этого, проблема межкультурного взаимодействия акцентируется и в исследованиях отечественных авторов, таких как: А.А.Борисов, Н.С.Кирабаев, В.С.Малахов, Э.А.Паин, В.А.Тишков и др. Необходимо отдельно отметить идеи У. Бека об обществе риска, формирующегося на границе смены индустриального общества постиндустриальным.

Сегодня мало кто отважится утверждать обратное тому, что устройство современного мира очень агрессивно по отношению к человеку. В обществе действует формула: выживает сильнейший. А само общество смирилось с тем, что «сильнейший» – это не самый лучший. И что бы ни говорилось, эти не самые лучшие определяют устройство общества, которое страхует их от рисков потерять свое превосходство. Деньги и власть – вот два фактора, которые пытаются утвердить свое право на все. Все перекосы общественного устройства - лишь следствие доминирования сильнейших, по большому счету, далеких от нравственных стандартов морали. Можно встать на платформу соглашательства и искать оправдания существующей общественной формации. А можно признать несправедливость существующего порядка и искать решение угроз, встающих перед обществом. А искать необходимо, ибо перекосы – это составные части дисгармонии, имеющей привычку восстанавливаться посредством революционных взрывов. В мире уже действует революционный вектор выравнивания социального устройства. Посредством политики невозможно решить мировые проблемы, поскольку политика – это часть мира бизнеса, мира денег и власти и выдвигая свои приоритеты, она зачастую пренебрегает интересами большинства.

Так конфликты межнационального характера, социальная напряженность, порождены неоднородностью национальной структуры России, неравномерностью культурных и демографических процессов. Процесс глобализации, который сегодня идет полным ходом и на своем пути перемещения денег и власти рушит между странами идеологические, политические

и культурные границы. На сегодняшний день невозможно найти совершенно изолированные от мира культурные общности, которые не испытали бы на себе влияние других народов. Это влияние реализуется через обмен достижениями культур, прямые контакты между государственными институтами, а также через научное сотрудничество, торговлю, туризм и т.д. Произошло сближение людей посредством современных средств коммуникации, глобальной информационной сети Интернет, что сделало мир до такой степени тесным, что стало неизбежным и постоянным взаимодействие стран, народов и культур. И все же, в настоящее время технический прогресс и развитие различных форм международных контактов опережает развитие навыков коммуникации между представителями различных культур и исторически сложившихся культурных моделей.

Современная Россия получила в постсоветское время тяжелый эмоционально-психологический стресс, что ударило по всем сферам жизнедеятельности общества. Активное отделение бывших братских республик со всеми отягчающими обстоятельствами, породило у населения России изменение отношения к представителям иных национальностей. Те вопросы толерантности и многомерности социума, которые решались на уровне единого государства, стали особо актуальны в условиях роста межэтнической напряженности, этнофобии и нетерпимости в социально-экономической и духовной жизни России постсоветского периода.

Можно говорить о том, что, смешение народов, культур, языков достигло такого размаха, что равновесие в этом размахе можно достичь только через воспитание терпимости к иным культурам, пробуждая интерес и уважение к ним, преодолевая раздражение и избыточность, недостаточность или просто непохожесть иных культур. В этой связи, в современном обществе неоспоримо присутствие риска. Условия повседневной жизни выдвигают политические, межкультурные, экономические, экологические, психологические, правовые, медицинские и многие другие виды риска. Для современного этапа развития естественна открытость любого народа для восприятия чужого культурного опыта и при этом любой народ сам готов делиться продуктами своей культуры с иными народами. Подобное обращение к культурам иных народов сегодня имеет определение как «мультикультурный маркетинг» или «межкультурная маркетинговая коммуникация». Подобная коммуникация порождает множество проблем, имеющих корень в разнице ожиданий и предубеждений, что свойственно любому человеку и, естественно, в различных культурах эти ожидания и предубеждения так же различны.

Как участники любых международных контактов, люди вступают во взаимодействие с представителями иных культур, часто имеющих между собою существенное различие. Различия в языках, нормах общественного поведения, отношении к выполняемой работе, национальной кухне, одежде часто встают преградой для подобных контактов, делая их трудными и порой просто невозможными. Однако, для межкультурных контактов это лишь частные проблемы. Вне пределов очевидных различий лежат основные причины их неудач. Они кроются в различии мироощущения, то есть в другом отношении к другим людям и к миру.

Рассматривая вопрос глобализации рисков, обратимся к интерпретации самого термина «риск». Сегодня энциклопедические и специальные словари предлагают различные трактовки данного понятия. Впервые в словаре В.И. Даля была дана трактовка термина «риск». Автор предложил следующее определение: «Рисковать, рискнуть – пускаться на неудачу, на неверное дело, идти на авось, делать что-то без верного расчета...» [2]. Ряд авторов определяют риск как объективную категорию, позволяющую регулировать отношения между людьми, трудовыми коллективами, организациями и иными субъектами общественно жизни, появляющиеся вследствие превращения возможной опасности в действительность. При этом риск рассматривают как понятие, определяющее возможную опасность случайного наступления отрицательных последствий. Э. Гидденс, при анализе процессов модернизации, открыл те структурные элементы социума, которые трансформируясь порождают риски. Как уже было отмечено выше, общество сегодня весьма рискогенно, вне зависимости от того, принимаем мы это или нет, но риском чревато даже бездействие. Давая анализ самой механике производства рисков, Гидденс акцентировался на том, что современный мир в основном структурируется рисками, которые создаются человеком. Ряд отличительных признаков присущ этим рискам [4].

Бек считает, что риск, можно определить как «систематическое взаимодействие общества с угрозами и опасностями, индуцируемыми и производимыми модернизацией как таковой. Риски в отличие от опасностей прошлых эпох - следствия угрожающей мощи модернизации и порождаемых ею неуверенности страха» [1]. «Общество риска» практически является новой парадигмой общественного развития. В том, что приоритет в индустриальном обществе «позитивной» логики общественного производства, которая заключалась в накоплении и распределении богатства, активно смещается «негативной» логикой производства и распространения рисков – суть этой парадигмы. Это не полный анализ понятия «риск», но и он делает возможным вывод, что данное явление, обладая специфическими особенностями, весьма неоднозначно и многомерно. Бесспорно, современные риски определены глобализацией в смысле их масштабности.

Глобализация, с одной стороны, упрощает доступ участникам на глобальный рынок, при этом расширяя возможности их взаимодействия. Идет размывание границ между внешними и внутренними экономическими, политическими, информационными, культурными и иными процессами; наблюдается расширение масштабов ресурсов за счет упрощенного доступа к иностранным ресурсам. Однако, другая сторона глобализации показала, что такие производные глобализации, как чрезмерная интегрированность и взаимозависимость не способны противостоять кризисным явлениям, а часто лишь обостряют их. Глобализация к тому же, вмещает большое количество противоречий. **Отметим основные риски:**

1. Усиливающаяся неравенство между странами, противоречия между странами, вступившими в фазу постиндустриального развития и странами, которые еще находятся в фазе индустриального развития.

2. Международные конфликты. Практически любой конфликт, в условиях глобализации, способен стать мировой проблемой, даже локальный конфликт выходя за рамки одной страны, достигает уровня общемирового противостояния, чему ярким примером может служить конфликт в Украине. Внимание всего мирового сообщества захватил крымский вопрос, несмотря на то, что это проблема непосредственно двух государств – Украины и России. Но условия глобализации ставят уже межнациональные конфликты в разряд не столкновения отдельных наций-государств, а в разряд противостояния всего мирового сообщества. Яркий пример подобного глобального конфликта мы видим во введении санкций против России.

3. Миграция рабочей силы. Проблему миграции рабочей силы можно рассматривать с нескольких сторон. Так, с одной стороны - миграция неквалифицированных рабочих, вынужденных на подобное нехваткой рабочих мест в своей стране, часто они не могут трудоустроиться легально, становясь угрозой для внутренней безопасности принимающего государства. С другой стороны, происходит неизбежное усиление интолерантности в разных сферах и проявлениях, как следствие безработицы и финансово-экономического кризиса. В человеке пробуждается озлобленность к окружающим, что приводит к проявлениям интолерантных установок при потере привычного статуса и образа жизни, при лишении постоянного источника дохода и неопределенности будущего. Для России обе эти проблемы особо актуальны. Россия – европейский лидер по числу иммигрантов, основную массу которых составляют иммигранты из Молдавии, Таджикистана и Киргизии [3, с.34]. Так, пример России показывает, как глобализация, упрощая движение рабочей силы, способствует повышению различных рисков.

4. Глобальные риски. Глобализация, находит отражение во всех сферах жизнедеятельности общества, весьма активно управляет мировой экономикой. Поскольку дальнейший путь развития общества лежит в глобализации и все государства должны принять участие в этом процессе, то единственным решением снижения всех рисков будет выстраивание правильного вектора развития общественных отношений, что должно быть отражено в воспитании дружелюбия, толерантности. Необходимо строить четкую и сильную политику по снижению рисков глобализации в своей стране и во всем мире в целом. Так, противостоя массовому притоку рабочей силы, необходимо улучшать работу органов миграционной службы, вводя дополнительные ограничения и требования. Чтобы остановить массовый приток рабочей силы, можно пойти путем налаживания условий в тех странах, что стали основными поставщиками этой рабочей силы. Всегда необходимо реально оценивать происходящее и

выстраивать четкую стратегию выхода из сложившейся ситуации. Так выработка у населения толерантного сознания служит гарантом успешного выхода из кризисов. Для того чтобы ослабить проблемы межкультурного взаимодействия странам необходимо широко развивать международное сотрудничество. На примере Советского Союза, когда существовало межкультурное взаимодействие в рамках единого государства, можно было видеть, что угроз для существования множества культур не было. Проблемы начинают возникать, когда наблюдается сбой коммуникации, что мы видели на примере правящих элит Украины и России, Грузии и России, русскими националистами и выходцами из республик Средней Азии и т.д. Еще раз убеждаемся в том, что все межнациональные разногласия имеют искусственную основу. Разжигание разногласий – это дело политики. Философски решить проблемы можно через поиск причин сбоя коммуникации, которые могут идти путем дискурсивных практик. Общество необходимо воспитывать в духе сотрудничества, дружелюбия, используя древнейший постулат – единство в многообразии.

Сегодня проблемы и риски глобализации выступают весьма важными вопросами мирового сообщества. Уже необратим процесс глобализации, странам необходимо тесное сотрудничество, для того, чтобы попытаться максимально снизить все возможные риски. Делая попытки сохранить мирные отношения между разными народами, нужно помнить о том, что в сознании людей представление о гражданском равенстве тесным образом связано с уважением и сохранением достоинства народа, иными словами - с уважением его культуры. Существование идеологии многонациональности государства, мирного сосуществования народов, общероссийской солидарности, уважения культур народов показывает, что общество осознает необходимость использования принципов многомерного социума для снятия напряженности. Для многонациональной России проблема интеграции не ограничивается вопросом включения мигрантов в сообщество, так как национальные меньшинства в России – это, прежде всего, народы, живущие преимущественно на своей исторической территории. Это – основа специфики России как многонационального государства. Продуманная политика, охватывающая все стороны общественной жизни, и, в первую очередь, культуры, способна предупредить конфликт, снижая остроту социального неравенства.

Библиографические ссылки

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
2. Толковый словарь живого великорусского языка / авт.-сост. В. И. Даль. URL: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=36689> (дата обращения: 18.06.2017).
3. Чусова Т.О. Риски и противоречия глобализации / Т.О. Чусова // сб. конф. НИЦ Социосфера. – 2013.- Вып. 30 – с. 33-36.
4. Anthony Giddens. Fate, Risk and Security. In: A. Giddens. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991, p. 109–143. Э. Гидденс. Судьба, риск и безопасность. Thesis. № 5, 1994 год. С. 107–134. — Перевод с английского: С. П. Баньковская. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 06.06.2017. URL: <http://http://riskprom.ru/publ/38-1-0-221>.

Измерение социального времени как политический проект

Головашина О.В., канд. ист. наук, доцент кафедры философии и методологии науки ТГУ имени Г.Р. Державина, г. Тамбов

Статья подготовлена по результатам работ, поддержанных грантами РФФИ № 16-33-01019 и № 15-33-01003

Аннотация. В статье рассматривается ряд проблем, связанных с измерением социального времени. Во-первых, сложно избежать релятивизма, потому что мы сами живем во времени. Во-вторых, специфика социального времени не позволяет связывать его исключительно с природными циклами. Третья проблема - язык описания социального времени

повторяет язык описания физического времени, а термины носят оценочный характер. Поэтому измерение времени оказывается политическим проектом.

Ключевые слова: социальное время, исторический нарратив, событие, политика памяти.

Если проблемы, связанные с измерением физического времени, постепенно разрешаются по мере развития технологий и потребностей человека, то измерение социальной темпоральности продолжает вызывать больше вопросов, чем ответов.

Относительность времени, доказанная Эйнштейном, не ощущается в макромире на уровне доступных восприятию скоростях, однако оказывается абсолютно понятной, когда речь идет о социальной темпоральности. Равномерное движение стрелок на часах не может измерить современное ускорение, движение к прогрессу или течение революции. Отказавшись от представлений об абсолютном времени, человек оказался перед необходимостью определения того, что в классической философской традиции можно было назвать его атрибутами. Однако без каких-либо четких критериев - а их выработка невозможна из-за нечеткости самого феномена - единственным способом дефиниции социального времени оказывается его измерение. Операционалистский путь открывает возможности для дальнейшей работы с категорией, позволяя избежать выявления так называемой «природы времени».

На уровне обыденного мышления все кажется довольно понятным. Мы легко говорим не только о том, что какое-либо событие произошло раньше или позже другого (это больше относится к физическому времени), но рассуждаем о современном ускорении, что раньше было лучше или почему в столице время течет быстрее, чем в деревне. Однако выход на уровень осмысления и концептуализации категории социального времени и способов его измерения приводят к ряду трудностей.

Во-первых, еще австралийский философ Дж. Финдли, пытаясь разобраться со сложностями определения времени, заметил «странный беспорядок, когда люди проводят все время во времени, но говорят о нем как будто они из вечности» [4, с. 60]. Измерение социальной темпоральности связано с необходимостью учета того, что мы сами находимся в ее рамках. В отличие от расстояний от пункта А до пункта Б, социальное время не может не быть субъективным, поэтому ее измерение по определению релятивистское. Если мы будем измерять пространство шагами человека, то, сообщая о результатах, должны будем учитывать, что размер шага может быть другим не только у другого человека, но и у того же самого, если он находится в другом настроении. «Счастливые часы не наблюдают», прогресс для Западной Европы без не замечен в среднерусской деревне.

Второй аспект связан с особенностями самого социального времени. Минуты, секунды имеют четкую (хотя и не всегда правильную) связь с вполне осязаемыми природными циклами. Мы считаем, сколько оборотов сделала Земля вокруг Солнца или вокруг своей оси, а что можно посчитать, говоря о социальном времени? Наиболее распространенные оценки были связаны с временем правления какого-либо политического цикла, что откровенно показывает на стремление управления временем под видом его измерения (например, год консула в Древнем Риме). Однако назвать социальное время исключительно абстракцией, связанной с особенностью употребления языковых конструкций, нельзя. Время, даже в социальном поле, также связано с физическими особенностями, объективной деятельностью человека и сообществ, технологиями. Физики доказывают, что время – это просто буква в формуле, и все может быть относительным, но если рассуждать, таким образом, то можно не успеть к дедлайну.

Во-третьих, определенные трудности создают сложившиеся языковые конструкции. Например, Финдли обратил внимание на тенденцию, связанную с употреблением настоящего времени в обыденной речи. Человек может говорить о том, что сейчас поет какая-то музыкальная группа. Но концерт предполагает процесс, одни элементы которого происходят раньше других, и в момент произнесения фразы, вполне возможно, отдельные песни уже исполнены, а другие только будут услышаны говорящим. Настоящее время таким образом как бы растягивается, включая в себя и ближайшие элементы прошлого и будущего [4]. Так как язык описания социального времени в целом повторяет языки описания физического времени и его личного восприятия, описываемая Финдли проблема характерна и для него. «Сейчас происходит тепловая смерть вселенной», - говорит наблюдатель, имея в виду, что когда-то

начавшийся процесс тепловой смерти продолжается сейчас и пока не заканчивается. «Сейчас» в этом контексте оказывается индикатором процесса, современником которого является наблюдатель. Следствием такой особенности оказывается появление категории «современность», исторические рамки которой описать довольно сложно. Когда «нет ясных различий между длинным и коротким» (Дж. Н. Финдли), единицы измерения оказываются субъективными. Вариант решения этой проблемы предложил Уайтхед, который призывал отказаться от представления, что слишком короткие события членимы также, как и слишком длинные. С этой точки зрения какое-либо событие может произойти «сейчас» целиком, без того, чтобы какие-либо его элементы остались в прошлом или еще предстоят. Однако тогда становится актуальной проблема категоризации «события». Понятно, что у любого произошедшего были предпосылки и будут последствия, само обозначения которых (пред- и после-) предполагают, что они должны находиться в прошлом и будущем соответственно. Тогда что происходит «сейчас»?

К тому же, сложившиеся термины, используемые для описания социальных темпоральных явлений зачастую носят оценочный характер. «Прогрессивный» - связано не столько с представлениями о линейном времени, но и оценкой явлений как несущих определенное преимущество с предыдущим состоянием дел, разница между «событием», «эпизодом», «моментом» связана с эмоциональными оценками субъекта, а при интерпретации сами эти термины выступают как ярлыки. Это диктует необходимость поиска нового языка описания.

Коннотации социального времени как абстракции не избавляют от необходимости его измерения. Можно говорить об абстрактности этой категории, но не абстрактности изменений, ощущаемым отдельными людьми или сообществами, в том числе, через изменения предметного мира. Потребность в измерении социального времени социолог Н. Луман связывает с дифференциацией и генерализацией религиозного мышления, которая, по его мысли предшествовала еще мифическому пониманию времени. Осуществляемые людьми церемонии, ритуалы перестают восприниматься как часть естественного хода вещей, оказываются за пределами представлений о существующим порядке, а также само представление о порядке подвергается сомнению. Важным фактором формирования социальных представлений о времени Луман считает случайность. Осмысление того, что процессы могут не привести к тому, к чему должен был привести естественный ход событий, ошибки собственного поведения приводят к необходимости выстраивания отдельных представлений в последовательный нарратив, цель которого – гармонизация мира в новых и – особенно – меняющихся условиях. Время оказывается связанным с представлением о человеческом, а его измерение выступает как попытка гармонизации мира. «Растущая дифференциация общественной системы» создавала необходимость роста абстрагирования [3]. Луман считает, что прошлое состояние можно понимать только в абстрактном временном измерении, однако с этим трудно согласиться. Объекты, сохранившиеся в настоящем, несут на себе след прошлого, который воспринимается как не абстрактный, а вполне осязаемый. Сейчас не стоит говорить об ошибочности этой «осязаемости», потому что важным представляется именно присутствие прошлого в мире настоящего.

В отличие от физического времени, которое измеряется равномерными ритмами, социальное время дискретно. Важны не минуты, часы, столетия (хотя термин «столетие» уже несет социальный подтекст), а события, которые определили это время, интерпретации, выстраивающие эти события в единицы измерения.

Попытки осмысления социальной темпоральности приводят к появлению отдельных концептов измерения, например «режим культурного времени» (А. Ассман), «режим историчности» (Ф. Артог). В данной работе акцент будет сделан на истории как способе измерения социальной темпоральности.

Появление исторического нарратива является следствием распространения, а затем и доминирования линейной модели времени, связанной с христианской традицией. Сама по себе христианская концепция с актом творения, пришествием Христа и Страшным судом определила появление линейного времени, разбив таким образом цикл (круг) мифологического времени, хотя «уже ветхозаветное мировосприятие отличается от древнегреческого характером

переживания времени: для него мир – не столько “космос”, сколько “олам”. А первоначальное значение древнееврейского слова “олам” – век, т. е. “свершение событий, история”» [1, с. 55]. Линейная концепция, которая в Средние века была фундаментом доступной интеллектуалам сакральной истории, трансформировалась в период всеобщей секуляризации эпохи Просвещения в идею прогресса как одного из самых популярных метанарративов. Функции традиции, живущей в постоянно возвращающемся прошлом, взяла на себя история. Традиция измеряла не время, а констатировала вечность. Вместо Событий были ритуалы, как вечное возвращение не к тому, что было, а то, что есть сейчас. История – это измерение социального, учет и подсчет динамики, а не констатация вечного.

Исторический нарратив соответствует мышлению человека, текст, представляющий нарратив, тоже линейен. Хаотичность опыта становится структурированным текстом, написанным историком, усвоенный текст становится памятью, в том числе памятью историка, который будет писать новые тексты о старом, нет такой истории, которая бы не конституировалась посредством опыта и ожиданий действующих и переживающих людей» [2, с. 151]. Сам по себе опыт ничего не значит без интерпретации и осмысления. «Смысл.. это не качество, присущее определенному опыту, возникающему в нашем потоке сознания, а результат интерпретации прошлого опыта, увиденного из настоящего сейчас при рефлексивной установке. До тех пор, пока я живу внутри своих действий, направленных на объекты этих действий, действия не имеют никакого смысла. Они становятся осмысленными, когда я схватываю их как четко отграниченный опыт прошлого, а это значит – ретроспекции. Только тот опыт, который можно вспомнить вне зависимости от его наличия в настоящем и который можно изучить на предмет его строения, является, поэтому, субъективно осмысленным» [5, с. 5]. Однако смысл событий прошлого, имеющих значение для сообщества людей, определяет историк. У индивида может быть личное отношение к Гражданской войне или отречению Николая II, но это отношение предопределено доступными источниками, интерпретациями специалистов и просто социальным опытом. Интерпретируя события, историк наполняет их смыслом для настоящего. Но это наполнение смыслом делает пространство опыта линией нарратива. История, таким образом, оказывается не просто хроникой прошлого, бесстрастным свидетельством о том, что было, нет, а «предметом конструкции, место которой не пустое и гомогенное время, а время, наполненное „актуальным настоящим“ (Беньямин)», а историк становится «начальником над временем» (Ф.Бедариде). Поэтому Александр Невский оказывается спасителем святой Руси, восстание Емельяна Пугачева – крестьянской войной, Французская революция – предшественница Октябрьской, а о Сталине спорят примерно также, как о героях ток-шоу. Опыт обращения с прошлым, по мысли Беньямина, всегда уникальный, и эта уникальность соответствует потребностям социального времени, превращая сохранившуюся в хронике информацию в «социальные рамки памяти» (Хальбвакс). ЛеФевр описывает социализацию индивида, который окружен церковными христианскими практиками от рождения, в течение жизни до смерти. Он обращает внимание на то, что человек становится христианином, независимо от своей воли или выбора. Дескредитация религии как метанарратива в течение Модерна привела к тому, что вместо религии социальные рамки все больше определяет история. Это набившая оскомину линейность – мы учим прошлое, чтобы не сделать ошибок в будущем структурирует социальное время как стабильное, представляет мир как знакомый. История – это присвоенный опыт прошлого.

Проявлением этого является замеченное еще Луманом сформированная прямая связь между прошедшим и будущим. Дальнейшее абстрагирование времени от природных ритмов приводит к тому, что время оказывается совместимым практически с любым событием. Примером может служить определение даты христианской Пасхи. Христианская Пасха не может быть раньше иудейской или в один день с ней в соответствии в библейском нарративом, однако, это происходит из-за несовпадения солнечного и лунного календарей. Несмотря на противоречие с ритмами физического времени, была выбрана логика нарратива, а не светил (в 2012 году православная пасха была перенесена на неделю вперед, чтобы ее отмечаю было после песаха). Создав возможности освещения, человек постепенно побеждал ночь, расширяя таким образом возможности активного действия, встраивая социальные ритмы в удобный нарратив, человек старается также победить физическое время.

Таким образом, развитие технологий измерения времени, которые позволило выделять в потоке времени не просто утро, вечер, но и сначала час, потом минуты, секунды предоставило возможности для овеществления времени. Часы как метафора рационализма Модерна, правильного (то есть, по правилам) устройства мира создают иллюзию управления временем человеком, его освоения. Однако сам человек также оказался привязанным если не ко времени, то к стрелкам на циферблате и цифрам на экране. «Подсчитанное» время оказывается ресурсом, который предлагает его использовать.

Измерение времени становится политическим проектом. Удары церковного колокола в Средние века, бой часов на городской башне для синхронизации темпоральных циклов на самом деле представляют собой символы власти; показывая владения времен, акторы таким образом конституируют управление людьми. Слова оказываются понятиями, которые, в силу их абстрагирования, легче использовать в своих целях, освоить в соответствии со своими потребностями. Память оказалось не хранилищем нейтральных картинок прошлого, а новой темпоральной онтологией, которой соответствует специфическая «политика времени» (Й. Фабиан). Называя эпизод прошлого Событием, государственный переворот «революцией» и шагом в светлое будущее, акторы не столько констатируют изменения, сколько конструируют их.

Библиографические ссылки

1. Гайдено П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.
2. Козеллек Р. «Пространство опыта» и «горизонт ожиданий» - две исторические категории // Социология власти. Т. 28. № 2. С. 149-173.
3. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007.
4. Финдли Н. Дж. Время: Рассмотрение некоторых головоломок // Логос. 2004. № 5. С. 59–72.
5. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. Т. 2. № 2.

Практики десубъективации массового человека в условиях постсоветской трансформации

*Губина Е.В., канд. филос. наук,
доцент кафедры социальной философии КФУ, г. Казань*

Аннотация. В статье рассматриваются процессы трансформации структур субъективности массового человека в условиях постсоветской реальности. Описанные в статье способы десубъективации массового сознания порождены повседневными репрессивными практиками и техниками себя, в которых учреждает себя постсоветский человек.

Ключевые слова: десубъективация, репрессивные практики, социальная мимикрия, цинизм, рессантимент.

Тема формирования субъекта, повышения качества субъективности, усложнения и обогащения личностных структур по-прежнему актуальна в контексте российской постсоветской реальности, которая со всей очевидностью обнаружила устойчивость структур субъективности домодернового типа. Особый интерес в этой связи представляет проблема выявления причин и способов и практик десубъективации и невротизации массового человека в условиях постсоветской трансформации.

М.Фуко в «Герменевтике субъекта», рассматривает воссоздание этики себя как зрелого, полного и адекватного отношения к самому себе, в качестве насущной и важнейшей задачи современности, обращенной к нам самим [6]. Призыв «озаботиться собой» относится к любому человеку и во все времена, но он как никогда актуален для массового постсоветского человека, с его неврозом идентичности, застрявшего между необходимостью подчинения репрессивным правилам и боязнью изменений. Такой невротический субъект вряд ли попадает в фокус внимания современной социальной философии, в то время как современный западный человек рассматривается философским дискурсом (главным образом, постмодернистским) как законченный невротик, постоянно воспроизводящий свой болезненный опыт в обществе

тотальной невротизации. При этом, причины невротизации современного западного человека, как правило, ищутся в глобализации, в катастрофичности бытия, в парадоксальной темпоральности и тотальной прагматизации в обществе риска. А если сместить фокус зрения и навести резкость на постсоветскую реальность, то откроется много неожиданного. Так, осмысливая человека в сегодняшнем российском социуме, средствами искусства, правда, без соответствующей понятийной проработки и теоретической рефлексии, наш кинематограф буквально вопиет о той катастрофе, которая нас постигла, о людях, из которых буквально выкачана всякая мораль, самобытность, живая любознательность или просто характерность. Так о фильме А. Звягинцева «Нелюбовь» размышляет телекритик Ю. Богомолов. «Режиссер, пишет он, - холодно и беспристрастно зафиксировал последний вздох человечности, предсмертный ее вскрик (у матери) и всхлип (у отца) и последнюю ее конвульсию»[1].

О перипетиях постсоветского невротического субъекта размышляет в своей книге известный практикующий психолог М. Лабковский: «Мы – общество несвободных людей, для которых несчастье и общая подавленность – норма жизни» [5, с.106]. Большинство россиян – это жесткие невротики, которые живут с огромной тревогой в душе, с подавленными не только желаниями, но и эмоциями. Отсюда, по мнению автора, и традиционная для россиян готовность подчиняться, унижаться, смиряться и терпеть лишения, как и уверенность, что их настоящее мнение ничего не значит и никого не интересует. Нервные, неудовлетворенные и несчастные, они проводят жизнь, решая проблемы, переживая о будущем и с трудом справляясь с настоящим. И они будто не живут, а только решают проблемы одну за другой. «Главное в их жизни – чувство долга. Главное слово – слово «надо». Главный страх – как бы чего не вышло», - так описывает постсоветского невротика М. Лабковский. [5, с.105]. Одним из медицинских последствий отсутствия желаний является астенический синдром, упадок сил, потеря тонуса. Ну и его крайнее выражение – депрессия. И в этом состоянии «безнадеги» люди проводят большую часть своей жизни. А главное, - полагает автор, - они даже не подозревают, что бывает по-другому: без драм, без насилия над собой, без тотального чувства вины и стыда. [5, с. 37].

Вслед за М.Фуко имеет смысл озадачиться тем, каким образом в опыте постсоветского человека, в обобщенном образе себя, воспроизводится и укореняется незрелое, не адекватное отношение к самому себе, которое не позволяет установиться более сложным формам внутренней регуляции человеческим поведением, не связанным с внешним контролем и принуждением? Каковы те практики себя, которыми учреждает себя массовый постсоветский человек и которые способствуют диссоциации структур духовности, когда люди «лишены собственного достоинства (чести) и не ощущают этого» [3, с.173]. Как конституируется опыт, в котором человек учреждается как субъект лояльности по отношению ко всему иерархическому пространству власти, опыт, оправдывающий любой властный произвол, государственный контроль и привычку к самоограничению? К каким психологическим защитам прибегает массовый постсоветский человек, чтобы спасти свое самоуважение и самоидентичность? Как он справляется с нарастающим чувством **неудовлетворенности жизнью, с ощущением ее бесперспективности?** А он именно справляется. Прибегает, самовоспроизводится, то есть конституирует себя посредством соответствующих практик, массовых представлений, механизмов защиты, комплексов, которые он проецирует вовне.

Причины сохранения этого набора представлений и установок связаны с целым спектром различных факторов, главным из которых выступает специфика властных отношений, продолжающих господствовать в постсоветском социуме, и особым ролевым статусом человека как государственно-зависимого. В течение достаточно длительной истории развития постсоветского социума практики управления, господства и контроля в самых разнообразных формах, утверждали сверхценность государства в системе постсоветского господства и ничтожность, неценность частного существования конкретного человека, который для власти есть ее ресурс, ее собственность. Л.Гудков справедливо подчеркивает, что это практики обесценивания человека как такового, предполагают «согласие» населения на отношение к себе как к массе, недостойной уважения, то есть как к людям, не обладающим значениями, равнозначными с держателями насилия: «...отдельный человек сознает: он не представляет сам по себе никакой ценности и не заслуживает внимания (уважения) со стороны властей любого

уровня»[2, с.25]. Массовый человек принимает такую идентификацию себя как лишенного субъективной значимости, поскольку отношение к власти – это базовое основание коллективной идентичности и основа самовосприятия.

Практики власти воспроизводят, конституируют индивида, вынужденного уживаться с произволом неподконтрольной обществу власти. Зависимость, беспомощность, бессилие в отношении с государством, необходимость постоянно чем-то жертвовать – характерные признаки комплекса жертвы, который выступает важной частью коллективной идентичности постсоветского человека [4]. С «жертвами» никто не считается ни в общественной, ни в личной жизни. Они не умеют говорить «нет». Сжав зубы, они терпят обиды и унижения, взваливают на себя чужие заботы и вину за все плохое, происходящее вокруг. Промолчать, проглотить свою обиду, затолкать обратно себе в глотку важные слова, проигнорировать свои мечты и желания – так М. Лабковский описывает распространенный невротический комплекс жертвы [5 с.77-80]. Однако Л.Гудков усматривает одну специфическую особенность этого комплекса, ее своеобразный перенос. Чаще всего рядовой россиянин страдает от банальной бюрократии, полиции или школы, а чувствует себя жертвой, по меньшей мере, американского империализма или мирового заговора. Это состояние, подчеркивает Л.Гудков, – воспроизводится в коллективном бессознательном, в сознании же массового человека власть и государство – это единственный гарант территориальной целостности и тот, кто способен о нас позаботиться [4]. Комплекс жертвы – это обратная сторона государственного патернализма, которая предписывает принимать как норму сужение своих прав и свобод, готовность терпеть любой произвол. Обратной стороной этого терпения предстает иррациональная, немотивированная агрессия и злоба.

Подавляя всякое самостоятельное и ответственное поведение, не санкционированное властью, сужая сферу автономного существования, обесценивая проявления идеального и возвышенного, более высоких, более гуманных требований к формам социального взаимодействия, репрессивные социальные практики систематически разрушают структуры субъективности сложного типа, приводя к патологическому процессу десубъективации. Отсюда пластичность, неоформленность и незрелость структур опыта.

«Обживание» репрессивных правил заставляет человека находить разнообразные и часто противоречивые тактики приспособления. К примеру, практика максимально возможного ограничения контактов с властью сосуществует с распространенным желанием самим стать чиновником или направить на государственную службу детей. Поскольку вхождение в эту систему становится по сути единственным, гарантированным и действенным способом достижения своих личных целей.

Детально и обстоятельно практики адаптации к произволу, во всем своем многообразии, проанализированы Л.Гудковым. Среди них наиболее распространенная тактика «социальной мимикрии»: игры в послушных, в лояльных, преданных при субъективном презрении и неуважении к власти имущим [3, с.175]. Особый механизм приспособления обозначен автором как «трансферт заложничества»: когда систематическое подавление самостоятельности оборачивается не возмущением против стороны насилия, а напротив, подавленной агрессией против тех, кто выступает против насилия. Массовым защитным механизмом выступает рессантимент, когда сознание социальной несправедливости служит оправданием для собственной агрессии и аморализма. Наконец, цинизм как распространенная адаптивная тактика, которая «...начинается с признания “нормальности” или и даже “приоритетности” принципов силы и принуждения» [3, с. 176]. Распространяясь на весь общественный порядок, он разрушает саму социальную ткань и потенциал развития общества.

Итак, перед нами сложная картина тех практик себя, которые воссоздают в массовом масштабе невротическую субъектность, снимают чувство постоянного психологического дискомфорта, разгружают ощущение зависимости, униженности и незащищенности, страха и тревоги. Эти защитные механизмы, каждый в своей области, спасая «Я» от разрушения, подрывают основания для человеческого взаимопонимания и солидарности, заставляют принять и оправдать существующее, а, следовательно, позволяют снова и снова воспроизводиться всей постсоветской системе господства.

Библиографические ссылки

1. Богомолов Ю. Еще раз про Нелюбовь. [Электронный ресурс]: URL: http://echo.msk.ru/blog/bogomolov_y/2007988-echo/ (дата обращения 28.06.2017.)
2. Гудков Л.Д. Условия воспроизводства советского человека // Вестник общественного мнения. - 2009. - № 2 (110).- С. 8-37.
3. Гудков Л. Д. Человек в неморальном пространстве: к социологии морали в посттоталитарном обществе // Вестник общественного мнения. - 2013. - № 3-4 (116).- С.118-179.
4. Гудков Л. Мы привыкли быть жертвой и чем-то жертвовать [Электронный ресурс]: URL: <http://tv2.today/TV2Old/Vozvratnyy-totalitarizm-ili-kuda-vozvrashchaetsya-rossiya> (дата обращения 29.06.2017).
5. Лабковский М. Хочу и буду: принять себя, полюбить жизнь и стать счастливым. – М.: Альпина Паблишер, 2017, 320с.
6. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 1981-1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. - СПб.: Наука, 2007. - 677 с.

Субъектный анализ виртуальности

*Жилина В.А., д-р филос. наук, доцент
заведующая кафедрой философии
ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова», г. Магнитогорск*

Аннотация. Ведущим критерием качественной специфики современного социального развития выступает существенная трансформация субъекта социума. В свою очередь, измененное родовое ядро человека детерминирует основные направления динамики культурных сфер. В частности, сегодня виртуализация социального субъекта не просто воплощается в констатации виртуальных характеристик общества, но и начинает претендовать на статус движущей силы общественного развития, существенно изменяя структурные образования социума.

Ключевые слова: виртуализация, субъект, социум, социальное развитие.

Главной тайной для человека относительно самого себя остается вечный онтологический вопрос о том, что есть человечество в собирании уникально неповторимых, конечных человеческих существ, жизнь которых исторически прерывна и непрерывна одновременно. Стремясь решить неразрешимое, философская мысль «конкретизирует» проблематику, помещая диалектику общего и единичного в феномен человека, где уже традиционно начинает соотносить уровни индивида, личности и собственно человеческий. Но, как и любое развитие, динамика социальных изменений прослеживается в укреплении целостности изменяющего, в данном случае – социума, носителем которого выступает именно человечество. Те процессы интеграции всего и вся, которые сегодня часто обозначают как глобализация, более чем наглядно убеждают в том, что не только отдельные человеческие существа, но и социальный институты, страны, культура во всем ее многообразии, природа, вовлеченная в сферу человеческого интереса – это все отдельные грани бытия целого всего человеческого рода. Каждый из нас есть все мы, и все мы есть каждый из нас, различие даже не в сущности, а лишь в количественных характеристиках коммуникационных процессов[6]. С одной стороны, в теории возникает еще больший соблазн собрать сущностные черты в некотором мифическом «Человеке». Но, с другой, – нарастание сегмента деконструктивных тенденций в деятельности тех же носителей социума разрушают этого универсального представителя человека. Как следствие, в теории комфортным становится сужение антропологической проблематики. Даже в философских исследованиях наблюдается тенденция опредметить проблемы по подобию научного подхода. Практика, тем не менее, изобилует проблемами, от решения которых зависит само выживание человечества. Не вызывает сомнения, например, что террористические акты или экстремистские тенденции представляют собой большую опасность, чем открытые вооруженные конфликты, так как не имеют пространственной и временной локации. В этом случае нет деления на тех, кто уничтожает и кого уничтожают. Человечество в целом ставит себя на колени и с этих колен вырезает собственные корни. Возникает вопрос: почему?

Традиционно выделяемые причины – безграмотность, маргинальность, особенности национального сознания или политических режимов, эксплуатация религиозных верований малоэффективны в объяснении. Они неспособны ответить на главный вопрос – почему это становится массовым сегодня? Универсальный ответ, казалось бы, наличествует – вследствие трансформации человека. Действительно, человек становится иным: компьютеризированным, с клиповым сознанием, отчужденным, информационным. Но как эти измененные свойства трансформируют его сущность в целом и сущность социума как таковую? Способен ли новый субъект к выживанию?

Серьезность изменения статуса, образа жизни и, как следствие, сущности человека размывается этими же изменениями. В собственных постоянно текущих моментах субъект стремится создать себе устойчивость в своеобразном опредмечивании каких-либо новых характеристик, что принимается им за реальную статичность. Так целостность превращается в сумму отдельных частей и начинает выступать методологическим основанием постмодернистского механицизма. Но никакие изменения конкретных свойств не способны нарушить структуру качества. Качество всегда одно и именно оно определяет сущность. Связь качества и свойства взаимна: последние детерминируют качественную определенность, но и качество, сохраняя автономность свойства, позволяет свойствам граничить друг с другом.

В этой связи для понимания того, что есть реальная многомерность социального мира необходимо онтологизировать новые характеристики субъекта. Виртуальность, уединенность, абсурдность – это не просто черты способа существования современного человека, это сегодня основания бытия социума. В этом ключе субъектный анализ представляется одним из самых актуальных. Чтобы разобраться с субстанциональным основанием общества – видоизменениями деятельности, необходимо проанализировать субъектный срез свойств и состояний. Под субъектом в данном случае понимается не столько наделенный волей и сознанием индивид, а сколько некий элемент социальной системы, которую этот элемент трансформирует. Данный носитель воплощает культуру, которая репрезентирует, в свою очередь, его же жизненный мир. В логике истории философии субъектный уровень исследования человека всегда подразумевал целостность последнего. Даже усеченное представление о субъекте как носителе процессов познания не свободно от онтологизации. Активность субъекта в познании детерминирует статус покорителя природы, универсального конструктора мира. Выделение надличных состояний сознания И.Кантом онтологизирует интересубъективность бытия человека. И «смерть субъекта» (повлекшая в социологии и политологии устойчивость понятия «актор») – это не что иное, как отражение измененного статуса власти в обществе и стирания границ в социальной структуре.

Следует отметить, что исследование многих характеристик современного человека уже проводятся в рамках такого полионтического подхода. Так, исследование виртуальных изменений состояний сознания, проводимых исследовательской группой «Виртуалистика» Института философии РАН, представляет огромный интерес для понимания сути виртуальной реальности. Но виртуальные свойства гораздо объемней. Трудно спорить, например, с тем, что сегодня сетевое взаимодействие как аналог реальных коммуникационных процессов доминирует в социальных отношениях. В этом аспекте меняется понимание сути самой виртуальной реальности. «Под виртуальной реальностью с данных позиций понимаются коммуникативные процессы сетевого взаимодействия, всецело не принадлежащие ни сфере субъекта, ни сфере объекта, устойчиво функционирующие, но не поддающиеся концептуальной репрезентации».[3]. Если коммуникация – это обнаружение Я в Другом, то, соответственно, при виртуализации коммуникационных процессов меняется и Я, и Другой. В свою очередь, их изменения трансформируют социальную структуру, элементы и, как результат, систему. В частности, если система становится системой со слабыми связями, то элемент теряет определенность. Отсюда индивид, потерянный в смысле, размывает внутри себя созидание и разрушение, социальный институт утрачивает четкость границ собственной деятельности, власть подменяет собственные функции функциями межличностного диалога и так далее. И, получается, что в наблюдаемых негативных практических проявлениях: терроризм, суицидальность, нарастание межнациональных и межэтнических напряженностей лежит, казалось бы, безобидное увлечение человека миром виртуальных возможностей.

Субъектный анализ виртуальности позволяет доказательно проследить следующие изменения свойств социума.

В общей логике истории нарастание агрессивности виртуальной реальности в отношении собственного создателя отражает хорошо известный закон о невозможности бесследного исчезновения. Фактически этот феномен аккумулирует в себе все поиски человеком собственной сути и, тем самым, реально воспроизводит те угрозы собственному выживанию, которые созерцательно определялись самим человеком. Решая проблему бытия через определение всеобщего, философия весьма настороженно относится к растворению человека в таком всеобщем начале. Виртуальность воплощает в себе эту опасность. Фактически это аналог сверхперсонального сознания, задающий человеку некие мыслимые нормативы деятельности[2]. Только теперь народы выступают орудиями не Абсолютного Духа, а виртуальной реальности. Усиливается соблазн объявить определенные народы «неисторическими», лишить их статуса субъектов истории. При этом, безусловно, наблюдается «якобы» возврат к старому. Новое, то есть особенности виртуальной составляющей, доминирует. Например, налицо трансформация прогноза Гегеля относительно хода человеческой истории. Запад все также позиционирует себя центром истории и колыбелью свободы, но на фоне возрастающего интереса к элементам культуры Востока. Это не только многочисленные спекуляции на тему духовных или телесных практик. Даже «нейтральный» принцип толерантности насаждает скрытый интерес к таинственности и загадочности восточных цивилизаций. Виртуальный образ единения культур привлекателен, но чем большую автономность получает образ, тем сильнее разрыв символа и того явления, который символизируется. На практике вместо стагнации и уменьшения этнических конфликтов общество получает непрерывное противостояние, часто в вооруженных формах.

Особенности виртуализации социального субъекта детерминируют качественный сдвиг в структурной организации социума. Помимо размытия социальных границ народов, классов, которые сменяются достаточно неустойчивыми групповыми объединениями вокруг того или иного символа культуры, следует отметить смещение акцентов во всех видах отношений. Теперь доминантой становится коммуникация как операция трансляции, а собственно некоторое содержание или его смысловая интерпретация уходят на второй план. Однако и такой субъект не свободен от картины мира, в самом общем плане представляющей «удобные» модели, систематизирующие основные устои эпохи. Знание уже не представляет ценности. Необходимо пустое, но универсальное основание. Таким основанием становится гламур – универсальный фотошоп, своеобразная икона бессмысленного содержания. Вокруг центра начинают разворачиваться круги уже не виртуальной, а реальной паутины. Например, радикально меняется сфера экономики. Торговля имиджем претендует на статус самой прибыльной, а деньги своеобразно персонифицируются. Они теперь не эквивалент товара, а право заимствования, соответственно, субъект должен обладать не столько их количеством, сколько образом платежеспособности. Мы живем в эпоху экономики образов и образов экономики. «В новой экономике симулируются базовые компоненты экономических практик Модерна – производство товара, инновация, организация труда, обладание деньгами, и, как следствие, виртуализируются институты – рынок, предпринимательство, фирма (корпорация), финансы» [5, с 43].

Субъект эпохи детерминируется ее Духом, т.е. некоторым стержнем, аккумулирующим в себе сущностные особенности культуры данного этапа развития[4]. Но как носитель этого Духа субъект обратно определяет границы его качественной специфики. В настоящее время виртуализация субъекта существенно трансформирует триумфальное шествие науки в культуре. Внутри науки (во всех ее ипостасях) начинают плодиться псевдонаучное и лженаучное знание. Наука подчиняет себе все сферы, в том числе экономику. Как следствие, псевдонаука начинает питаться экономическим интересом. Более того, этот сегмент знания начинает претендовать на включенность в систему производительных сил. Происходит это в силу сложившегося замкнутого круга: социальный субъект воспринимает агрессивное внедрение псевдознания как некоторую неизбежность, способствует замещению научного знания имитатором, тем самым расширяя радиус воздействия симулякра на все феномены культуры. Трансформируется сама

разумность как родовое свойство человека. Homo sapiens вытесняется Homo Ratio Serviens[9]. Колыбелью симулякра становятся манипулирование на междисциплинарном подходе, замена инноваций нетрадиционностью, вытеснение истинности доступностью и приемлемостью. Субъект не просто принимает, он развивает техники постановки заведомо непознавательных целей, пытается рационально имитировать то, что в рациональную форму не облекается. Вот здесь и начинает прорастать клиповость мышления, которая вполне способна перевести целостность существования в фрагментарные наррации. По факту сразу констатируется разрыв между реальным Я и виртуальным Я. Меняется структура бытия человека: убрав усилие, уничтожив «дыры», субъект фактически магически делает «картинку» действительной. В структуре общественных отношений расширяется сфера банального невежества, которое симбиозно соединенное с незаурядным шарлатанством, вписывается в систему производственных отношений с целью экономической наживы. Человечество получает целый пакет панацей – от кратковременных до долгоиграющих[8]. Складывается даже определенная закономерность: чем сильнее невежество, тем убедительней гениальность. Безусловно, это по преимуществу личностный срез субъекта. Но и на этом уровне устранить негатив в социальных отношениях непросто: убрав одного, рождаем многих. Результатом этой грани виртуализации субъекта становится изменение его психологической составляющей. В частности, доминантами становятся острый интерес и тяга ко всему необычному, мистическому. Повышенная внушаемость ослабляет устойчивость психики. Одним из проявлений на уровне социума становится изменение аксиологической сферы. Начинают преобладать общественная апатия, инфантилизм, аполитичность. В свою очередь, могут возрасть негативные тенденции, например, в сфере морали, где зависть, агрессия претендуют на норму поведения[1].

Таким образом, виртуализация общества уже сегодня существенно меняет направленность хода истории, способна детерминировать трансформацию структурных образований социума и весьма агрессивно ведет себя в сфере Духа. Это свидетельствует о ее претензиях на статус движущей силы развития общества. При этом вновь сформировавшаяся характеристика стремится заменить собой традиционные механизмы социальных процессов. Предотвратить негативные последствия вытеснения реального социального виртуальным возможно только через проведение теоретического субъектного анализа. Выяснение трансформаций субъекта позволит четко отграничить сферу виртуального.

Библиографические ссылки

1. Ахметзянова М.П. Кризис как движущая сила развития личности. В сборнике: Кризис как иррациональное явление. Под ред. Арзамасцева А.М. Магнитогорск: МГТУ, 2004. С. 61-64.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Книга по требованию, 2014. 374 С.
3. Елхова О.И. Виртуальная реальность коммуникации URL: https://lib.herzen.spb.ru/text/elkhova_137_62_70.pd (дата обращения 02. 06. 2017)
4. Жилина В.А. Идеология как атрибут социального бытия. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Челябинский государственный университет. 2010. 333 С.
5. Иванов Д.В. Виртуализация общества. СПб: Петербургское Востоковедение, 2000. 96 С.
6. Миронов В. В. Современное коммуникационное пространство как фактор трансформации культуры и философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2006. № 4. С. 34–48.
7. Носов Н.А. Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000. 432 С.
8. Прилукова Е.Г. Время симуляции ценностей. Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2015. №3. С.133-136.
9. Пружинин Б.И. Ratio Serviens URL: [Вопросы философии 2004, № 12]// http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=165&Itemid=55 (дата обращения 22.05.2017).

«Локальное сообщество» в системе координат социальных наук

Зазулина М.Р., канд. филос. наук,
научный сотрудник ИФПР СО РАН, г. Новосибирск

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 16-03-00309)

Аннотация. Показано понятия развитие "локальное сообщество" от концептуализации в виде оппозиции Общество/Гезельшафт до современных подходов, определяющих сообщество как структурных набор переменных. Сделан вывод о том, что в современном дискурсе социальных наук "сообщество" перестает быть понятием описывающим доминирующую форму человеческих отношений. При этом само сообщество как социальный терять феномен актуальность в качестве исследования предмета социальных наук.

Ключевые слова: сообщество, общество, ассоциация, Общности, Гезельшафт.

На протяжении всего XX века локальное сообщество было и остается, пожалуй, одной из самых распространенных форм социального взаимодействия. Анализируя историю понятия сообщество, можно сделать вывод о том, что начиная с XIX века оно развивается путем выделения переменных аспектов общественных отношений из более общего понятия, в которое ранее они были включены. В этом смысле понятие «сообщество» развивается в общем русле социальной науки – это движение от здравого, но неточно определенного совокупного смысла, к более точным аналитическим понятиям.

Как известно, первая концептуализация понятия «сообщество» принадлежит немецкому социологу Ф.Теннису, который выделил два основных типа обществ, названные им «Gemeinschaft» и «Gesellschaft». Они репрезентируют соответственно коммунальные и ассоциативные отношения [Теннис, 2002]. В историческом контексте предложенная Теннисом дихотомия впервые артикулировала проблему город/деревня и должна была привлечь внимание к разнице между двумя предлагаемыми ими образами жизни. Характеристике этих типов в современной научной литературе уделено более чем достаточное внимание [1], поэтому мы акцентируем внимание на моментах концептуально предопределивших стратегии и основные подходы к исследованию сообществ.

Теннисовское описание двух типов сообществ являлось коннотативным, то есть основанным на выделении связанных концептуальных контрастов между ними. Соответственно одно не мыслилось без другого, а типологические конструкции базировались не на идентификации решающих определяющих элементов, а на наибольшем числе контрастирующих ассоциаций между коммунальными и ассоциативными отношениями[5].

Интерес к сообществу был связан с тем, что именно эта разновидность коммунальных отношений оказалась связующим звеном между старым традиционным и новым современным миром, обеспечивающим возможность сохранения тесных привычных социальных связей в условиях стремительного развития новых форм социальных и экономических процессов, требующих все большей дифференциации, спецификации и разнородности. В свою очередь идея смены господствующих социальных отношений стала связующей между классической и современной социологией.

Дихотомию Тенниса можно считать одной из самых символически сильных и значимых для социологической мысли. Она задала направление всей европейской традиции изучения сообществ, а для ее объяснения привлекались сходные пары различий: традиционное/целерациональное (Вебер), органическая/механическая солидарность (Дюркгейм). Все эти типологии в различных терминах концептуализировали одну и ту же проблему соотношения традиционного и современного и определили дальнейшую направленность эмпирической и прикладной социологии на исследование перехода обществ от общинных отношений к отношениям современного общества.

Теория Тенниса привела к появлению двух различных исследовательских стратегий. В рамках первой стратегии сообщество рассматривалось как типологический конструкт, который может быть описан в виде серии содержательных характеристик и во многом зависит от контекста в котором он существует. Отсутствие общих договоренностей в определении состава

и структуры основных признаков предмета исследования, привело к спорам по определению понятия и беспорядку в определяющих координатах сообщества. Квинтэссенцией этих споров можно считать работу Г. Хиллэри, который уже в середине 50-х гг. собрал и описал 94 отдельных определения термина "сообщество" [7].

Яркими представителями этой исследовательской стратегии можно считать многочисленные community studies, занимающиеся исследованием конкретных, локально укорененных сообществ. Наряду с описаниями сообществ в стиле этнографических исследований их характеризует практически полное отсутствие сравнений и обобщений и, как следствие, теоретический провал. Однако именно благодаря подобным исследованиям идея сообщества оказалась сначала романтизирована в глазах общественности, а потом развенчана. Изучение сообществ обернулось развенчанием самой идеи Gemeinschaft в том виде доброй патриархальной общины, в каком он представлялся Теннису. В исследованиях они предстают все менее «сообщество-подобными», открывая исследователям внутреннюю стратификацию, неравенство, разделение, корыстные интересы и скрытые структуры власти.

Развитие коннотативного подхода Тенниса достигло своего пика в 1970-х гг., когда термин «community» стал одним из самых популярных в американской социологии. В переводной литературе можно встретить ряд терминов, близких по смыслу: «первичные сообщества»; «общества» (Э. Шилз); «сообщности», понимаемые в качестве единицы социальной организации, как микрокосмы общества (Э. Рейсе); «местные общества» (Л. Пал).

Вторая стратегия исследования сообществ следовала не столько Теннису, сколько Дюркгейму, переосмыслившему Тенниса с свойственной ему манере и начавшему рассматривать сообщество как ряд структурированных переменных. Из предельно общего теннисовского понятия Gemeinschaft, представленного длинным списком коннотаций, Дюркгейм выделил шесть определяющих, базовых признаков характерных для "gemeinschaftноподобных" отношений (эти качества можно рассматривать как родовые характеристики Gemeinschaft) [2;3]. Дюркгейм стал рассматривать сообщество не как социальную структуру, которая могла быть найдена только среди крестьян небольших деревень с их традиционными связями, а как ряд переменных качеств человеческого взаимодействия. Эти качества не имеют физической, локальной привязки и могут быть найдены где угодно. В результате различные типы сообществ (представляющие собой различные типы взаимодействия) оказались оторваны от локальной привязки, то есть, грубо говоря, от тезиса о том, что Gemeinschaft-отношения существуют только в деревне, а Gesellschaft-отношения - только в городе. Минусом такого подхода можно считать выведение за рамки анализа сообщества как некоей целостности. Предметом анализа могут быть лишь его отдельные свойства представленные в разной степени, а само сообщество оказывается лишь разновидностью социальной группы с определенным набором качеств.

В дальнейшем, именно шесть свойств "gemeinschaft-подобных" отношений, выделенных Дюркгеймом в качестве переменных, был развит и использован многими социологами, включая Р. Мертмана, Э. Гоффмана, Т. Хирши и др. Подход к сообществу как системе признаков, каждый из которых может быть представлен в большей или меньшей степени или не представлен вообще, позволяет отойти от дихотомии Gemeinschaft/Gesellschaft как основополагающей и ценностно определяющей (поскольку чистых типов в современности не существует) и говорить о разных структурных подтипах сообществ.

Таким образом, в дюркгеймовская линия исследований сообществ предлагает единую систему переменных с разными значениями для разных типов. Основная идея всех исследований заключается в том, что социальная структура, в которой мы живем, тип социальной организации, в который мы включены, влияют на то, кем мы являемся, и определяют наше мировосприятие. Следование подходу, предложенному Дюркгеймом, предполагает рассмотрение сообществ по аналогии с социальными группами: акцент делается на границах и различиях одних групп от других. Сами сообщества по сути дела предстают как замкнутые сущности (аналог кантовской «вещи в себе» или по выражению современных исследователей «little black boxes»), определяемые через общность/различие признаков и четкие границы. Анализ чистых типов Gemeinschaft и Gesellschaft и представление о "духе" сообществ

в целом при таком подходе оказываются по определению невозможны и в какой-то степени неактуальны.

Однако, несомненная ценность такого подхода заключается в том, что предлагая единую систему критериев, он позволяет отказаться от романтизации идеи сообщества и оценить релевантность конкретных исследований. Еще одним важным мировоззренческим эффектом этой линии исследований можно считать сложившееся на ее основе представление о современных обществах как о принципиально находящихся в состоянии перехода от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*, то есть содержащих признаки обеих типов. Эти две социологические формулировки не являются статичными, и часто один тип перетекает в другой.

Когда одно идеальное состояние уже утрачено, а другое еще не достигнуто (и скорее всего недостижимо), элементы обоих присутствуют в современности, и лучший способ понять изменения, которые происходят с сообществами – думать о них как об изменяющихся от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*. Нельзя сказать, что мы еще в состоянии первого или уже в состоянии второго, мы в процессе транзита от одного к другому.

Постулирование сообщества как находящегося в состоянии вечного перехода от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*, опирается, ограничивается реальным уменьшением, сокращением и исчезновением сообщества как формы коммунальных отношений, на смену которой приходят более сложные процессы.

Дело в том, что пик популярности этого феномена и посвященных ему исследований пришелся на вторую половину XX века, то есть на период, когда развитие рынка и связанной с ним либеральной системы ценностей происходило наиболее интенсивно и прочно закрепилось как господствующая стратегия общественного развития. Повсеместно наблюдаемое в последние десятилетия изменение и исчезновение сообществ как формы коммунальных отношений (изменение его характеристик, его локализации в социальном пространстве, его значения как социального феномена) и появление новых форм социального взаимодействия, является закономерным результатом победы рыночных отношений, либеральных ценностей и меняющегося под их влиянием общества. Снижение актуальности сообщества в качестве предмета исследования также связано с усложнением и изменением картины мира, предлагаемой обществу современной социальной наукой.

Одна из задач современных исследований - с одной стороны, концептуализировать новые формы человеческих взаимодействий, сопровождающие развитие современного общества, а с другой - дифференцировать понятие сообщества от прочих понятий. В результате возникает сеть смежных категорий, таких как локальное сообщество, территориальная общность, социальная группа, общность, социальные сети, социальный капитал.

Критика понятия сообщества, предлагаемая теоретиками социального обмена и рационального выбора, по сути дела является критикой коммунальных отношений в целом. Она связана с постепенным исчезновением долгосрочных взаимодействий и фокусированием на краткосрочных взаимодействиях-ритуалах, связанных в структуры социальных сетей. В частности, исследуя социальные сети, ученые показали, что сообщество как более устойчивая долгосрочная структура все более и более включается в структуру социальных сетей, эмоциональный климат которых может напоминать климат сообществ, но чей главный социологический интерес находится в практической, материальной выгоде, присуждаемой участникам [6; 8], а вовсе не в эмоциональных и воображаемых обязательствах и механизмах социальной поддержки и социального регулирования, характерных для сообществ. Социальные сети предстают как краткосрочные структурированные социальные связи (не отношения), включение в которые, обусловлено не эмоциями, а рациональной выгодой.

Еще одним пунктом критики понятия сообщества является увеличивающаяся инструментальность и рациональность как основная мотивация общественных отношений. В частности, такое влиятельное понятие, как социальный капитал, также подчеркивает смешивание социальных отношений и инструментальной выгоды, хотя оно и ближе к понятию сообщества, поскольку фокусируется на побуждениях лежащих в основе общественных отношений, а не просто на существовании и структуре связей [4].

Появление и концептуализация новых форм взаимодействия в какой-то степени снимает актуальность дискурса о различных типах сообществ, с его проблемами типологизации и

заменяет его дискурсом о сообществе (независимо от его типа) как о специфической форме человеческого взаимодействия, которая не только переживает процесс активной трансформации, но и значительно сокращается, будучи вытеснена новыми альтернативными формами взаимодействия. В том числе исчезая в качестве предмета исследования.

Обращение к понятию сообщества позволяет говорить о существовании такой проблемы как доминирование крайне разреженных социальных отношений, своекорыстное поведение, и рационально-легальная власть, все более характерной для современного мира. Важность исследований сообществ для современной социологии заключается не только в том, что они позволяют идентифицировать переменные, которые влияют на социальные отношения и социальное поведение, но также и показать последствия особых форм социальной структуры для жизни людей.

Как ни странно современное общество все еще нуждается в идее сообщества, более того сообщество вновь оказывается нормативным понятием. Это та установка, от которой социальные науки пытались отказаться в период влияния на них идеологии капитализма. Обращение к идеалам сообщества сегодня является компенсацией за капиталистическую неуспешность, обеспечивая условия для создания социальной однородности в ответ на неравенство, создаваемое рынком. Также можно отметить, что современная проблематика сообществ возвращается к теме *Gemeinschaft*, но уже скорее как практическому рецепту управленческого решения ситуации. Создание благоприятной социальной и эмоциональной жизни предполагает сознательное культивирование качеств *Gemeinschaft*: преодоление социальной разнородности и создание единого гомогенного с точки зрения политических и социальных нормативных стандартов сообщества среднего класса, а также преуменьшение роли разделяющих стандартов занятости, дохода, и образования.

Таким образом, значение термина "сообщество" сегодня определяется в большей степени не его релевантностью как инструмента исследования, а тем влиянием, которое он имеет на общественность, будучи одним из образов, противостоящих символам рыночного либерализма.

Библиографические ссылки

1. Добренков В.И., Кравченко А.И. История зарубежной социологии. М.: ИНФРА-М, 2004.
2. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль, 1994. 399 с.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 9-68
4. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. М.: "Ad Marginem", 1996. 287 с.
5. Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб.: Владимир Даль, 2002. 386 с.
6. Granovetter M. Getting a Job: A Study of Contacts and Careers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.
7. Hillery G. Definitions of Community: Areas of Agreement // Rural Sociology, 1955, № 20, pp. 111-123.
8. Marsden P., Lin N. Social Structure and Network Analysis. Beverley Hills, CA: Sage Publishers, 1982.

Феноменальные люди в социокультурном многообразии

*Исхаков Р.Л., доктор философии,
президент Татарстанского отделения МАЭН, г. Казань*

Аннотация. Современным вызовам традиционной экологии человека, когда элементами антропоэкосистемы оказываются необычные антропосистемы (феноменальные люди) и/или необычные экосреды (нетрадиционная социальная среда, геоаномальные зоны, уфологическая среда и др.), предлагается использование методов нетрадиционной экологии человека. В этом случае возникает необходимость решать также множество необычных ситуационных задач по социально-культурной экологии человека.

Ключевые слова: нетрадиционная экология человека, феноменальные люди.

Куда эволюционирует человек: он качественно развивается или безнадежно деградирует? Однозначного ответа нет. В конце XX века вышла книга американского психолога А. Маслоу о будущем человеке, в нем автор видит полную человечность, связанную с активностью «человеческих способностей и возможностей», которые необходимо развивать с детского возраста. При этом предлагается учитывать права ребенка: «в процессе правильного воспитательного процесса должна лежать забота о росте и развитии ребенка, а не о том, чтобы ограничить и подчинить его ради удобства взрослых» [1, с.391].

Американские журналисты Л. Кэрролл и Дж. Тоубер в 1999 году выпустили первую книгу «Дети Индиго: Новые дети пришли» (вышла на русском в 2003 г.), в ней авторы заявили о приходе на Землю «нового человека» в лице необычных детей [2]. Рекомендованная для прочтения родителям, учителям, психологам, врачам, эта книга (точнее сказать, сборник статей трех десятков авторов) вызвала неоднозначную реакцию. Отечественные родители, педагоги, ученые и философы по-разному трактовали зарубежную парадигму.

По утверждению Л.А. Рудкевича, на современном этапе жизни меняется не только физиология, но и психика человека. Идет астенизация человеческого вида; наблюдается ретардация – замедление скорости биологического развития; увеличивается в популяции пропорции лиц с доминирующим правым полушарием и амбидекстров – людей, у которых доминирование одного из полушарий переднего мозга выражено нечетко; происходит грацилизация – утончение скелета и ослабление опорно-двигательного аппарата, уменьшение силы мышц; распространяется андрогиния – частичное сглаживание половых различий; у ретардированных детей существенно выше интеллект, они становятся принципиально обучаемыми уже с пяти и даже с четырех с половиной лет, а к шести с половиной годам уже способны пройти школьную программу для первого класса; у левшей и амбидекстров врожденный интеллект выше, чем у правшей; в обучении следует учитывать, что правши мыслят символами, а левши – образами; в каждом последующем поколении интеллект детей возрастает на один балл каждые пять лет [3].

Большой научный и философский интерес представляют вопросы экологического существования людей с феноменальными способностями в современных эволюционных сдвигах человечества. В комплексе способностей можно различать ведущие и вспомогательные, общие и специальные, профессиональные и уникальные способности. В структуре конкретных способностей личности некоторые занимают ведущее положение, а некоторые – вспомогательные. Отдельную группу в комплексе способностей представляют экстрасенсорные (нестандартные, паранормальные) способности, которые слабо изучены наукой, а потому представляют трудности в их объяснении.

Что из себя представляют феноменальные люди? Это люди, обладающие необычными (уникальными и/или экстрасенсорными и/или нестандартными) способностями, талантами: например, имеющие великолепную память, умеющие в уме оперировать многозначными числами, демонстрирующие возможности «кожного зрения» и умеющие видеть внутренние органы человека и многое другое. Такие люди были и есть в каждой стране, в том числе в нашем отечестве.

Вспомним, что гражданами нашей страны были известные феноменальные личности: Вольф Мессинг (1899-1974) предсказывал события и показывал свои телепатические возможности; Порфирий Иванов (1898-1983) пропагандировал здоровый образ жизни и демонстрировал способность организма выдерживать сильные морозы; Роза Кулешова (1940-1978) умела видеть пальцами с закрытыми глазами; Нинель Кулагина (1926-1990) владела телекинезом; Владимир Сафонов (1916-2004) диагностировал организмы на расстоянии; Евгения Давиташвили (1949-2015) лечила пациентов своими руками и др. В Болгарии жила знаменитая прорицательница Ванга (1911-1996), в Америке – ясновидящий Эдгар Кейси (1877-1945). Их изучали, о них много писали и говорили в XX веке. Сегодня мы слышим о молодых феноменальных личностях: Светлане Кулешовой, Наташе Дёмкиной, Володе Бронникове и др.

Поиском феноменальных людей (со способностями сверхчувственного восприятия), их классификацией занималась в 1960-х годах американский врач нейротерапевт Ш. Карагулла [4]. Описанию и классификации феноменальных детей посвящена наша работа [5].

Изучали феномен «кожного зрения» и обучали детей и молодежь этой необычной способности ученые и педагоги в 1960-х – 70-х годах в ряде городов нашей страны (Москве, Свердловске, Киеве, Ереване, Одессе, Магнитогорске и др.).

Можно говорить о становлении экстрасенсорного сознания, чему способствуют: искусство (сказочные, мифические, фантастические образы и персонажи); СМИ (телевидение, радио, газеты, журналы), распространяющие сведения о сверхспособностях людей; выпуск учебно-методической литературы по экстрасенсорике; образование специализированных парапсихологических клубов и т.д. Мода на экстрасенсов в нашей стране появилась с начала 1990-х годов, что содействует появлению большого количества целителей, колдунов, магов и др.

В нашей стране образовано несколько общественных научно-исследовательских организаций, где занимаются изучением и развитием способности сверхчувственного восприятия (СЧВ, экстрасенсорных способностей). Например, известны: «Международная академия альтернативных наук», «Международная академия информатизации», «Международная академия энергоинформационных наук», «Международная академия развития человека» и др.

Практическое использование экстрасенсов в различных сферах деятельности (предсказания в экономике, армии, политике) стало реальностью. Активное обсуждение вопросов экстрасенсорного саморазвития ведется между пользователями в интернетовской среде. В общеобразовательных школах Казани начали проводить ознакомительные занятия по спецкурсу «Развитие человека и его способности» [6, с.294-297]. Наряду с позитивной стороной знания об экстрасенсорных способностях особую социальную озабоченность составляют преступления лиц, маскирующихся под добрых, порядочных и высококлассных специалистов. На российском телеканале «ТНТ» с 2007 года демонстрируется популярное телешоу «Битва экстрасенсов», подобные программы показывают в США, Израиле, Болгарии, Азербайджане, Австралии и других странах. На другом российском федеральном телеканале ТВ-3, специализирующемся на сериалах, художественных и документальных фильмах мистического характера, стали известными телепрограммы «Х-Версии» с участием колдунов и экстрасенсов. Вероятно, в спецслужбах на государственном уровне в разных странах и в России тоже есть экстрасенсы, которые помогают в решении государственных задач.

Особо следует отметить положительное значение интеллектуальных телепередач, способствующих воспитанию и просвещению детей, молодежи и взрослых в России:

1. Для взрослых: телевизионная игра «Что? Где? Когда?» (начата с 1975 года В. Ворошиловым), телевизионная игра-викторина «Своя игра» (начата с 1994 года, ведущий П. Кулешов), телеигра «Поле чудес» (начата с 1990 года, ведущий Л. Якубович).

2. Для молодежи:

а) студентов: телевизионные юмористические игры «Клуб веселых и находчивых» (начата с 1961 года, ведущий А. Масляков);

б) школьников средних и старших классов: телевизионная гуманитарная олимпиада школьников «Умницы и умники» (начата с 1992 года, ведущий Ю. Вяземский); телевизионная игра эрудитов «самый умный» (начата в 2003 – закрыта в 2013 году, ведущая Т. Канделаки);

в) детей дошкольного возраста и младших классов: телевизионное шоу талантливых детей от 3 до 12 лет «Лучше всех» (ведущий М. Галкин);

3. Для детей дошкольного и младшего школьного возраста познавательного-просветительская телепередача: «Спокойной ночи, малыши» (выходит с 1964 года).

4. Интеллектуальная телеигра «Устами младенца» (выходит с 1992 года).

Экология человека (или антропоэкология) как междисциплинарное научное направление в традиционном своем понимании рассматривает в качестве основного предмета изучения антропоэкологическую систему, которая в общем виде представляет собой центральный объект, состоящий в единстве и взаимодействии с экосредой [7]. Ранее нами в работе [8] предложена мысль о распространении экологического подхода на постановку и решение необычных, нетрадиционных, задач экологии человека.

Обращение к нетрадиционному пониманию экологии человека возникает в тех случаях, когда хотя бы одного из трех составляющих элементов антропоэкологической системы (антропоэкологическая система, экосреда, взаимодействие между ними) определенно можно характеризовать как необычный,

качественно отличающийся от привычного, обычного. В такой ситуации решение научной экологической проблемы в рамках установившейся традиционной научной парадигмы оказывается невозможным. Например, антропосистема считается необычной, если в ней один человек или группа людей относятся к феноменальным. Или другой случай, когда в экосреду входит геоаномальная зона [9], уфологическая среда [8], то снова обращаемся к нетрадиционной экологии человека. Необычным может оказаться и взаимодействие между человеком и экосредой: «виртуальным», «психическим», «духовным», «постмодернистским» [10] и т.д.

Далее упорядочим разнообразие обычных и необычных экологических ситуаций, считая, что каждый из трех элементов антропоэкосистемы может быть либо традиционным (обычным), либо нетрадиционным (необычным). Для этого сначала обозначим:

Ао – обычная антропосистема, Ан – необычная антропосистема,

Эо – обычная экосфера, Эн – необычная экосфера,

Во – обычное взаимодействие, Вн – необычное взаимодействие.

Тогда экологические ситуации в зависимости от сочетаний обычных и необычных элементов антропоэкосистемы можно записать в следующем виде:

1. Ао – Во – Эо (полностью соответствует традиционной антропо-экосистеме).

2. Ао – Во – Эн (необычная экологическая ситуация связана с наличием необычной экосреды: геоаномальных зон, уфологической среды и т.п.).

3. Ан – Во – Эо (необычная экологическая ситуация возникает из-за необычной антропосистемы: феноменальный человек, одаренные дети и т.д.).

4. Ан – Во – Эн (не изучено).

5. Ао – Вн – Эо (необычная экологическая ситуация может быть благодаря необычному взаимодействию: при информационном взрыве, информационной войне, революционных событиях и др.).

6. Ао – Вн – Эн (такая экологическая ситуация может быть в пространстве космического корабля, специальных экспериментальных помещениях и т.п.).

7. Ан – Вн – Эо (не изучено).

8. Ан – Вн – Эн (соответствует абсолютно необычной экологической ситуации, что сегодня может показаться фантастической реальностью).

Библиографические ссылки

1. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / Пер. с англ. – М.: Смысл, 1999. – 425 с.
2. Кэрролл Л., Тоубер Дж. Дети «Индиго»: Новые дети пришли. – К.: «София»; М.: ИД «София», 2003. – 288 с.
3. Рудкевич Л.А. Эпохальные изменения человека на современном этапе и педагогические инновации // Вестник практической психологии образования. № 4 (5), октябрь-декабрь 2005. – С.28-38.
4. Карагулла Ш. Прорыв к творчеству: Ваше сверхчувственное восприятие. – Мн.: Сантана, 1992. – 240 с.
5. Исхаков Р.Л. Феноменальные дети – кто они? (2-е изд., доп.) – Казань: Отечество, 2009. – 108 с.
6. Харисов Ф.Ф., Исхаков Р.Л. Феноменальные дети и здоровье-сберегающие технологии обучения в средней школе // Феномены природы и экология человека: Сборник научных трудов и материалов Пятого Международного Симпозиума (Казань, 26 –28 мая 2008 г.) в 3-х т. Т.1. – Казань: Хэтер, 2008. – 344с. – С. 294-297.
7. Прохоров Б.Б. Экология человека. Терминологический словарь / Б.Б. Прохоров. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – 476 с.
8. Исхаков Р.Л. Экология человека: традиционное и нетрадиционное понимание // Вестник КГТУ им. А.Н. Туполева. 2013. № 2, вып. 2. – С.305-310.
9. Мовчан В.Н. Обитание человека на территориях природных геоаномальных зон / Мовчан В.Н. Экология человека: Учеб пособие. – 2-е изд. – СПб.: Изд-во С.-Петербурга. Ун-та, 2006. – 292 с.
10. Гарифуллин Р.Р. Основы постмодернистской психологии. – Казань: ИПК «Бриг», 2015. – 196 с.

Город как многомерная социальная реальность (философское измерение в контексте системно-семиотического подхода)

*Касаткина С.С., канд. филос. наук,
доцент, кафедра истории и философии ЧГУ, г. Чебоксары*

Публикация подготовлена при финансовой поддержке Отделения по гуманитарным и общественным наукам РФФИ, проект №15-33-01341

Аннотация. В работе представлен системно-семиотический подход к изучению города. Город состоит из совокупности концепта, структуры и субстрата, каждый из которых формирует системообразующую часть урбосферы. Концепт выражается в ключевых свойствах, определяющих город; структура - в особенностях отношений субъектов города; субстрат – в элементах, связанных с инфраструктурой городской среды. Все компоненты объединены в систему. Автор предлагает оригинальное философское исследование города как многомерного системно-смыслового универсума урбанистического пространства.

Ключевые слова. Город, концепт города, структура города, субстрат города, система города.

Вопросы изучения города стали традиционной сферой для многих социально-гуманитарных исследований. Тем не менее, философия, связанная с урбанистической тематикой, актуальна и востребована. Город, являясь жизненным пространством для большинства населения, представляет собой феномен различных компонентов, которые обосновываются рядом подходов. К примеру, город, как результат исследовательского опыта урбанизма, рассматривается в русле феноменологического, культурологического, аксиологического, социально-исторического, социально-экономического, социально-политического, социологического, научно-технического, антропологического методов. Многомерность города, как предметно-объектной сферы науки, обусловлена комплексом концепций не только социально-философского характера, но и познанием истории, архитектурно-градостроительных исследований, сутью информационного, экологического, географического, социологического, социально-коммуникативного, психологического знания.

Специфику конкретной работы составляет системно-семиотический подход к анализу города [2]. Согласно теории А. И. Уёмова, объект исследования можно представить как систему, состоящую из концепта, структуры и субстрата. Город – многомерная система, где концепт обусловлен смыслами городского пространства; структура является совокупностью социальных институтов, порожденных городом и отношениями городских субъектов; субстрат характеризуется различными элементами городской среды, благодаря которым развиваются личность и общество, происходят различные процессы городских трансформаций.

Концепт города состоит из совокупности системных параметров открытости, автономности, когерентности (целостности), структурированности, стабильности, динамичности, мобильности, диалогичности, темпоральности, национальной определенности, величины, провинциальности или столичности, комфортности, гуманности, функциональности, перспективности развития, креативности и медиативности городского пространства. В зависимости от степени соотношения города с указанным параметром (набором параметров) города различаются типологически. Например, диалогичность города позволяет дифференцировать города с широкими социальными коммуникациями (глобальный город, мегаполис) и города с менее выраженными социальными коммуникациями. Параметр темпоральности служит критерием определения старинных городов и новых городов. По величине города различаются на малые, средние, крупные, крупнейшие, агломерации, города-спутники. Согласно параметрам провинциальности и столичности, существуют провинциальные города и столицы, а так же города с элементами столичности по функциональным признакам. По параметру комфортности выделяются комфортные города и некомфортные города. Функциональность городов традиционно регламентирует их экономико-географические признаки, благодаря чему различны города – транспортные узлы (портовые, магистральные, станции); города – индустриальные центры какой-либо отрасли

промышленности, моногорода; города – аграрные комплексы; города с развитой сферой услуг (города-курорты, города – туристические центры и т. д.). Кроме экономического критерия города различны по концептам социокультурного значения. Например, существуют города с различной культурной спецификой (города-религиозные центры, города-музеи, города-фестивали, наукограды, академгородки и т.д.). В ходе современных преобразований общества меняются статусы городов, их типологическая характеристика динамична. Многие города становятся глобальными, другие – борются за свою локальность. Некоторые моногорода отходят от своих градообразующих моноцентрических основ, провинциальные города формируют специфические черты столичности.

Структурный уровень города как системы в социально-философской рефлексии раскрывается посредством взаимосвязи «общество-город» и отношения «человек-город». С древнейших времен город порождает различные функции, связанные с социальным бытием городского пространства (гуманистическую, интегрирующую, образовательную, регулирующую, хозяйственную, административную и т.д.). В зависимости от них городские пространства развивают те или иные социальные институты. Городское общество, городская власть, городское право, городская культура, городские принципы общежития – древние формы организации общественной жизни, на которых основывается городское социальное пространство. Институционализация городской жизни – социально-исторический процесс. Согласно теории Т. Парсонса, можно различать четыре категории социальных институтов: реляционные, регулятивные, культурные и институты структурной интеграции [1]. Данные подходы социального регламентирования применимы к современным городским процессам. В наши дни город является комплексом таких социальных институтов, как городская экономика (городской бюджет, городские потребности), городская семья, городские сообщества (городской социум, ТОСы, городские активисты, креативные личности города), городская медиасреда, духовность современного города и др. Тем не менее, многообразие социальных институтов города состоит из тех, которые формируют социальные черты городского пространства и тех, которые связаны с антропологическими особенностями городского бытия. Так, город является индикатором развития общества, фокусом духовных вызовов современной цивилизации, пространством, в котором отражаются жизненные процессы конкретной территории. Городской образ жизни – особенная форма социального бытия, для которой характерны специфические формы труда и отдыха в условиях города, ослабленный социальный контроль, особые экологические условия, многообразие социальных коммуникаций. Жизнь в городе порождает социальные смыслы отношений субъектов внутри города. Город воспринимается как город – дом, город – деловое пространство, город – рынок и т.д. Город – основа моделей человеческого развития, выраженных в устойчивых дефинициях: «человек городской» (житель города), «потребитель городского пространства», «человек трудящийся», «человек отдыхающий», «обыватель города». В связи с этим, с одной стороны, город – среда личного пространства человека; механизм интеграционных процессов по внедрению его в социокультурное пространство мира; город – сфера духовной самореализации личности и траектория его индивидуальности. С другой стороны, индивид формирует антропогенный ландшафт города. Исследование жизненной среды в форме внимания к проявлениям микроурбанизма стало востребованным знанием в современной науке.

Субстратный уровень города состоит из элементов городского пространства. Их многообразие велико. Элементы личного пространства человека в городской среде определяются особенностями восприятия города посредством отношения к дому, квартире, двору, улице, кварталу, району, другим частям городской среды. Они же составляют суть компонентов идентификации человека в городе. Элементы публичного пространства города различны, состоят из городских СМИ, городской рекламы, афиш, городских рекреационных зон (скверы, парки, стадионы, детские площадки), городских общественных зон (транспортные узлы, деловые центры, площади, улицы и пр.), городских утилитарных пространств (помойки, гаражи, склады); городских сакральных (храмы, мемориалы) и экономических (городские рынки, магазины, торгово-развлекательные центры, учреждения сферы услуг) территорий; транспорта города; образовательной среды города и т.д. Все элементы городской среды (субстрат системы города) сочетаются с совокупностью ее системных параметров (концепт

города), определяют основу городских социальных отношений (структура города). Наличие тех или иных атрибутов города составляет представление о многомерности жизни человека и общества среди них. Таким образом, город – системно-смысловой универсум, состоящий из концепта, структуры и субстрата, выражающих интегрированность принципов жизни человека и общества в условиях урбанистического пространства.

Библиографические ссылки

1. Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический проект, 2002. – 832 с.
2. Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем. – М.: «Мысль», 1978. – 272 с.

Факторы плодотворности дискуссий в условиях социокультурного многообразия

*Кудашов В.И., д-р филос. наук,
профессор, кафедра философии СФУ*

Аннотация. Современные проблемы формирования социальных ценностей становятся эпистемологическими задачами управления интеллектуальными коммуникациями. Одной из форм отношения к знанию, которая может оказаться весьма плодотворной для современного публичного диалога с участием представителей разных социокультурных общностей, является установка интеллектуального смирения, как глубокого признания того, что мы не можем знать абсолютно всего, а то, что знаем, не должны использовать в своих корыстных интересах. Это может стать важным способом мышления, который способствует разрушению иллюзий универсальных толкований и агрессивности в процессе дискуссий.

Ключевые слова: диалог, когнитивные закономерности, интеллектуальное смирение.

Современная публичная сфера как развивающаяся сеть различных открытых институтов и социальных практик активно влияет на формирование массового сознания в условиях социокультурного многообразия. Однако часто приходится наблюдать, как в самых разных дискуссиях оппоненты, сталкиваясь с трудными вопросами, пытаются игнорировать их, как будто бы не замечая, или отклонить инакомыслие, представив его как малозначущую маргинальную точку зрения.

Это проявляется и в проблемах политического несогласия, когда подчеркиваются различные интеллектуальные недостатки противников, и в явных неудачах возобновляемых попыток религиозного диалога, где ортодоксальные догмы и конфессиональное высокомерие становятся препятствием к пониманию. Даже ученые, претендующие на объективность высказываемых мнений, часто обнаруживают потребность упорно защищать «свои» идеи, иногда закрывая глаза на весомые аргументы против своих позиций и не проявляя милосердия к взглядам оппонентов.

Видимо, аксиологические проблемы формирования социальных ценностей становятся эпистемологическими задачами управления интеллектуальными коммуникациями. Часть политической элиты и общества уже осознала, что власть не может быть единственным источником информации и ее интерпретации в современном многомерном социуме, что неуклонно и динамично формируется диалоговая информационная культура, которая сменяет монологичную форму организации информационного пространства.

С распространением Интернета массы действительно «обрели голос», но для того, чтобы эти голоса не сбивались в кричащую какофонию, необходимы особые условия и установки реального, а не декларативного диалога. В сетевых дискуссиях все чаще и упорнее постулируется необходимость создания универсального сетевого этикета, регулирующего организацию обсуждений, снижающего их анонимную агрессивность и способствующего продуктивности онлайн-диалога.

Существует множество правил, регламентирующих проведение дискуссий, направленных на конструктивный результат. Эти правила опираются, в основном, на здравый смысл и опыт успешных и неудачных диспутов. Однако большинство предписаний участникам

публичных диалогов не соблюдаются, в чем можно увидеть не только их злой умысел, глупость или недобросовестность, а определенные когнитивные закономерности, связанные с природой человеческого интеллекта.

Современные исследования когнитивных эволюционистов показали, что наибольшее преимущество людей перед другими видами живых существ – способность к кооперативному взаимодействию. Однако кооперативную организацию трудно установить и почти также трудно удержать. Наш разум, скорее всего и вопреки мнению некоторых спекулятивных философов, служит в большей степени не для решения абстрактных логических вопросов, а для проблем, связанных с проживанием в совместных группах, он эволюционно адаптирован к определенной социальной нише. Поэтому привычки ума, которые кажутся странными или глупыми с интеллектуальной точки зрения, оказываются весьма полезными, если смотреть с социальной, «интеракционистской» точки зрения. Именно человеческая коммуникабельность определяет успешное функционирование человеческого интеллекта, а также и его ошибки.

Например, широко известная «предвзятость подтверждения», тенденция выделять именно ту информацию, которая поддерживает наши убеждения и отвергать информацию, которая им противоречит. Люди считают, что они знают намного больше, чем это есть на самом деле, поскольку живут среди людей и пользуются продуктами их деятельности, то есть всей культуры. Поэтому нет четкой границы между идеями и знаниями одного человека и другими членами социальной группы, что иногда трактуется как наличие особого, «третьего» мира объективных концептов и представлений.

Не стоит недооценивать также своей явной или неявной, но неустранимой предвзятости, ведь все мы живем с определенными предпочтениями, формирующихся в узком лоне собственных семей, и ограничивающих от всего непонятного нам человечества, всех людей, которые думают, живут и действуют по-иному. Поэтому крайне важно постоянно отслеживать собственные предвзятые представления и видеть свои границы восприятия, «слепые пятна» интеллектуального видения.

Например, вполне возможно обнаружить свои бессознательные ассоциации, которые делает наш мозг, используя доступные разработки многочисленных ассоциативных тестов. Таким образом, любой желающий может узнать о своих скрытых предубеждениях по таким темам, как религия, политика, образование, национальность или гендерная ориентация. Цель не состоит в том, чтобы испытать чувство вины, а осознать возможные последствия влияния своих предубеждений в различных ситуациях повседневной жизни, особенно в коммуникативных ситуациях обсуждения общих проблем и разработки совместных решений.

Насколько ближе можно продвинуться в решении проблемы взаимопонимания, если организаторы и участники социокультурного диалога будут стремиться признавать свои собственные когнитивные ограничения во имя создания общего пути поиска истины? Возможно ли это, если предложить и нормировать включение в социокультурный диалог с неременной установкой на понимание мнений, сильных сторон и вкладов других людей, и с одновременной готовностью признать свои ограничения и сильные стороны, с открытостью сознания и стремлением учиться у других?

Для продвижения на путях поиска успешного решения проблемы эффективного коммуникативного взаимодействия в современном многомерном социуме можно попытаться использовать выработанные культурой формы и методы, которые могли бы привести к более гармоничному совмещению правил рациональной интересубъективности публичного дискурса и субъективности личных предубеждений, коренящихся в социокультурных, то есть религиозных, национальных, образовательных особенностях.

Одной из таких культурно-исторических форм отношения к знанию, которая может оказаться весьма плодотворной и для современного публичного диалога с участием представителей разных социокультурных общностей является, по моему мнению, психологически оправданная установка интеллектуального смирения, как глубокого признания того, что мы не знаем и не можем знать абсолютно всего, а то, что знаем, не должны использовать в своих корыстных интересах. Вместо этого нужно признать, что мы можем

заблуждаться в своей слепой вере в то, как много мы понимаем, и искать источники мудрости, которой нам всегда, а особенно сегодня, не хватает. Смирение, конечно же, является не единственным и универсальным фактором, способствующим плодотворности коммуникаций, но именно в нем можно увидеть сплетение всех необходимых для конструктивного диалога характеристик.

История философии вряд ли сильно поможет в единственно верном понимании того, что же такое смирение. Фома Аквинский рассматривает его как тормоз неумеренного честолюбия, а Дэвид Юм пишет о нем как о чувстве стыда. Независимо от школ и направлений, для многих философов очевидно: смирение определяет границы личной и общественной жизни. В современной литературе смирение иногда приравнивается к низкой самооценке, хотя на самом деле более точная, а не низкая самооценка. Интеллектуальное смирение не означает уголивости, своего рода низкопоклонства, оно не сводится к полному игнорированию своего социального статуса, раскаянию за свои реальные или мнимые недостатки.

Важно подчеркнуть отсутствие чрезмерно страстной заботы о своем социальном статусе, вспомнив легендарных для человеческой культуры личностей Иисуса и Сократа. Для Иисуса смирение состоит не в заботе о своем божественном статусе, а в чем-то большем, чем он сам, олицетворяющий бесконечную любовь творца к грешному человечеству. Сократовское смирение также проявляется в его игнорировании социального одобрения и в страстной заботе о правде и собственной добродетели перед лицом вечности.

Р. Декарт, разрабатывая научный метод, предлагает «точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и, без излишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания, способствуют тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно» [1, С. 30]. Хотя на первый взгляд, Декарт не связывает в явном виде свой метод со смирением, однако, по сути этот метод подразумевает именно сознательное подчинение человека «точным и простым правилам», что входит в определение смирения. Также стоит отметить, что, говоря об отказе от нравственной и интеллектуальной свободы, Декарт вводит в оборот термин «порочное смирение», который описывает слабости человека, отказ от самостоятельности и, как следствие, подчинение другим людям.

Этимология русского слова «смирение» указывает на сознательное соотнесение себя с мерой, от старославянского «смерити» – умерить, умягчить, подавить [2, С. 688-689]. При этом, сближаясь в народной этимологии со словом «мир», термин «смирение» отражает всю широту внешних по отношению к человеку объектов и обстоятельств: это и мир природы с его законами, и мир людей с его нормами и ценностями. Важно отметить, что слово «мир» в русском языке имеет еще и значения «согласия, отсутствия вражды, ссоры, войны» [3, С. 358.], что позволяет подчеркнуть именно свободу выбора смирения, в отличие от подчинения, которое может быть механическим и несвободным.

Такая сеть смыслов понятия «смирение» является существенным доводом в пользу выбора именно этой интеллектуальной добродетели, широкий объем которой включает разные проявления когнитивных качеств: скромность, открытость, любознательность, умеренность, честность, то есть всего того, с помощью чего человек приводит себя к мере сознательного подчинения обстоятельствам и ценностям окружающего мира.

Смирение как добродетель направлена против таких пороков, как высокомерие, тщеславие, самомнение, эгоизм, снобизм, самодовольство, которые проявляются в христианском грехе гордыни, понимаемом как «неправильная гордость». Интеллектуальное смирение проявляется в осознании возможности своей интеллектуальной ошибочности, которое приводит к открытости и пересмотру своих позиций, отсутствию самоуверенности в своих знаниях, уважению к точкам зрения других людей, а также отсутствию боязни интеллектуального разногласия.

Устойчивого концептуального понимания интеллектуального смирения пока не сложилось. Например, исследования в области массовых представлений об интеллектуальной скромности показывают такие компоненты, как открытость, отсутствие страха признать и

исправить ошибку, выслушать все стороны обсуждения [4, Р.28.]. Эти аксиологически нагруженные эпистемические добродетели не только актуальны в практике идейных споров, но имеют важное теоретическое значение в различных проектах философии [5], психологии [6, Р. 389] и даже психотерапии [7, Р. 38.].

Принимая установку на смирение, нельзя с абсолютной уверенностью утверждать, что мы уже знаем все ответы на вопросы о характере и ценности смирения. Потребуется некоторые усилия, чтобы определить контексты формирования интеллектуального смирения с моральной и научной точек зрения. Для определения этих контекстов важно также выяснить, как интеллектуальное смирение связано с другими интеллектуальными достоинствами, как, например, интеллектуальная смелость, объективность, интеллектуальная честность, справедливость, милосердие, самостоятельность, настойчивость и практическая мудрость. Хотя все эти добродетели имеют самое непосредственное отношение к смирению и могут даже быть представленными как некая взаимозависимая система интеллектуально позитивных характеристик, понимание любой из них зависит от понимания их отношений с другими добродетелями.

Предписание смирения, особенно в интеллектуальной сфере, только начинает систематически исследоваться. Тем не менее, уже можно, опираясь на ограниченные эмпирические данные и некоторые тенденции в умозрительной аргументации, отметить в отношении смирения некоторые утверждения.

На мой взгляд, интеллектуальное смирение не просто противостоит гордыне, но является добродетелью, занимающей срединное положение между крайностями высокомерия, интеллектуальной заносчивости с одной стороны, и самоуничижения, неуверенности в себе, с другой. Интеллектуально смиренный человек не слишком переоценивает свои убеждения, но при этом и не недооценивает их. Вместо этого, он считает свои убеждения соответствующими их познавательному статусу, а также собственным интеллектуальным способностям. Интеллектуально скромные люди не подавляют или скрывают свою уязвимость, они видят свои слабые стороны в качестве источников личного развития, а также используют аргументы в качестве возможности уточнить свои взгляды.

Люди, которые скромны по своей природе, обычно более открыты и быстрее разрешают споры, так как они признают, что их собственное мнение не может быть истиной в последней инстанции. Поэтому они рассматривают личностный рост и своё развитие как цель саму по себе, а не как средство продвижения вверх по социальной лестнице. Современные философы определяют интеллектуальное смирение как «стремление к овладению своими интеллектуальными ограничениями» [8, Р.12]. Наиболее отличительной чертой этих ограничений является необходимость быть внимательным к своему стилю мышления и умение управлять своим интеллектуальным потенциалом, а также чувство собственного достоинства.

Интернет и цифровые медиа создали впечатление безграничного и легкодоступного знания, усилив иллюзию мудрости, но мы пропускаем мимо много информации, если ориентируемся только на себя и на свое место в мире. Если всякий раз, когда появляется явная или мнимая угроза нашему социально-эпистемологическому статусу, мы будем затрачивать основные усилия на доказательство собственной правоты, то вполне возможен риск потери нового канала познания и себя как любопытного вопрошателя, бескорыстного искателя истины.

Смирение в познании, выражающееся в признании собственного незнания и ограниченности возможности познания, профессиональной самодисциплине и поиске истины, тесно связано с научным скепсисом и критическим отношением как к признанным научным открытиям, так и к собственным прозрениям. Интеллектуальное смирение характеризуется приоритетом самого знания и стремления к истине, которые позволяют отвлечься от переживаний по поводу собственной социальной значимости, статуса и снизить на время чувство личной важности.

Знание приходит через различные каналы, которые могут быть заблокированы неустанной заботой о собственном социальном положении и статусном состоянии, поэтому

преуспеет в поиске знания тот, кто держит эти каналы открытыми. Этот процесс требует, чтобы мы были в состоянии слушать и слышать, что говорят другие, без затрачивания особых усилий на утверждение своих представлений с целью выказывания собственного превосходства. А это, в свою очередь, требует открытости для принятия возможности того, что наши личные мнения являются в некотором роде заблуждениями.

Многие ученые, особенно сделавшие важные открытия на раннем этапе своей карьеры, оказываются в ловушке своего увеличившегося от быстрой славы эго и становятся неспособны принять новые крупные открытия, а интеллектуально скромные ученые получают больше плодов от знаний и интуиции, чем те, у кого отсутствует эта добродетель. Прорывные открытия в некоторых областях науки, сделанные учеными в довольно молодом возрасте, могут составить своим создателям не только мировое признание, но и существенные препятствия в дальнейшем поиске истины, не отягченном бременем славы. И только смиренная любовь к истине может удалить это препятствие, позволяя продолжать неустанные поиски, невзирая на проблемы социального признания.

При всей социальной значимости, научное познание требует необходимой степени смирения в виде самодисциплины, упорядочивания и организации своей деятельности, постоянного скрупулезного труда. Несмотря на то, что в науке есть место внезапному озарению, творческому открытию, для их достижения необходим длительный этап кропотливой работы. Смирение в научном познании необходимо не только для организации ученым своей работы, но и для служения поиску истины, которая одна может быть подлинной целью научного познания. Поиск истины предполагает смирение, поскольку любое знание может и должно восприниматься как неполное и потому открытое для обсуждений, критики и пересмотра.

Известен пример интеллектуального смирения, который демонстрировал своим студентам Джордж Эдвард Мур. В серии своих лекций по концепции истины он иногда критически упоминал уже сказанное им самим в предыдущей лекции, относясь к этому как сказанному неким философом, чьи ошибки требуют коррекции. Также он иногда объявлял, что собирается перейти к другой стадии в своей аргументации, потому что не знал раньше, как осуществить этот переход наиболее логическим образом. При этом Мур казался несколько не озабоченным своим статусом известного в Кембридже профессора, поскольку был более глубоко обеспокоен выяснением путей поиска истины. Его любовь к знанию преодолела заботу о статусе, и это интеллектуальное смирение сделало его одним из крупнейших философов прошлого века.

Интеллектуально смиренный человек будет должным образом признавать эпистемическую зависимость своих знаний от вкладов других людей, выказывая им элементарную благодарность. Это, в свою очередь, будет способствовать совместному поиску истины, и, следовательно, более успешному продвижению к кооперативному решению общих проблем. Таким образом, интеллектуальное смирение понимается как индивидуальная и межличностная установка, связанная непредубежденностью и терпимостью к другим. Поэтому в решении практических проблем важное место занимает задача воспитания уважения к Другому. Существует целый ряд моделей поведения и отношений, которые указывают на уважение: открытость по отношению к другим, готовность прислушиваться к различным мнениям, а также возможность включить максимально возможно больше точек зрения в процессах принятия решений.

Поэтому если все мы, заинтересованные в продуктивности и конструктивности дискуссий, направленных на стабилизацию и упорядочение нашего многомерного социума, будем пытаться быть интеллектуально смиреннее, мы поймем, насколько спорны и неоднозначны наши взгляды и предубеждения. И это может стать важным способом мышления, который способствует разрушению иллюзий универсальных толкований и агрессивности в рациональных отношениях в процессе диалога.

Смирение не приводит к замыканию в себе и неуверенности, поскольку включает такие когнитивные качества, как открытость, любопытство и честность. Культивирование

интеллектуального смирения может способствовать более конструктивному участию представителей разнообразных социокультурных общностей в решении социальных и гуманитарных проблем, уравнивая положения всех участников публичной сферы и снимая их претензии на обладание универсальной истиной. Вполне возможно, что смирение, как интеллектуальное, так и эмоциональное, не только позволит обеспечить иное понимание того, что делает жизнь значимой и полезной, но и практически приведет к улучшению социальной жизни.

Библиографические ссылки

1. Декарт Р. Правила руководства ума // Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М.: Академический проект, 2011.
2. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 томах. Т. 3. М.: Прогресс, 1987.
3. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений. М.: ООО «А ТЕМП», 2006.
4. Spiegel J. Open-mindedness and intellectual humility // Theory and Research in Education 2012, № 10. P. 27-38.
5. Church I., Samuelson P. Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science. Bloomsbury Academic, 2017. 368 p.
6. Samuelson P., Jarvinen M., Paulus T., Church I., Hardy S., Barrett J. Implicit theories of intellectual virtues and vices: A focus on intellectual humility // Journal of Positive Psychology. 2015, 10(5). P. 389-406.
7. Schwab A. Epistemic Humility and Medical Practice // Journal of Medicine and Philosophy 2012. 37. P. 28-48.
8. Whitcomb D., Battaly H., Baehr J., Howard-Snyder D. Intellectual humility: Owning our limitations // Philosophy and Phenomenological Research, 2015, 91(1). P.1-31.

Аномия как вероятность социального хаоса социальной системы

*Лецинская С.Н., канд. социол. наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных
и философских дисциплин СГУ, Саратов*

Аннотация. В структуре социальной системы происходит распад целого на протяжении нескольких этапов, что именуется, как социальный хаос. В социальных процессах возрастает степень непредсказуемости происходящих изменений, повышается роль случайных факторов, существенно понижается ценность человеческой жизни, как чужой, так и своей. Система утрачивает внутреннюю уравновешенность. Цивилизация, борясь с угрозой самораспада, стремится не просто упорядочивать человеческое существование, но и создать удобообитаемую среду, внутри которой человек имел бы все необходимое, чтобы совершенствоваться, приумножать свой культурный, духовный потенциал.

Ключевые слова: социальный хаос, дезорганизация, цивилизация.

Аномия (от греч. а — отрицание, nomos — закон, то есть буквально беззаконие, отрицание норм) является социальной модификацией хаоса и означает такое кризисно-катастрофическое, исторически-переходное состояние общественных и личностных структур, когда одни морально-правовые предписания и нормы уже не действуют на них, а другие, сменяющие их, еще не действуют. Социальные формы, в которых проявляется аномия, - это кризисы, катастрофы, разгул преступности, военные инциденты. Распад целого, будь то отдельное государство или целая цивилизация, может происходить на протяжении нескольких этапов.[1, с.143]

Рисунок №1. Этапы распада социальных структур и целостностей в социальном пространстве:



Как можно увидеть, в первом этапе (этап социального кризиса), шаг за шагом происходит диссоциация (рассеивание) структур и целостностей в социальном пространстве. Система утрачивает внутреннюю уравновешенность. Повсеместно возникают непредвиденные изменения дисфункционального характера, ведущие к тому, что отдельные элементы и целые блоки начинают друг за другом выходить из-под контроля. В социальных процессах возрастает степень непредсказуемости происходящих изменений, повышается роль случайных факторов, широко распространяются антагонизированные умонастроения. Существенно понижается ценность человеческой жизни, как чужой (рост преступности и, в частности, убийств), так и своей (рост количества самоубийств). Не случайно Г.В. Гегель характеризовал переходные эпохи как время самых возвышенных, героических подвигов и самых чудовищных преступлений. Во втором этапе (этап социального взрыва), находится пиковая фаза социального кризиса, когда рассеивание, распад цивилизационных структур начинают происходить гораздо быстрее, чем прежде, и процесс приобретает лавинообразный характер. Изменение внешних условий происходит с такой скоростью, что абсолютное большинство людей не успевают адаптироваться и многие как бы выпадают из привычных социальных ячеек, что неизменно ведет к разрушению поведенческих стереотипов, падению нравов и росту преступности. Дезорганизационные процессы повсеместно переходят в деструктивные, которые оказывают на человеческое поведение не социализирующее, а преимущественно асоциализирующее, биологизирующее воздействие. Дремлющие в глубинах человеческого подсознания агрессивные начала, прежде успешно блокировавшиеся цивилизационными нормативными структурами, теперь, когда последние оказываются полуразрушенными, становятся бесконтрольными и активно заявляют о себе множеством разнообразных эксцессов имморального и противоправного характера. Множество людей оказываются ввергнутыми в экстремальные условия, чреватые для них моральными деформациями, экзистенциальными катастрофами, страданиями и гибелью. В третьем этапе (социальный хаос) исчезает очевидная логика в смене событий. В хаотическом бесновании вздыбившегося мира все начинает сталкиваться со всем. Человеку, пребывающему внутри этого хаоса, кажется, что наступил «последний катаклизм», что разрушается сама субстанция цивилизации, распадаются все ее ценности.

В условиях аномии история, социальное бытие воспринимаются людьми уже не как поступательный, рационально описуемый, имеющий внутреннюю логику процесс, но как нечто дисфункциональное и абсурдное, как насыщенное аритмическими перебоями сползание социума к пропасти исторического апокалипсиса. Судьба государства видится им уже не как существование благоразумного сверхсубъекта, неуклонно восходящего по ступеням прогресса, а сами себя они воспринимают уже не как здравомыслящих существ, призванных достичь состояния всеобщей гармонии; на смену этим классическим социогуманитарным формулам приходят иррациональные образы «бесов» саморазрушения, поселившихся в людях и стремящихся увлечь их в пучину хаоса и гибели. При всем разнообразии причин и источников дезорганизационных и деструктивных процессов, большинство разрушений осуществляется по инициативе и при активном участии конкретных социальных субъектов-индивидов, групп, общностей, находящихся во власти определенных идей и умонастроений, стремящихся провести в жизнь свои убеждения, отстаивать собственные интересы.

Как и любой хаос, аномия продуктивна. Скрытая от непосредственного созерцания логика исторических событий напоминает в подобных случаях логику движений маятника. Когда достигнуто предельное состояние и дальнейшие разрушения становятся невозможны, остается только одна возможность — устремиться в противоположном направлении и начать возводить из руин новую цивилизационную систему со всеми сопутствующими атрибутами — государственностью, правом, экономикой, культурой и т. д. И в пучине аномии уже постепенно намечаются те будущие возможности, которые спустя некоторое время станут линиями становления и развития новых социальных форм. В вихревых потоках социального хаоса, в столкновениях всего со всем успевает выгореть все лишнее и сохраняется все то основное, что необходимо для генезиса новых структур, форм и систем.

В индивидуально-личностном измерении аномия имеет двоякое значение. С одной стороны, аномийное поведение контрадаптивно, то есть направлено против общепринятых стереотипов законопослушного поведения, подчиненного нормам морали и права. С другой стороны, оно адаптивно, позволяя человеку в условиях общественного кризиса и резкого возрастания степени непредсказуемости социальных событий приспособиться к обстоятельствам, приняв тот же стереотип действий, чреватых непредсказуемостью и вседозволенностью.

Первым из европейских ученых, кто начал специально разрабатывать проблему аномии, был французский социолог XIX в. Э. Дюркгейм. Согласно его концепции, аномия как противоположность стабильного социального порядка возникает тогда, когда государство и общество ослабляют свой контроль за поведением индивидов. Это происходит в эпохи промышленных, экономических и социально-политических кризисов. Занятая собственными проблемами, государственная машина на время самоустраняется от решения насущных социокультурных, духовно-нравственных вопросов. В результате у индивидов исчезает чувство общности и дух солидарности, распространяются эгоистические умонастроения, пропадает должное уважение к моральным и правовым нормам, ухудшается состояние нравов, возрастает число самоубийств и преступлений. В условиях аномии существенно расширяются возможности для свободных волеизъявлений, в том числе для выходящих за пределы цивилизованной нормативности.[1, с.120].

В XX в. значительный вклад в разработку концепта аномии внес американский социолог Р. Мертон, исследовавший дисфункциональные состояния общественных систем, возникающие в результате обострения социальных противоречий. В условиях кризиса и дисфункциональности общественной системы возрастает число индивидов, которые для решения своих жизненных задач и достижения имеющихся целей склонны использовать средства, ведущие к успеху кратчайшим путем. Чаще всего это оказываются противоправные средства. Для Р. Мертона несоответствие между целями и средствами их достижения выступает одним из главных оснований состояния аномии. Он выделяет несколько основных типов отношения между целями и средствами в социальной деятельности индивидов и групп:

Рисунок №2. Типы отношения между целями и средствами по Р.Мертону:



Для концепции Р. Мертона характерно внимание к тому обстоятельству, что эффективность целепреследующей деятельности в большинстве случаев обусловлена способностью субъектов к нарушению морально-правовых норм.

Существует универсальный закон возрастания беспорядка (энтропии), означающий, что в природе и обществе постоянно действуют дезорганизующие и деструктивные силы и что любая вещь несет в себе тенденцию к самораспаду и гибели. Но энтропийная тенденция не всевластна, поскольку ей противодействует другая, суть которой в том, что всякая система стремится к самосохранению себя как целостности с внутренне уравновешенной структурой. Принцип динамической сбалансированности внутренних противоположностей, их подвижного равновесия (гомеостаза) столь же универсален, как и закон возрастания энтропии. Оба они позволяют существовать динамическим структурам.

Поскольку в социуме, как и в природе, действуют разрушительные тенденции, человек заинтересован в том, чтобы иметь эффективные средства противодействия им.

На протяжении тысячелетий шел процесс выработки разнообразных социальных форм, призванных помогать людям в их противодействии деструктивным началам бытия, способных систематически повышать уровень упорядоченности общественной жизни.

Порядок возникает там, где между различными вещами или субъектами образуются устойчивые, надежные и продуктивные связи, скрепляющие их в единую, успешно функционирующую целостность. Совокупность этих связей составляет относительно устойчивую структуру, конфигурация которой отмечена печатью функциональной целесообразности. Порядок предполагает соразмерность частей целого, их подчиненность нормативному принципу меры, относительную сбалансированность противоположностей, в каких бы видах они ни выступали. Если в основе естественного порядка лежат объективные законы природы, функционирующие независимо от воли и желаний людей, то социальный порядок, его установление и поддержание требуют активных человеческих усилий. Когда такие усилия оказываются успешными и плодотворными, у социальной системы появляется возможность обрести такое качество, как цивилизованность, и называться цивилизацией.

Цивилизация — это искусственная, многоцелевая социальная система, стремящаяся пребывать в равновесно-динамичном состоянии, способная к саморегуляции и самосовершенствованию, предпринимающая постоянные усилия по блокированию существующих опасностей деструкции и хаоса. Направления ее организационно-регулятивных

усилий разнообразны, поскольку источником опасности для нее могут выступать самые разные силы — от деструктивных процессов в экономических и политико-идеологических сферах до отдельных людей, одержимых разрушительными аффектами и страстями.

Ключевым принципом цивилизации как системы является принцип социального порядка, а главное ее требование к собственным подсистемам и элементам — это требование подчиняться существующим нормам и законам, следовать заданным образцам. Цивилизационной системе необходимо регулярное, ритмично-педантичное воспроизведение наличного порядка для того, чтобы успешно выполнять свою репродуктивную функцию. С этой целью создается ряд социальных институтов, не допускающих беспорядка, поддерживающих социальный порядок, - система государственной власти, правовые институты, политические организации. На это же направлена деятельность традиционных воспитательно-регулятивных средств - обычаев, традиций, моральных норм, а также средств суггестивного (внушающего) психолого-педагогического воздействия старших поколений на младшие. Разрушение, выход из строя этих нормативно-регулятивных средств чреват для общества катастрофическими последствиями. Улисс в драме Шекспира «Троил и Крессида» ужасается, вообразив подобную катастрофу:

О, стоит лишь нарушить сей порядок,

Основу и опору бытия.

Смятение, как страшная болезнь.

Охватит все, и все пойдет вразброд,

Утратит смысл и веру. Как могли бы,

Закон соподчиненья презирая,

Существовать науки и ремесла,

И мирная торговля дальних стран,

И честный труд, и право первородства,

И скипетры, и лавры, и короны.

Забыв почтенье, мы ослабим струны —

И сразу дисгармония возникнет

Давно бы тяжело дышащие волны

Пожрали сушу, если б только сила

Давала право власти; грубый сын

Отца убил бы, не стыдясь нимало;

Понятия вины и правоты —

Извечная забота правосудья —

Исчезли бы и потеряли имя,

И все свелось бы только к грубой силе,

А сила — к прихоти, а прихоть — к волчьей,

Звериной алчности, что пожирает

В союзе с силой все, что есть вокруг,

И пожирает самое себя. [2, с. 65]

Цивилизация, борясь с угрозой катастрофического самораспада, стремится не просто упорядочивать человеческое существование, но создать удобообитаемую среду, внутри которой человек имел бы все необходимое, чтобы совершенствоваться, приумножать свой культурный, духовный потенциал. Цивилизация, как наиболее грандиозная из форм социального порядка, представляет собой продукт многовековых преобразовательно-приспособительных усилий человечества. В итоге этих усилий сложились те более или менее приемлемые формы отношений индивидов друг с другом и средой обитания, которые в целом и составили социальное «тело» цивилизации.

Тот порядок, без которого немислима каждодневная жизнь цивилизованного общества, нельзя считать чем-то несущественным или случайным. В нем реализовалась, воплотилась с огромным трудом найденная усилиями многих поколений мера целесообразности в организации общественного бытия. Здесь каждая социальная форма стремится к своему оптимуму и если даже не достигает его в настоящий исторический момент, то надеется на это в будущем. Цивилизация как упорядоченное целое — это одновременно и система и организация. Системой

ее позволительно называть из-за того, что она имеет внутри себя элементы и подсистемы, связанные между собой по горизонтали, и в ней отчетливо просматриваются разнокачественные уровни, размещающиеся по вертикали. Кроме структурно-статического аспекта, в цивилизации как системе очевиден аспект динамический. Она представляет собой развивающуюся целостность, изменяющуюся в социально-историческом времени, способную обеспечивать жизнедеятельность человека и воспроизводить самое себя. В качестве организации цивилизация выступает как особый социальный организм, существующий для достижения определенных целей. Ее многоцелевым предназначением объясняется то, что она сама состоит из множества крупных и мелких организаций, выполняющих разнообразные функции, стремящихся к их рационализации и оптимизации. Как организация, цивилизация способна к саморегуляции, самонастраиванию, что позволяет ей эффективно действовать на протяжении длительных исторических периодов, время от времени внося радикальные коррективы в свои стратегии. Эта самокоррекция предстает как единство аккомодации (цивилизация заставляет субъектов подлаживаться под ее требования) и ассимиляции (цивилизация сама стремится приспособиться к психофизическим и социокультурным особенностям новых поколений). В итоге цивилизации удается сохранять и поддерживать необходимую для ее успешного развития меру социального порядка.

Библиографические ссылки

1. Бачинин В.А. Философия права и преступления. - Харьков: Фолио. -607с. 1999 г.
2. У. Шекспир «Троил и Крессида» // Перевод Т. Гнедич. – Москва: «Искусство», 1959. – Т.5.

Основания рискогенной деятельности политического лидера и проблема управления рисками

*Мокин Б.И., д-р филос. наук,
проф. кафедры теоретической и
социальной философии СГУ, г. Саратов
Мокин А.Б., магистрант МГИМО, г. Москва*

Аннотация. Предмет исследования в статье – рискогенная деятельность политического лидера. Авторы статьи, используя философские, политологические, психологические методы исследования рискогенных ситуаций, на примере деятельности премьер-министра Греции Алексиса Ципраса рассматривают объективные и субъективные факторы, способствующие «производству рисков» и их эскалации, а также возможности управления рисками в конкретной «среде риска».

Ключевые слова: политический лидер, управление рисками.

Повышенная рискогенность современного общества, доминантой в существовании которого становится «логика производства риска» [1, с. 14], сделала именно риски «весьма эффективным познавательным средством для исследования современного общества» и актуализировала потребность в формировании междисциплинарных методов, которые позволили бы осмыслить «социальные, экономические и социокультурные последствия деятельности конкретных рисков» [10, с. 166, 167], а также и прогнозировать риски и управлять ими.

Но, несмотря на неизменно устойчивый интерес к проблемам риска представителей разных наук об обществе, феномен риска остается явлением, исследованным далеко не во всех его аспектах и во многом дискуссионным, что определяется, в том числе, и динамикой развития самого общества, появлением новых типов рисков, «положительных» и «отрицательных» по своим последствиям, имеющих как субъективную, так и объективную природу.

Анализ рискогенных факторов позволил исследователям говорить о детерминированности рисков «историческим контекстом и особенностями социокультурной динамики общества» [8, с. 15]. Однако «среда риска», которую представляет современная жизнь [2, с. 40-102], имеет и национальную специфику и также детерминируется ею.

Возникновение, эскалация и последствия рисков обнаруживают национальные особенности, и без учета национальных факторов невозможно прогнозировать саму «логику производства риска». Но, в свою очередь, и анализ рисков позволяет понять динамику и специфику национальной жизни.

Характерным примером, позволяющим обнаружить взаимосвязь и взаимовлияние разных факторов – субъективных и объективных по своей природе, но имеющих и национальные особенности, являются «среда риска», которую представляет современная Греция, и деятельность Алексиса Ципраса (лидера правящей политической партии Греции) по управлению социальными рисками. Анализ этой деятельности, в свою очередь, невозможен без комплексного подхода, предполагающего синтез философских, политологических, психологических методов исследования рискогенной ситуации.

Партия СИРИЗА, которую возглавляет А. Ципрас, пришла к власти в один из критических моментов в истории греческого государства, когда обострились экономические и политические риски. Действия лидеров партии с самого начала ее существования были отмечены готовностью давать эффективный ответ на требования и запросы «внешней среды» – электората и политических конкурентов. Но – одновременно – деятельность лидеров партии была в определенной степени детерминирована рядом национально-специфических факторов: традиционной для греческой внутренней политики установкой на суверенность, на независимость принимаемых политических решений от внешнего вмешательства, а также столь же традиционной высокой протестной активностью электората, готового, однако, к отказу от протестов, когда ему предлагаются варианты решения проблем – не столько обоснованные экономически, сколько соответствующие ожиданиям.

Прежде всего, несколько фактов из истории партии. Как полноценная политическая партия Коалиция радикальных левых (СИРИЗА), сформированная в 2004 г. из радикальных левых и «экологических» партий, существует с мая 2012 года. Именно тогда эта партия и проявила наибольшую активность. На парламентских выборах 2012 г. Коалиция радикальных левых была поддержана значительной частью избирателей и получила 52 места в Парламенте – ровно в 4 раза больше, чем было у неё до этих выборов.

Одной из причин такого успеха партии были объективные факторы: тяжелый экономический кризис в Греции, начавшийся в 2008 г. с общего спада в экономике и принявший угрожающие масштабы в 2009-2010 годы. Его проявления – дальнейшее падение ВВП, рост безработицы, существенный дефицит государственного бюджета, резкий рост госдолга. Это привело к тому, что в апреле 2010 г. Афины вынуждены были обратиться за финансовой помощью к Евросоюзу и МВФ и подписать три Меморандума – с Европейской Комиссией, Европейским Центральным Банком и Международным валютным фондом. Эти документы предусматривали сокращение государственных расходов, в частности, сокращение социальных выплат, снижение зарплат в госсекторе, разработку плана по приватизации государственного имущества, реформирование социальной сферы, проведение экономических реформ в обмен на выделение Греции кредита в размере 110 (затем – 107,3) млрд. евро [6, р. 3-90].

Подписание Меморандумов, как можно было предвидеть, если учитывать национальные особенности социального поведения греков, вызывает бурный социальный протест, который еще более усиливают возникшие новые экономические и политические риски: к середине 2011 г. средства, полученные от «тройки» кредиторов, уже подходят к концу, а экономическая ситуация становится более сложной. Правительство лево-центристской партии ПАСОК не может ответить на возникшие риски: оно уходит в отставку и заменяется, на новый предвыборный период, «техническим» правительством Пападимоса. Между тем, переговоры с кредиторами затягиваются и приводят к реструктуризации государственного долга Греции в марте 2012 г., а также к более масштабной программе финансовой поддержки (164,5 млрд. евро) в обмен на обещание дальнейших реформ и сокращений социальных выплат.

Именно в этот момент Коалиция радикальных левых (СИРИЗА) начинает активно действовать, опираясь на национальную гордость греков, для которых приоритетной всегда была независимость от внешнего вмешательства, и на устойчивую готовность к протестному движению. Постоянные темы выступлений представителей Коалиции – призывы к отказу от «кабальных», по их мнению, соглашений с Евросоюзом, к достижению

экономической и социальной стабильности путём более справедливого перераспределения ресурсов. Лидер Коалиции Алексис Ципрас неизменно заявляет, что выполнение условий соглашения с ЕС приведёт лишь к экономическому спаду и к выходу страны из Еврозоны.

Несмотря на то, что предвыборная кампания радикальных левых была сосредоточена, преимущественно, на критике предшествующей и действующей власти, а «позитивная» повестка дня была явно слабее «негативной», выбранная стратегия оказывается весьма успешной для партии, правильно рассчитавшей, что именно такая риторика увлечет греческий электорат: по итогам выборов 6 мая Коалиция получает в 4 раза больше парламентских мест, чем она получила на предыдущих выборах в 2009 г.

Успешным для А. Ципраса оказывается и участие в парламентских выборах в июне 2012г., где СИРИЗА впервые участвует как отдельная партия, а не как коалиция. Алексис Ципрас умело пользуется сложившейся не только экономической, но и политической ситуацией. Три первоочередных цели, которые он формулирует как лидер партии (1. Облегчение материальных трудностей всех, пострадавших от кризиса и политики соглашений с кредиторами; 2. Стабилизация экономики; 3. Формирование положительных экономических и социальных перспектив, создание [у населения] чувства безопасности и надежды [5]), основаны на недовольстве экономическим положением страны большинства населения.

А. Ципрас и его партия не предложили реалистичных и детальных планов и не указали источник ресурсов, за счет которых эту политику можно было проводить, тем не менее, актуализация популярных у населения лозунгов и критика конкурентов («негативная» повестка дня) обеспечили партии победу на парламентских выборах. Определенную роль в привлечении голосов избирателей, несомненно, сыграли и личностные качества А. Ципраса: его молодость, активность или даже агрессивность и уверенность в победе, которые не могли не импонировать населению, испытывающему всю тяжесть экономического кризиса, но готового поверить в возможность его преодоления. Если воспользоваться классификацией типов людей, по-разному существующих в «среде риска», предложенной А. Вилдавски и К. Дейком, Ципрас относится и к «эгалитаристам», так как он наделен твердой верой в эффективность активной деятельности в решении проблем риска, и к «индивидуалистам», ибо для него характерна и склонность к саморегулированию риска, сопровождаемая возмущением внешних ограничений, восприятие риска как диалектики опасности и прибыли [4, с. 268-271].

Скорее всего, именно комплекс всех этих объективных и субъективных факторов приводит к тому, что в результате выборов в июне 2012 г. СИРИЗА получает существенно большую поддержку, чем на майских выборах (хотя по-прежнему недостаточную для абсолютного лидерства): теперь за неё проголосовали более 26,9% избирателей.

Внешние факторы вновь оказываются благоприятными для успеха программы Ципраса, ориентированной на успех у широких слоев населения (в частности, у наиболее социально незащищенных групп). Развитие экономического кризиса приводит к растущим разногласиям в парламенте, в результате чего еще в 2013 г. «Демократические левые» выходят из правящей коалиции. Но особенно критичным для правительства эти разногласия становятся в декабре 2014 г., когда парламент оказывается не в состоянии выбрать президента страны. После трех безуспешных попыток избрания нового главы государства действующий президент по закону распускает парламент, и на 25 января 2015 г. назначаются очередные досрочные парламентские выборы.

А. Ципрас оказывается подготовленным к неизбежному политическому кризису. Уже в сентябре 2014 г. на Международной выставке он озвучивает новую программу. Четыре ключевых пункта учитывают экономическую ситуацию, недовольство населения и веру этого населения в возможность экономического чуда, которое может осуществить новый политический лидер: борьба с гуманитарным кризисом; «перезапуск» экономики; поддержка занятости; институциональные реформы в государстве [9].

Меры, предложенные Ципрасом, не были обоснованы экономическими возможностями, но учитывали психологию греческого электората: в частности, несмотря на очевидные экономические проблемы, Ципрас говорил об увеличении минимальной зарплаты с 580 до 751

евро, о выплате премий и социальных пособий, о введении прогрессивной шкалы налогообложения. Следует заметить, что успех этой программы во многом зависел от переговоров с кредиторами, договориться с которыми на условиях СИРИЗЫ было делом практически невозможным, во всяком случае, исключительно трудным. Однако именно эта программа отражала устремления существенной части населения страны, не желающего ни терпеть дальше экономические трудности, ни вникать в специфику и сложности международных переговоров.

Учитывая все эти факторы, можно было бы прогнозировать победу партии: действительно, на январских выборах 2015 г. радикальные левые получают 36,3% голосов и долгожданную победу и формируют правительство вместе с одной из малых партий – «Независимыми греками».

Но победа партии очевидно поставила победителей перед теми социальными рисками, которые Ципрас пытался игнорировать: внешние обстоятельства диктуют свои условия, которым правящая партия оказывается неспособна противостоять. Дефицит государственного бюджета, необходимость выплаты долга требуют продолжения переговоров с «тройкой»: Европейской Комиссией, Европейским Центральным Банком и Международным валютным фондом.

Изначально правительство А. Ципраса демонстрирует жёсткую позицию, пытаясь реализовать предвыборные обещания и не соглашаясь на требования по дальнейшей «оптимизации» социальной сферы и распродаже государственных компаний. Желая получить поддержку, легитимизировать свой отказ от предложенных мер, в конце июня 2015 г. Ципрас выдвигает идею о проведении референдума. 5 июля население страны должно было высказать своё мнение по вопросу: «Должен ли быть принят план, предложенный Европейской Комиссией, Европейским Центральным Банком и Международным Валютным Фондом 25 июня 2015 года?».

Сама идея проведения референдума соответствовала политическому курсу, который ранее декларировала СИРИЗА, но полностью исключала возможность вышеупомянутого соглашения с кредиторами и при этом сохранения власти. Поддержка идей Ципраса населением была вполне ожидаемой: на референдуме 5 июля 2015 г. большинство населения проголосовало против проекта соглашения с «тройкой» кредиторов (61,3% против). Однако в целом шаг, сделанный Ципрасом, был ошибочным: итоги референдума не могли помочь решить проблемы, вызванные возникшими рисками. Более того, после референдума заключение соглашения стало делом ещё более трудным: отношения с кредиторами обострились в ещё большей степени, а уступки прямо противоречили бы волеизъявлению народа.

Ципрас лишь отсрочил на время необходимость принятия непопулярного решения. Но и дальнейшая деятельность Ципраса в этот период свидетельствует о напряженном поиске возможных выходов из сложившейся, в том числе и вследствие его неверных решений, крайне рискогенной ситуации, о стремлении лидера правящей партии следовать в курсе предвыборных обещаний [3]. Однако решение, которое правительство СИРИЗА – Независимые греки в конечном итоге принимает, оказывается и наиболее прагматичным, и одновременно наименее популярным у населения: правительство делает выбор в пользу соглашения с кредиторами, которое было заключено уже почти через месяц после референдума и по своим условиям было жёстче, чем проект соглашения, отвергнутый населением страны.

Предупреждая новую неизбежную протестную волну, А. Ципрас предпринимает весьма рискованный, но, думается, единственно правильный шаг (если учитывать греческую специфику), который позволяет в опасной для него ситуации сохранить репутацию и имидж честного и последовательного лидера: в августе 2015 г. Ципрас заявляет о своей отставке, что вызывает необходимость в проведении очередных парламентских выборов.

Однако правящая партия пытается и адаптировать политическое поведение к изменившимся (и, казалось бы, совершенно невыгодным для нее) условиям, учитывая все возникающие риски объективного и субъективного плана. Традиционная риторика «радикальных левых» сохраняется, но при этом существенный акцент делается и на неспособности оппонентов предложить что-либо лучшее.

Выдвинутый СИРИЗОЙ аргумент оказывается достаточно весомым в глазах электората: несмотря на действия, которые могли бы привести к полному провалу, партия получает 35,5% голосов на сентябрьских выборах, что было лишь немногим хуже предыдущего результата.

Ожидаемо высокой была поддержка партии со стороны социально менее защищённых слоёв: безработных (39,8%) пенсионеров (33,5%), студентов (37,9%), занятых в государственном секторе (39,7%), домохозяйек (43,9%). И в то же время «радикальные левые», выступающие за интересы трудящихся, получили наименьшую поддержку среди самих трудящихся, занятых в аграрном секторе (22,8%), в промышленности (23,3%), и – тем более – среди предпринимателей (17,2%) [7].

Тем не менее, несмотря на эти риски – на нестабильность экономическую и политическую, на утрату части электората, корректировка политического поведения приводит к тому, что с 2015 г. СИРИЗА находится у власти в Греции и имеет определённые шансы стать первым в XXI веке правительством, которое проработало бы полный срок. Одним из наиболее весомых аргументов правительства в споре с оппонентами становятся не только «правила» политического поведения и учитываемые риски, но и экономические успехи, достигнутые страной за эти годы: первичный профицит бюджета (т.е. профицит без учёта выплаты долгов) превышает плановые показатели, несколько снизилась и безработица. Некоторые положительные социальные изменения (новые рабочие места, сохранения ряда образовательных и медицинских учреждений, которые планировалось закрыть и т. д.) приводятся сторонниками Греческого правительства как доказательство политической состоятельности партии в ответ на обвинения в несоответствии партии её изначальным левым идеалам. Безусловно, только будущее покажет, насколько убедительными окажутся эти аргументы и насколько стабильными являются положительные изменения.

Однако, даже учитывая правомерность некоторых сомнений, следует признать, что личностные качества политического лидера – А. Ципраса, его решительность и гибкость, способность корректировать курс возглавляемой им партии, принимать непопулярные решения и последовательно их реализовывать, умение учитывать специфику населения свидетельствуют и о способности его управлять рисками, действительно детерминированными историческим контекстом, особенностями социальной динамики Греции.

Библиографические ссылки

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.
2. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // THESIS. 1994. № 5. С. 40-102.
3. Godin R. Alexis Tsipras se retrouve au pied du «mur de l'argent» // Les Crises. 6 Fév. 2015. URL:<http://www.les-crisis.fr/alexis-tsipras-se-retrouve-au-pied-du-mur-de-largent> (дата обращения: 20.09.2016).
4. Вилдавски А., Дейк К. Теории восприятия риска: кто боится, чего почему? // THESIS. 1994. № 5. С. 268-276.
5. Διαβάστε το πρόγραμμα του ΣΥΡΙΖΑ. URL: <http://www.https://left.gr/news/diavaste-programma-toy-syriza> (дата обращения: 10. 12. 2016).
6. EUROPEAN ECONOMY. The Economic Adjustment Programme for Greece. Occasional Papers. № 61. 2010. May. Pp. 3-90.
7. Καρίτζης Α. Ανάλυση εκλογικού αποτελέσματος Σεπτεμβρίου 2015. URL: <https://www.karitzis.wordpress.com/2015/10/04> (дата обращения: 15. 06. 2016).
8. Красиков С. А. Управление социально-политическими рисками в условиях глобализации: автореф. дисс... докт. полит. наук. Нижний Новгород, 2009.
9. Tsipras presents SYRIZA program at International Fair in Thessaloniki. URL: <http://www.tovima.gr/en/article/?aid=631486> (дата обращения: 14. 02. 2017)
10. Устьянцев В. Б. Концепт риска в проблемном поле социальных наук // Известия Саратовского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. Вып. 2. С. 165-170.

Социальные и гуманитарные аспекты информационной безопасности

*Новицкая Т.Е., научный сотрудник,
Институт философии НАН Беларуси, г. Минск*

Аннотация. Аналитически рассмотрены социогуманитарные аспекты информационной безопасности, связанные с рисками злоупотребления контролем и доступом к персональной информации, манипулированием сознанием, распространением опасного контента. Обоснована значимость просветительских и медиаобразовательных проектов, сочетающих в себе основы компьютерной грамотности, медиакомпетентности, информационной безопасности и медиакритики, как перспективного инструмента снижения уровня уязвимости интернет-аудитории.

Ключевые слова: информационная безопасность, интернет-агрессия, медиакомпетентность, медиаобразование.

Традиционно в IT под информационной безопасностью понимается практика предотвращения несанкционированного доступа, использования, разглашения, изменения, просмотра, записи или уничтожения информации, иными словами – достижения безопасности информации, ее технологическая защита. Существует и более широкая трактовка этого понятия. В частности, Дж. Черданцева и Дж. Хилтон интерпретируют информационную безопасность как междисциплинарную область исследования и профессиональной деятельности, связанную с разработкой и внедрением механизмов безопасности всех доступных типов (технического, организационного, человекоориентированного и правового) с тем, чтобы сохранить информацию во всех ее положениях (внутри и вовне периметра организации) и, следовательно, свободных от угроз информационных систем, в которых информация создается, перерабатывается, хранится, передается и разрушается [1]. Авторы отмечают, что информационные угрозы могут быть разделены на категории, и в соответствии с этим цели безопасности могут быть определены для каждой из них. В свою очередь, они предлагают включить в указанную совокупность: конфиденциальность, целостность, доступность, приватность, подлинность и надежность, строгое выполнение обязательств, проверяемость и идентифицируемость. Представляется целесообразным призыв Дж. Черданцевой и Дж. Хилтон периодически пересматривать установленную совокупность целей безопасности, выявленных в результате анализа угроз, для обеспечения их адекватности изменяющимся условиям. Однако не менее важным видится и расширение трактовки характера угроз в области кибербезопасности.

Перманентное ускорение технологического роста сопровождается практически неизбежным возникновением новых рисков в области информации и коммуникации. Проблема информационной безопасности (в понимании IT) является объектом постоянного изучения и разработки, в то время как ее социальные и гуманитарные аспекты исследованы в меньшей мере. В данной связи Р.М. Юсупов акцентирует: «Порой мы забываем, что проблема информационной безопасности имеет две составляющие: защиту информации и защиту от информации. Первая ассоциируется в основном с созданием и использованием методов и средств защиты информационных ресурсов в различных системах и организациях. Вторая – с информационно-психологической безопасностью, информационным (кибер)терроризмом, информационным оружием, информационной войной, информационным воздействием на индивидуальное и общественное сознание (характерный пример – «обработка» электората в период предвыборных кампаний)» [2]. В целом соглашаясь с его мыслью, принципиально подчеркнуть, что необходимо различать информационную безопасность и защиту информации. Под первой понимается также и безопасность индивида, социальных групп, государства как субъектов информационных отношений (создателей, обладатели, распространителей и потребители информации), которая связана с информационной сферой и деятельностью в ее контексте. Объем данного понятия шире. Конечно, в этом случае объектом, безопасностью которого должна быть достигнута, выступают также и средства обработки и передачи информации, каналы и условия ее передачи. Сходную интерпретацию исследуемого феномена демонстрирует российский философ Т.В. Владимирова. Так, она пишет: «В целом, понимание информационной безопасности заключается в обеспечении безопасности социальных практик

информационной среды в условиях роста интенсивности информационных потоков и устаревания информации» [3]. То есть речь идет не только о состоянии сохранности информационных ресурсов, но и об обеспечении защиты прав человека и общества в информационной сфере.

Создание механизмов технологического предотвращения киберугроз выглядит как бесконечная гонка: ежедневно появляются новые вирусы, осуществляются новые хакерские атаки, в ответ на которые разрабатываются соответствующие способы защиты – выстраиваются новые «охранительные стены». Известный специалист в области коммуникативных технологий, теоретик вопросов стратегии, информационных войн и маркетинга Г.Г. Почепцов пронизательно отмечает, что такого рода информационное пространство не принадлежит индивиду (это объекты, которые принадлежат бизнесу или государству). С другой стороны, существует другая его разновидность – коммуникационное пространство, потенциально открытое для всех. «Тут в принципе не может быть задачи снятия информации, поскольку эта информация и так вся доступна. Перед нами два разных пространства: открытое и закрытое, поэтому способы защиты должны быть совершенно иными» [4]. Он полагает, что потенциал информационного пространства прямо пропорционален его закрытости, а в случае с коммуникационным пространством – его открытости. Для последнего характерны ориентация на как можно большую аудиторию и постоянная сменяемость контента. Угрозы, действующие в двух указанных средах также отличаются, а, следовательно, различны и методы противостояния им.

В современных социальных исследованиях широко распространен тип дискурса, сфокусированный на вызовах, угрозах и опасностях. Во многом данная особенность связана с повышением уровня неопределенности в обществе, ускорением технико-технологического развития, и, как следствие, возникновением вопросов о том, какие социальные и антропологические последствия таятся в названных процессах. Например, гуманитарный анализ, ставший неотъемлемой частью внедрения в социальную, юридическую и экономическую практику множества передовых технологий, делает одной из своих задач рефлексию по поводу общественных трансформаций, которые оно может повлечь за собой. В сегодняшнем обществе, маркированном социальными теоретиками как «общество риска» (Н. Луман, Э. Гидденс, У. Бек), безопасность обретает ярко выраженную аксиологическую окраску. В случае, когда безопасность как фундаментальное основание социального бытия человека становится проблематичной, она наделяется статусом ценности, идеала, к которому следует стремиться. Перед лицом глобальных проблем современности, будучи погруженным в медиасреду, где регулярно транслируются картины террористических актов, экологических катастроф, войн и политических катаклизмов, индивид как никогда остро чувствует потребность в безопасности и стабильности. С другой стороны, в описанной ситуации сами возможности ее достижения вызывают все больше сомнений.

Пожалуй, ни одна разновидность из комплекса НБИКС-технологий не оказывает столь ощутимого (в особенности – по степени постоянства) воздействия на повседневные социальные практики человека как информационные. Индивид не просто использует их как коммуникативные инструменты, он включается в динамичную среду, создаваемую с их помощью и ими, которая во многом формирует его взгляд на социальную реальность, влияет на его поведение в экономическом, политическом, культурном, образовательном и других полях. На чем основано данное воздействие?

Сегодня индивид все больше погружен в пространство цифровых медиа и удобной мгновенной онлайн-коммуникации, которая может использоваться во многих сферах жизни общества (медицине, здравоохранении, культуре, экономике и финансах, туризме и пр.). За получаемые комфорт и новые возможности, добровольно или вынуждено, сознательно или неосознанно, он расплачивается тем, что становится объектом в слаженной контролирующей системе. Ключевое значение для понимания аспектов информационной безопасности социогуманитарного характера имеют проблемы контроля, получения и распоряжения личными данными, нарушения неприкосновенности частной жизни и т.п.

Феномен утрачивает свою локальность, если оставляет след. В большей мере это касается поведения, имеющего место в сетевой среде. Так, то или иное действие в Интернете (сообщение, платеж, поисковой запрос, размещение персональной данной, публикация,

комментарий и т.п.) оставляет после себя «электронные следы» (в истории браузера, в памяти устройства, на серверах соответствующих сайтов, в данных организации интернет-провайдера и т.д.), и, по сути, начинает сопровождаться латентным «эхом», которое при определенных условиях может зазвучать в глобальном масштабе. За каждым пользователем – шлейф цифровых следов. С одной стороны, казалось бы, для добропорядочного гражданина это может являться своего рода гарантией безопасности: он знает, что не нарушает закон, и такая информационная транспарентность дает ему надежду, на то, что преступники будут наказаны. Однако он не всегда задумывается о том, что оставленные им идентификационные метки могут быть использованы злоумышленниками или просто заинтересованными лицами в их интересах и/или против него. В конце прошлого века П. Вирилио описывал веб-камеры личных компьютеров и live-камеры как инструменты автоматического видения, которые работают в пространстве виртуализированной географической реальности [5]. Сегодня они и системы скрытого слежения, онлайн-камеры видеонаблюдения и повсеместно доступные возможности фото- и видеосъемки при помощи камер, встроенных в мобильные телефоны, не только формируют удаленно обозреваемое публичное пространство (например, прямые трансляции, ведущиеся с популярных туристических локаций, съемки камерой google-мобиля, такие сайты как: www.camvista.com, www.earthcam.com, www.webcamworld.com, www.webworldcam.com и т.п.). Они способны расшатывать представления о границах приватности. Опасения многих интернет-пользователей, связанные с возможностями слежения посредством веб-камер их же гаджетов начинают приобретать характер массовой фобии. Насколько это оправдано? В качестве примера приведем интернет-статистику: например, поисковая система Яндекс на запрос «слежка через веб-камеру» предлагает 79 млн результатов... В этом смысле также показательно, что компания по разработке программного обеспечения в области кибербезопасности Symantec, предупреждает, невозможно полностью обезопасить себя от слежки со стороны шпионских вирусных программ, и рекомендует не держать компьютеры, оснащенные веб-камерами в спальнях, и просто не делать перед компьютером вещей, которые вам не хотелось бы демонстрировать всему миру. А основатель Facebook М. Цукерберг недавно опубликовал в социальной сети фотографию, на которой отчетливо видно, что микрофон и веб-камера его ноутбука заклеены непрозрачным скотчем...

Широчайшие возможности для доступа к персональной информации, деанонимизации и контроля связаны с использованием девайсов, подключенных к Интернету, в особенности смартфонов (в то же время следует отметить, что и без указанного подключения данные устройства предоставляют возможности определения их географических координат: сам принцип функционирования сотовой сети неразрывно сопряжен с определением геолокации). Как свидетельствует статистика Всемирного Банка, наблюдается тенденция неуклонного роста уровня проникновения смартфонов в глобальных масштабах, даже по сравнению с иными видами коммуникационных устройств [6]. На сегодняшний день операционная система Android является чаще всего используемой в мире гаджетов: около 75% смартфонов, выпущенных в течение последнего года, функционируют на ее базе. Правами на нее владеет корпорация Google, также занимающаяся ее разработкой. Как правило, пользователь названной операционной системы должен иметь аккаунт Google, почту на сервере компании. И при отсутствии надлежащего внимания к проблеме приватности и целенаправленных действий с его стороны, направленных на регулирование ее настроек, он соглашается на установление настроек «по умолчанию», рекомендуемых Google. В таком случае сторонние лица имеют возможность получить информацию как минимум о: его профиле в Google (включает личные данные, введенные пользователем при регистрации: пол, возраст, интересы; используется для показа релевантных рекламных объявлений); истории его перемещений (создает карту мест, где он бывает, идентифицируя их как «дом» и т.п., сохраняет данные о его местоположении, информация со всех устройств, на которых он был произведен вход в его аккаунт, регулярно поступает в Google); его истории приложений и просмотра веб-страниц (в частности, поиска в Google, истории посещения сайтов в браузере компании – Chrome (в случае синхронизации)); списке устройств, получавших доступ к аккаунту; списке приложений и расширений, которые обращались к его данным в Google (например, информация о контактах, событиях в календаре, блокировках экрана и пр.).

Таким образом, всего лишь приобретя мобильный телефон и подключившись с его помощью к Сети, индивид делает потенциально «видимыми» множество аспектов, связанных с его личностью и частной жизнью – от его мыслей, вкусов, интересов, предпочтений до особенностей деятельности и рутинных социальных практик. Причем, речь идет даже не об информации, которую человек *добровольно* предоставляет миру, регистрируясь на веб-сайтах, находясь в социальных сетях, пользуясь различными приложениями и не ограничивая просмотр персональных данных.

В роли стороны, заинтересованной в получении персональных данных пользователей, выступают бизнес-компании, для эффективного маркетинга которым принципиально получение о специфике целевых групп, которым предполагается продавать товары и услуги.

К сожалению, порой организации, контролирующие и/или хранящие персональную информацию, допускают ее утечки. В частности, такая ситуация произошла с американской поисковой системой AOL. Компания приняла решение поделиться с научным сообществом частью истории поисковых запросов, она открыла порядка 20 миллионов запросов от 658 тысяч пользователей. Меры, предпринятые ею для защиты частной жизни пользователей, оказались очевидно недостаточными: т.н. «очистка», произведенная AOL, состояла лишь в замене имен случайными числами. В результате это привело к тому, что личности некоторых пользователей могли быть и были идентифицированы по специфике их поисковых запросов. Возникла весьма неприятная ситуация: личная история поисковых запросов случайных людей была раскрыта [7]. Учитывая уже кажущуюся обыденной инклюзивность пользователя по отношению к онлайн-пространству, это видится серьезным вторжением в частную жизнь.

Интересен пример описания одного из журналов поисковых запросов, имевший место в этой ситуации. У одного из пользователей он был связан с убийством жены, фотографиями трупов, обезглавленными телами, автомобильными авариями и т.п. [7, с. 83–84]. Закономерно возникает вопрос: должен ли человек, случайно или целенаправленно столкнувшийся с этой информацией срочно сообщить о ней полиции, или это будет вторжением в личную жизнь? Отметим лишь, в результате выяснилось, что указанный пользователь не имел преступных намерений, а просто развлекался, надеясь таким образом узнать, является ли он объектом наблюдения «Старшего Брата». Однако, напротив, он оказался под взглядами «Младших Братьев»: доступность ИКТ и расшатывание рамок приватности обеспечили доступ к истории его интернет-поиска другим пользователям. Появились предпосылки для т.н. «инициативы снизу».

В целом появление таких «Младших Братьев» часто происходит в контексте сетевой коммуникации. Информация может тиражироваться мгновенно, в развитых соцсетях и других новых медиа она практически неизбежно получает отклик (в большинстве случаев – эмоционально окрашенный). Так формируются стремления к интернет-линчеванию, к тому, чтобы обыватели на основании лишь своих мировоззренческих взглядов выступили в роли и следователей, и судей. Число агрессивных высказываний, призывов к насилию и дискриминации, попыток дискредитации в Интернете очень масштабно. Несмотря на то, что существуют возможности идентификации, они доступны не каждому, а это ослабляет представление об ответственности у людей, использующих язык вражды или риторику ненависти, то есть тех, кто продуцирует и/или транслирует контент, способствующий разжиганию неприязни, ненависти, злобы. Зачастую hate speech используется в целях изменения общественных представлений о чем-либо, создания агрессивных социальных настроений, травли, практик активного притеснения и угнетения тех или иных людей, социальных групп, и является инструментом интернет-троллинга, для манипуляций общественным сознанием, информационной войны.

В этом смысле индивид в Сети практически всегда находится в группе риска – современное медиaprостранство не может являться безопасным по своей сути, поскольку оно является открытым – как для конструктивного диалога и обмена информацией, так и для размещения в нем контента, представляющего социальную опасность. Однако можно выделить группы, в наибольшей мере подверженные деструктивному воздействию. Как правило, это дети и подростки, сверхвозбудимые и эмоциональные, еще не достигшие интеллектуальной и эмоциональной зрелости, а также представители старших поколений «цифровых мигрантов»,

которые не обладают достаточными навыками медиакомпетентности, для них является привычным восприятие информации в соответствии с моделью «один – многим», характеризующей традиционные медиа, порой у них не выработано адекватное отношение к коммуникации по схеме новых медиа «многие – многим». Важно, что ощущение причастности, отнесенности к группе, которое может дать общение в социальных медиа, способно выступить в качестве психологической «ловушки», удерживающей внимание пользователя: как юного (находящегося в переходном возрасте, несформировавшегося, неуверенного в себе), так и пожилого (переживающего кризис утраты прежних социальных связей в связи с выходом на пенсию и изменением привычного образа жизни). Зачастую эти факторы делают представителей названных групп некритичными по отношению к содержанию веб-сайтов, что чревато возможностями разного рода психологических манипуляций, мошенничества и обмана, введения в заблуждение и пр. В качестве примера подобного воздействия можно привести деятельность имеющих большой резонанс в обществе т.н. «групп смерти» в российской социальной сети ВКонтакте.

На наш взгляд, медиапросвещение могло бы оказать превентивное действие на потенциальные риски онлайн-коммуникации. На сегодняшний день существуют различные программы, курсы и тренинги, действующие в данной области, в том числе и Беларуси. В последнее время рост их численности набирает обороты, что связано с насущной необходимостью просвещения граждан в этой сфере. Многие из таких инициатив нацелены именно на обучение основам информационной безопасности. Однако, в основном это ее технические аспекты, способы избежать контроля, сохранить анонимность в Сети, защитить собственные данные и пр. Кроме того, существуют и проекты, связанные с обучением в области медиакритики (например, обучающая онлайн-игра «Медиазнайка», созданная в целях медиаобразования в Беларуси, совместный проект портала TUT.BY и Mediakritika.by).

Подводя итоге, важно отметить, что социальные и гуманитарные проблемы информационной безопасности связаны с участием индивида и социальных групп в коммуникации, опосредованной ИКТ и социальными медиа. Прежде всего, именно этим фактором определяются исследуемые в статье аспекты. Понимание существования вызовов и рисков в данной сфере зависит от специфики восприятия их индивидом, от уровня его критического мышления, рефлексии по поводу их возможной идеологической ангажированности и вариантов репрезентаций. В современных условиях индивид как интернет-пользователь оказывается погруженным в глобальное сетевое пространство, в котором генерируется информация, и которое обладает властным потенциалом, связанным, прежде всего с возможностями контроля. «Вирусные» пространственные формы, воспроизводясь как элементы Сети, продуцируют в ее различных точках одинаковые техники власти, предполагающие определенные типы и коммуникации и деятельности. В данной связи возникает дилемма между свободой, автономностью субъекта, неприкосновенностью его частной жизни и возможностями обеспечения его безопасности, фундированных контролем. Становление информационного общества предполагает высокий уровень потенциальной транспарентности социальных взаимодействий. С одной стороны, это может обеспечивать социальную стабильность, препятствовать совершению преступлений, защищать человека и общество, с другой – возможны злоупотребления в области получения и распоряжения персональными данными, утечки информации, слежка, радикальный пересмотр границ приватности, тотальная деанонимизация. Технологии контроля могут исходить не только «сверху», но и «снизу»: за индивидом наблюдает не только «Старший Брат», в лице государственной власти и корпораций, но и «Младшие Братья» – другие (зачастую негативно настроенные) заинтересованные интернет-пользователи, что может создавать условия для кибербуллинга, интернет-травли, троллинга, распространения языка вражды и других проявлений интернет-агрессии. Наряду с технологиями контроля источниками информационных угроз выступают технологии манипулирования общественным сознанием и опасный веб-контент. В качестве перспективного инструмента снижения уровня уязвимости интернет-аудитории по отношению к ним могли бы выступить такие просветительские и медиаобразовательные проекты, которые сочетали бы в себе основы компьютерной грамотности, медиакомпетентности, технологических основ информационной безопасности и медиакритики. Синтез указанных элементов представляется

необходимым в связи с тем, что информационные риски социального и гуманитарного характера связаны не только с содержанием онлайн-коммуникации, но и со спецификой ее организации и функционирования.

Библиографические ссылки

1. Cherdantseva Y., Hilton J. Information Security and Information Assurance. The Discussion about the Meaning, Scope and Goals // Organizational, Legal, and Technological Dimensions of Information System Administrator. Almeida F., Portela, I. (eds.). IGI Global Publishing. 2013. Pp. 167–198.

2. Наука и образование – единый организм. Интервью директора Санкт-Петербургского института информатики и автоматизации РАН Рафаэля Юсупова // Российская академия наук. URL: <http://www.ras.ru/digest/showdnews.aspx?id=4c962468-545d-448d-937c-c7d641c6e2b8> (дата обращения: 25.12.2016)

3. Владимирова Т.В. К социальной природе понятия «информационная безопасность» // NB: Национальная безопасность. № 4. 2013. С.78–95.

4. Почепцов Г.Г. Коммуникативная безопасность в противовес безопасности информационной // Хвиля. URL: <http://hvylya.net/analytics/society/georgiy-pocheptsov-kommunikativnaya-bezopasnost-v-protivoves-bezopasnosti-informatsionnoy.html> (дата обращения: 25.12.2016).

5. Вирилио П. Информационная бомба // Вирилио П. Информационная бомба Стратегия обмана. М.: Гнозис, 2002. С. 9–119.

6. One In Every 5 People In The World Own A Smartphone, One In Every 17 Own A Tablet // Business Insider. URL: <http://www.businessinsider.com/smartphone-and-tablet-penetration-2013-10> (date of access: 26.12.2016).

7. Абельсон К., Ледин Х., Льюис Г. Атака битов: твоя жизнь, свобода и благополучие в цифровую эпоху. СПб.: Символ-Плюс, 2009. 392 с.

Человеческий капитал в обществе знания: проблемы, перспективы, тенденции

*Орлов М.О., д-р филос. наук,
доцент СГУ, г. Саратов*

*Публикация выполнена при поддержке гранта Президента РФ № МД-190.2017.6;
Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 15-33-12009.*

Аннотация. Один из главных призывов наступающей эпохи сводится к поиску собственной индивидуальности. И этот поиск ведется по уже заранее заданной схеме. Индивидуальность оказывается всего лишь проекцией той или иной модели. «Быть собой» значит исповедовать тот или иной стиль. В современной западной цивилизации человеческий капитал не сводится к грубым функциональным моделям, которые были во многом характерны для индустриальной стадии ее развития. С закатом культуры, выстроенной под знаком тотальной функциональности, перед людьми открываются перспективы нового обретения себя, нового и более разнообразного применения своих способностей, нового психосоматического опыта. Человеческая телесность и бессознательные влечения становятся капиталом в условиях социального кризиса.

Ключевые слова: человеческий капитал; социальная динамика; общество знания; философия телесности; бессознательное.

В общественном сознании устойчиво укоренился априорный факт, что мы живем в осевое время, прерывающее привычную связь времен. Однако за всем этим стоит полное разночтение, где и в чем именно заключена принципиальная суть этого перелома, хотя степень определения этого вопроса коррелирует с психологической отдачей от встречи с будущим: от четкого понимания до полной фрустрации. Попытки охватить ход событий в планетарном масштабе не теряют своей остроты со времен «Заката Европы», а в последнее время новейшая история оценивается с позиции глобализации, фиксируя ускорение и укрупнение событийного

потока. Однако скоростное мелькание смазывает картину и вводит в заблуждение, не давая осознать, что принципиальная новизна в данном ракурсе – лишь скорость воспроизведения – количественная сторона, и как бы это ни было значительно, но для цельной оценки эпохи недостаточно. Уникальные особенности эпохи можно выявить лишь в качественных оценочных категориях, ухватив складывающийся архетип новой эпохальной единицы. Только таким образом возможно оценить, воплощаются ли, наконец, эсхатологические чаяния, или мы наблюдаем лишь процесс отслаивания рудиментарных элементов эпохи.

Каким же образом возможно охватить эпоху в мысли? Простое разложение тех или иных объективных явлений в системе переменных идентичного порядка существенного результата не обеспечит: всю систему необходимо рассматривать сквозь призму «человеческого фактора». Мы живем в век не только и не столько информационно-технической, но антропологической революции: осевая линия пересекает как раз таки феномены, как человеческое тело и психика. Именно с этой точки совокупность происходящего имеет шанс быть оцененным, как оригинальная историческая целостность.

Современная философия не трактует эту оригинальность напрямую, но через осмысление от противного: путем отбрасывания сути классического сознания пытается сформировать суть сознания постклассического. Базовым утверждением при данном подходе является определение новоевропейской философии, в том числе в качестве прообраза психологии, как философии сознания. Именно философия сознания, торжество разума легло в специфику европейской цивилизации Нового времени, как защитный механизм перед страхом жизни. Способ преодоления безразличия и холодной неподатливости мира. Краеугольный камень любой цивилизации – это тот ответ, который она дает на фактически неразрешимую для человека проблему, как жизнь. Вариантов много: передача своей судьбы в руки всемогущего Бога, как единственного вседержителя смысла бытия.

Социокультурной новацией новоевропейского сознания оценивание человеческого капитала через призму производительного труда. Произошло концептуальное утверждение труда в качестве лекарства от страха. При этом труд несет принципиально иной характер, нежели он осмыслялся в древности – как наказание, принуждение обездоленным обеспечивать славу благороднорожденным. В новоевропейском сознании труд приобретает характер аскетического религиозного служения ради преодоления неоформленности внешнего материала, его окультуривания в гармоничную и комфортную среду обитания.

В первую очередь этому послужил миф о трудолюбии, как высшей и универсальной добродетели, несмотря на то, что она исторически весьма молода. Например, античность была уверена в том, что труд – это удел рабов, которые именовались «говорящим орудием», а свободный человек должен ценить достоинства возвышенного досуга выше бытовой суеты. И это далеко не единственный исторический пример, когда идея недеяния обладала значительно более высоким статусом, чем труд. Естественно, что с появлением новой господствующей идеологии труда, как добродетели, потребовались соответствующие психические формы его обеспечения, каковыми стали формы логического мышления, при помощи которых можно выстраивать умозрительные аналоги действительной взаимосвязи явлений.

Классика новоевропейской культуры воплотилась в философии и психологии сознания, поскольку постигающее себя мышление стало тождественным природе человека, став негативной моделью следующей исторической ступени развития. Тем не менее, даже логически выверенные системы в психологической науке обладают лишь условно-инструментальным характером, поскольку человеческая психика – суть транзитивы, но не субстантивны, которые поддаются осмыслению только через последовательность исторических переходов, в форме диалектического отрицания предыдущего, при этом даже общие особенности психики еще остаются проблемными и не прояснены до конца.

Психология сознания – это локальный ответ человеческой культуры на подсознательную жажду победы над страхом. Реакцией на экзистенциальный страх перед жизнью стал культ производительного труда. Это сознание, воплощенное в экстенсивном окультуривании «данного природой для человеческих нужд», мимикрировавшее под вообще психику, окончательно оформилось в идею всемогущества опытной науки научно-технического прогресса, где иные разделы психологии играли роль вспомогательной пропедевтики.

Более того, с возведением в ранг царицы культуры рационального сознания, были вынесены за скобки как излишества, а то и вовсе табу все нерационализованные сферы психики: телесные удовольствия, искусство, общение и досуг, если они не были связаны с производительной деятельностью. В результате среднестатистический человек, получая удовольствие через удовлетворение своих желаний, вне общественно-полезной деятельности, ощущал моральную вину. Феномен господства рационального сознания и производительного труда, как наивысшей его ценности, усугубляется еще и следующим фактором: человек – существо социальное, не мыслимое вне коммуны, на благо коей и должна быть направлена его деятельность. В рамках коммуны собственное удовольствие выстраивается по остаточному признаку. С другой стороны, коммунальная модель поведения – исторически сложившийся способ выживания человечества. Индивидуалистическое сознание в принципе стало возможно лишь после становления постиндустриального общества, когда выживание отдельного человеческого индивидуума не зависит от окружающего социума напрямую. При этом мораль в обществе рационального сознания приобретает подчеркнуто запретительный характер. Крупнейший авторитет классической философии сознания называет моральным лишь тот поступок, который совершается вопреки желанию. Поэтому моральное сознание – это переживание энергии волевого усилия, приложенного к преодолению естественных желаний, ради общественной и рациональной пользы [1, р. 10].

Общий закон общественной морально оправданной деятельности можно при этом выразить в одном явлении – эквивалентности. Некоторое количество волевой энергии обменивается на соответствующее количество полезного продукта, поддерживающего жизненный комфорт. Такова модель человеческой капитализации. Эта модель воспроизводится и в общении, в форме рыночного обмена равными воздаяниями, и в государственно-политической сфере, в форме справедливого в рамках юридического сознания возмездия за содеянное, и даже в сфере семейных отношений, где секс принимает формы квазитрудовой семейной обязанности ради поддержания здоровья и продолжения рода.

Неслучайно классическое буржуазное общество названо представителями структурализма – дисциплинарным. Ядром буржуазного общества стало беспрекословное следование праву. Именно поэтому апофеозом Реформации, которая нашла опору именно в зарождавшейся буржуазной идеологии, стало пуританство. Эта модель общественного сознания оказалось настолько эффективной, что за пару столетий превратила Европу в хозяйку мировой цивилизации, рассматривающей свой рационализм, как единственно-верный вектор развития всего человечества, а рационализация и технологизация выступали формами человеческого.

Однако, целостность основанной на культе труда и разума картины мира и беспрецедентная эффективность такого союза в деле окультуривания бытия, построения общества всеобщего благоденствия и преодоления фобий перед жизнью привело классическое сознание буржуазного общества к необычайной самоуверенности. Это привело к устойчивому убеждению, что общество в котором мы живем – есть конечная точка мировой истории, а не одно из цепочки сменяющихся исторических состояний. Ошибка такого сознания – восприятие человека в рамках понятий уходящего в небытие индустриализма, а также уверенность, что просвещенный и освобожденный человек сам непринужденно заживет по законам труда и разума. Однако, получив свободу и почти неограниченные возможности, человечество утратило страх перед жизнью, но оказалось перед лицом рационально непреодолимого страха – страха перед смертью. Выстраивание цепочки элементов стратегической психологии в форме линейки страх перед жизнью – скука, апатия, одиночество – это заблуждение, поскольку в одном смысловом контексте с жизнью находится идея смерти. Все остальное – лишь уточнение этих конечных констант.

Испокон веков защитой человечества перед страхом смерти была такая универсальная система как религия, ядром которой является вера в бессмертие души. Религия – феномен, задолго предвещающий появление общества рационального сознания, поскольку страх перед смертью первичен по отношению к страху перед жизнью. Страх перед жизнью – это атрибут более-менее предсказуемого бытия, поэтому он и возникает с появлением сложных обществ. А философия сознания сумела развести эти два экзистенциальных столпа в параллельные сферы. В результате страх перед жизнью, как сфера внешняя, на несколько столетий перекрыл

страх перед смертью, объявив религию анахронизмом. Вера в загробный мир, как гарант базового инстинкта самосохранения стала отступать, сначала под натиском «научной» картины мира, потом под секулярными квазирелигиями, примером которых может быть сталинский марксизм или гитлеровский нацизм. После крушения тоталитарных псевдорелигиозных режимов были предприняты попытки реанимировать традиционные культы, которые выглядят для современного человека если не экзотической бессмыслицей, то лишенными внутреннего огня церемониями.

При этом современный человек нуждается в утешении как никогда прежде. Ушел в прошлое всепоглощающий напряженный труд ради выживания, человек живет долгой, но крайне непредсказуемой жизнью, изобилующей досугом, где остается широкий простор для размышлений о конечной точке бытия. Страх смерти остается рационально неразрешимым. При этом человек отучен черпать утешение в религии. Поэтому идя на поводу защитных реакций психики, человек сублимирует страх в более сильную, а главное приятную и доступную эмоцию – сексуальную, которая в определенных исторических условиях становится формой человеческого капитала. Зародившись как сила беспрецедентной эффективности, которая направлена на привлечение к воспроизводству, у индивидуума эта психосоматическая реакция обособилась от репродуктивных функций, и в филогенезе стала физиологической основой для первичной формы духовно-символической деятельности, устанавливающей связи, исключая страх и агрессию, а после перерастающие в личную привязанность духовного свойства [2, с. 93].

На примере некоторых народов можно наблюдать, насколько велик эмоциональный потенциал такого рода взаимоотношений: свободные от забот о хлебе насущном, люди заняты, прежде всего, друг другом, и во главу угла ставятся либо взаимное уничтожение, либо межполовые отношения. В том числе и в первичной социализации, поскольку основой воспитательного процесса становится обучение навыкам войны и / или доставлять удовольствие друг другу [3, р. 22].

Логично, что при торжестве культа целерациональной деятельности столь яркие эмоции, способные перекрыть все прочие, не могли быть выпущены из-под контроля. Благодаря религиозной запретительной морали нравственное поведение фактически сводилось к умению соблюдать ограничения, вытесняя плотские помыслы за грань социальной практики и сознания, а отношения вне брака за рамки официальной культуры. Последующая секуляризация привела к утрате сакрального смысла таких практик как аскетизм и воздержание до брака, что привело к серьезным проблемам в пространстве светской культуры. В итоге буржуазное общество, утратившее христианские ориентиры, оказалось невротическим, на что обратил в свое время внимание Фрейд и его последователи.

Под властью норм секулярной запретительной морали половое общение было обезличено и технологизировано. Однако, женская эмансипация, шагнувшая из богемных салонов серебряного века, взорвалась в середине прошлого столетия сексуальной революцией и легитимизовала все возможные формы удовольствия. Половое общение резко усложнилось, обнажив неведомые ранее пласты. Открылся неожиданный факт, что психология влечения, не менее сложна и парадоксальна, чем психология мышления, а сами влечения приобретают форму человеческого капитала. Современные исследования психических процессов мозга показали, что, казалось бы, элементарные интимные переживания моделируются гораздо сложнее, чем высшие мыслительные процессы. При этом они обладают качественным индивидуальным характером, поэтому любые изменения в психике, затрагивающие интимные сферы человеческой жизнедеятельности, становятся необратимыми. Либерализованная половая мораль возвела эротические эмоции в точку отсчета современной человеческой психики, сделав их внутренним подтекстом человеческого общения, а значит ориентиром для выбора форм капитала. В этом контексте человеческий капитал оказывается подчинен логике культа молодости. Поэтому конструирование модели «стратегической экономики» без учета этой новой доминантной точки обречено на неудачу. Современные психосоциальные процессы выражены в интериоризации: изменении человеческой природы через «перехлест» внешнего, телесно-процессуального во внутреннее, процессуально-психическое. В итоге секулярная культура формирует образ героя нашего времени – это человек отнюдь не умный и

нравственный, но способный быть молодым и красивым (при этом возраст становится категорией функциональной), умеющий доставлять удовольствие и себе и другим, пользующийся своим телом, как универсальным инструментом наслаждения. Причем это явление принципиально отличается от гедонизма античности. Центр удовольствия и главная зона восприятия удовольствия и удовлетворения современного человека – это мозг.

Капитал влечений, как еще вчера капитал труда, начинает поглощать все обозреваемые сферы жизни, выстраивая очередную историческую целостность. Труд как настойчивая систематическая деятельность по преодолению сопротивления материала с целью превращения его в товар, сегодня лишается всякого пафоса, становясь, по мнению масс-медиа, уделом «второсортных» людей таких как гастарбайтеры, обслуживающий персонал, «офисный планктон» или работники социальной сферы. Престижным становится «творческий труд», который мыслится, как сублимация сексуальной энергии. При этом модель такого труда перерастает в различные формы манипуляций символами ради обладания неким ускользающим симулякр. Подобные эффекты мы наблюдаем в виртуальном пространстве, в мире высокой моды или игры на бирже, подобной спецификой обладает в глобализирующейся экономике и супердорогой сервис. Вообще атрибутом новой эры, как «эры удовольствий» становится услуга, в отличие от предыдущей эры труда, знаменем которой было производство. Отсюда так прочно вошли в оборот учреждений образования и культуры понятия: «образовательная услуга» или «эффективная коммерческая реализация Art-проектов» [4, p. 155].

На этих же принципах выстраивается и «творческий» образовательный процесс, который формирует у учеников впечатление, что учиться можно играя, получая удовольствие, просто раскрепощаясь и следуя за учителем – творцом. Царицей нематериальной сферы становится идея-симулякр: неважно чего, уникальной ли дизайнерской находки из ничего, или эффектного и эффективного имиджа для провального политика или неликвидной продукции. Все остальное становится работой для «негров», пусть даже и высокообразованных.

Энергия соблазна и влечений не обошла стороной и политическую жизнь современного общества. Причем не только в феномене «соблазнительного политика», которому положил начало Джон Кеннеди, но и самих принципах политического управления. Классический буржуазный принцип «надзирай и наказывай» сегодня уже не эффективен. Даже апелляцией к здравому смыслу и осознанной выгоде сегодня немногого добьешься. Сегодня эффективный политический и экономический менеджмент кроется в умении управлять энергией иррациональных человеческих влечений по принципу «соблазняй и манипулируй», чтобы зону контроля вывести в принципе за пределы осознания человеческой массы.

Конечно, новая эпоха началась не вдруг – ее предпосылки развивались в течение всего прошлого века. Начало было положено западноевропейской секуляризацией ценностей и последующем освобождении человеческих влечений из под контроля морали. Технологии виртуализации и информатизации способствовали дальнейшим моделям освобождения, таким как постепенное превращение информации в полноценный товар, и появление потребителя с досугом, и постепенное обнажение женского тела, и проникновение сложной техники в бытовую сферу, и замена материи на энергию в физике, появление философии постмодерна, и ренессанс психологии бессознательного, чьим предметом становится то, что ранее считалось несущественным, а то и вовсе неприличным, и легитимация свободных желаний в искусстве. Общий знаменатель этих трансформаций выразился в сетевом конфигурировании социальной реальности, открывающей индивидуальному субъекту возможность чуткого восприятия малейших желаний.

Но окончательное формирование адекватной для психологии влечений материально-технической базы происходит с удвоением податливой действительной реальности в виртуальную реальность, где желания становятся одновременно и образами этой реальности, атрибутами сетевого общества, где как в первобытном хаосе, партиципирование может происходить по самым невероятным критериям. Иначе говоря, для философии интересны те объективные процессы, которые запущены сетевой глобализацией.

В понятиях неоконсервативной идеологии замена эры труда с ключевой ролью сознания эрой свободных влечений, где во главу угла ставятся, прежде всего, бессознательные механизмы психики [5, с. 57]. На уровне социальной реальности это культивирование

либеральных идей, являющихся маской, ширмой, прикрытием для вседозволенности, как на уровне международной политики США, так и на уровне индивидуальных субъектов, стремящихся найти оправдание своих аморальных желаний или даже преступлений. Вообще дихотомия в стиле хорошо/плохо при рассмотрении столь масштабных явлений – неуместный подход. Эпохи вообще морально неменяемы, как минимум потому, что их не выбирают. Оценка эпохи и собственно эпоха – разбросанные во времени явления. При этом гегелевское понимание свободы как меры общественного прогресса сохраняет актуальность и для постиндустриальной эры. Однако опасность этой свободы не в том, что она снимает внешние ограничения с мира человеческих влечений. Свобода представляет угрозу, когда приложена к устаревшим индустриальным ценностям, которые определяют развитие наращиванием производственных объемов вещных богатств, прежде всего. При этом доступные средства для прогрессивного производства на сегодняшний день практически безграничны. Дурная бесконечность перепроизводства замыкается лишь на одном препятствии – потреблении. Преодоление этого препятствия становится смыслом его существования, единственной исполненной страсти задачей. Человеческий быт забит вроде бы нужными, но явно ненужными вещами, а индустрия торговли демонстрирует невиданное богатства выбора. Но производство продолжает работать по нарастающей, превращая купленное вчера в сегодняшний мусор. На сегодняшний день самой острой проблемой является это превращение цивилизации в тотальную свалку потребления. Та же самая логика распространилась на отношение к идеям и ценностям. Утрата опыта приобщения к священному и подлинному бытию децентрирует все человеческие стратегии и желания, обрекая человечество на неминуемый реальный Апокалипсис.

Однако если невозможно блокировать рост потребностей, искусственно стимулируемый перепроизводством, может, следует заменить его ростом иных потребностей, столь же эмоционально насыщенных, но не требующих максимума предметного оснащения [6]. Если взглянуть на проблему с иной стороны и предположить, что современность не только поставила человечество перед глобальной проблемой, но и нащупала пути к ее разрешению? И потребности, следующие из человеческих влечений можно противопоставить страсти к предметно-вещным накоплениям?

Сфера бессознательного, в отличие от сферы сознания, которая прозрачна для познающего разума, нуждается либо в специальном анализе, в целях переключивания бессознательных психических процессов на язык дискурсивного мышления, либо в символической персонификации психических процессов с дальнейшим моделированием в форме драматического действия [7, с. 57]. Это варианты только у порога сферы бессознательного, где находится сегодняшняя наука, за которым нас ожидает немало пока еще неявленных горизонтов.

Наконец, на базе именно психологии бессознательного возможна новая стратегия управления человеческим капиталом, которая не будет запрещать какие-либо действия, но девальвировать их через позиционирование более адекватных обстоятельствам, эмоционально позитивных действий. При этом психология бессознательного не является безусловной альтернативой психологии сознания, но подобно разным слоям человеческой психики надстраивается и дополняет одна другую. Но, это уже тема для отдельного исследования.

Библиографические ссылки

1. Frega R. Between Pragmatism and Critical Theory: Social Philosophy Today. *Human Studies*. October 2013, P. 4., pp 6-29.
2. Иванов А.В., Дорошин И.А. Идеологический и политический дискурс религиозного фундаментализма в обществе риска. *Власть*. 2012. № 11. С. 92-96.
3. Rehg W. The Social Authority of Paradigms as Group Commitments: Rehabilitating Kuhn with Recent Social Philosophy. *Topoi*. April 2013, Volume 32, Issue 1, pp 21-31.
4. Barnard R. Philosophy as continuous with social science? *Metascience*. 2014, Volume 23, Issue 1, pp 153-156.
5. Орлов М.О. Этика дискурса как основа стратегий социализации в глобализирующемся мире. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. 2012. Т. 12. № 2. С. 54-59.

6. Демидова М.В. Социально-философское обоснование теории символического капитализма. *Философия права*. 2015. № 4 (71). С. 20-23.

7. Орлов М.О., Данилов С.А. Роль коммуникации в политической жизни современного общества. *Философия и общество*. 2008. № 4. С. 126-131.

Государство и этническая память

*Рязанов А.В., д-р филос. наук, зав. кафедрой философии
ПИУ имени П.А. Столыпина-филиала РАНХиГС, г. Саратов*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению взаимосвязи между государством и этнической памятью. Отмечено, что конкуренция между ними происходит в коммуникативном пространстве как личности, так и общества. Показана роль при этом этнической картины мира и государственных идеологических конструкций.

Ключевые слова: государство, коммуникативное пространство, этническая память, этническая картина мира, государственные идеологические конструкции.

Целью данной статьи является прояснение самих этих понятий и той реальности, которая возникает при воздействии данных феноменов на личность конкретного человека. Государство (особенно национальное государство) как понятие скрывает в себе немало такого, что не позволяет его считать вполне ясным. Тем более, что в данном случае нам приходится иметь дело не с самим понятием, а стоящим за ним явлением, а еще точнее, с его объективно выполняемыми функциями. А функции эти требуют от государства проведения и поощрения политики по укреплению пространства общей памяти.

Современное государство, в лице управляющих структур, объективно заинтересовано в создании плотного и информационно насыщенного коммуникативного пространства, а также распространения сформированного им дискурса на, как можно больший процент своих граждан. Для этого им необходимо обеспечивать в рамках государства монополию на контроль информационного пространства и на формирование властного дискурса, который удерживал бы граждан в едином смысловом поле.

В таком случае этнические коммуникативные пространства, актуализирующие в гражданах этническую память, органами государственной власти будут восприниматься как конкуренты. Для государства, на любом этапе его существования, появление таких конкурентов может означать и реально означает вызов, который можно предупредить явным или неявным подавлением конкурирующего коммуникативного потока и связанного с ним дискурса (иногда вместе с его носителями).

С конкурентами приходится бороться. Силы и ресурсы, в таком случае, изначально оказываются не равными: на стороне государства оказываются средства массовой информации, эфирное время, подготовленные кадры, постоянно формируемый и адаптирующийся властный дискурс с системой слов-ориентиров для сигнализирования реальным и потенциальным сторонникам.

Одной из серьезных проблем государственного коммуникативного пространства в современности является удержание информационного и коммуникативного контроля над всей территорией государства. Современные средства массовой коммуникации представляют возможности вырваться из-под надзора контролирующих структур. Система Интернет дает возможность создавать и пользоваться коммуникативными потоками, не связанными с интересами государства. Появляется немало самостоятельных игроков, имеющих личные интересы в такой переориентации коммуникативного пространства и общественного и интереса. Естественно, что государство стремится затруднить или даже блокировать их деятельность.

В качестве одного из таких игроков можно указать этнических активистов и подпитываемую ими этническую память. Актуализация этнической памяти свидетельствует о существовании этнического коммуникативного пространства, которое, таким образом, возобновляется, подпитывая старых сторонников и привлекая новых. Государственные структуры вынуждены в постоянном режиме отслеживать эти изменения.

Этническая память имеет тенденцию, в благоприятных для этого условиях, превращаться в этническую идеологию, поэтому первую необходимо держать под контролем. Государственной системе конкуренты (особенно, сильные конкуренты) не нужны.

Подавляющее большинство современных государств полиэтничны, а, следовательно, указанная проблема для них имеет несомненную актуальность и может решаться, в зависимости от местного контекста, в каждом случае по-разному. Это зависит от многих обстоятельств, например, таких как: имперский или демократический характер государственного устройства.

В первом случае, процессы вытеснения этнического происходят неприкрыто, в силовом режиме, через уничтожение структур поддерживающих и транслирующих этническую память. В ранние времена захватчики уничтожали знатных захваченного племени как носителя этнической памяти, традиций и культуры, а простолюдины инкорпорировались в низовые структуры в качестве рядовых или неполноправных членов. Таким образом, прерывалась возможность свободного развития языка, возможности поддержания и трансляции племенных традиций. В результате новые поколения покоренных получали иную, не свойственную их предкам социализацию, и постепенно приобретали новую идентичность. Естественно, что этот процесс не одномоментный, а несколько растянут по времени, и может занимать жизнь нескольких поколений. Общим местом может являться запрет на пользование родным языком для покоренного населения или создание условий для вытеснения этого языка из обихода.

Хорошим примером того, как это могло происходить, может служить наша относительно недавняя история, связанная с выселением из прифронтовых областей ряда народов в годы II мировой войны в Казахстан и Сибирь. Так, выселенных калмыков распределяли небольшими группами (по несколько семей) по многим регионам СССР. И уже через 13 лет (с 1944 по 1956 года) были созданы существенные проблемы с владением родным языком для многих групп калмыков. Естественно, утратить его совсем, за относительно недолгий срок, они не могли, но язык, несомненно, потерпел ущерб, а значит, и все связанное с ним: фольклор, традиции, в том числе и религиозные, этническая память как таковая. В подобной ситуации происходит замещение родного языка другим, т.е. эмансипация человека от языка с далеко идущими последствиями.

По сведениям П. Крастева, «командующий Национально-Освободительной армией МехметШеху (речь идет об Албании – А.Р.) в 1944 году осознал, что для установления коммунистического режима на северных территориях...возможен единственный путь: не отменять местные законы и выжидать, пока население «созреет» для иного общественного строя, надо просто избавиться от тех, кто знает обычное право и контролирует его применение...Короче, погибли все, кто мог бы передавать дальше знания канонов, истории, механизмов правления и народной религии, если таковая действительно имела место быть» [1, с. 119-120]. Этот же автор пишет, что в ходе экспедиции 1997 года в эти районы Албании больше всего его поразило «даже не то, что у местных жителей нет народной музыки, танцев и ремесел. Важнее другое: они полностью утратили память о предках, о том, к какому клану или племени принадлежали полвека назад, с каких пор существуют поселения, в которых они проживают» [1, с.120]. Таким образом, тоталитарные государства могут заниматься просто уничтожением этнической традиции и памяти о ней одновременно с их носителями.

В более мягком варианте при этом на государственном уровне может поддерживаться какой-нибудь элемент данной этнической культуры, но такой, который удобен для действующей власти, работающий на укрепление общегосударственной идентичности. Если же есть по каким-либо причинам необходимость прервать «связь времен» и в очередной раз переконфигурировать коммуникативное пространство, имеет смысл перевести письменность на какую-нибудь другую систему записи, например, на кириллицу или латиницу.

По мнению Яна Ассмана, «властители накладывают руку не только на прошлое, но и на будущее, они хотят, чтобы их помнили, своими деяниями создают себе памятники, заботятся о том, чтобы эти деяния рассказывались, воспевались, увековечивались в монументах или, по крайней мере, документировались в архивах» [2, с. 75].

Во втором случае, происходит, практически, то же самое, но ненасильственными средствами, малозаметно для окружающих. Можно наблюдать замещение этнической памяти формируемой государственной. Здесь на помощь государству приходит уже массовая культура,

которая кооперируясь с государственным интересом, тиражирует получившие одобрение продукты этой культуры. Это уже выверенные, профессионально сделанные образцы, одобренные действующей властью. Поскольку государство в том или ином виде контролирует СМИ и СМК, оно имеет полную возможность тиражировать только нужные образцы, поддерживать выгодное для себя освещение событий, популяризовать нужную для себя версию памяти, необходимым образом расставлять нужные акценты. Контролируя коммуникативные потоки, можно регулировать даже сам факт присутствия информации, связанной с этнической (народной) культурой.

Кроме того, этническая память сохраняет много того, что не выгодно государству, и даже идет вразрез с государственными интересами. Поэтому целесообразно ограничить ее таким образом, чтобы она не могла активировать небезопасные для государства воспоминания и идеи. Для этого государство, в лице своих представителей, осуществляет общее руководство и отбор того, что именно целесообразно и даже нужно «помнить» и того, о чем помнить нельзя. «Смысл живет только благодаря распространению» [2, с. 97]. Следовательно, нужно контролировать и смыслы, и их циркуляцию. Для этой цели в многосоставных обществах формируется своя общая версия истории прошлого, а этнически ориентированные версии, по крайней мере, не получают государственной поддержки, и им приходится с трудом пробиваться к своему потенциальному интересанту.

Если у этнической группы были с государством конфликтные ситуации в прошлом, государство будет стремиться сделать так, чтобы это, как можно быстрее, забылось. В старые времена или при более жестком устройстве общества ситуация, возможно, была бы решена силой оружия. В современном же демократическом государстве происходит незаметное и плавное освобождение людей от этнического начала и замещение этнической культуры массовой культурой. Теряя язык и возможность пользоваться образцами своей собственной этнической культуры, граждане все меньше связывают себя с ней. Здесь на помощь государству приходит резко возросшая за последний период скорость коммуникативных потоков, пропускаемых современными средствами массовых коммуникаций. В целом, такая ситуация позволяет насыщать общее коммуникативное пространство образами и информацией, достаточными, чтобы создавать избыточный информационный фон, и отвлекать людей от экзистенциальных жизненных проблем.

В идеале человек должен быть втянут в процесс потребления информации, чтобы не оставалось время для поддержания «лишних» связей и получения «ненужных» сведений, например, о своем происхождении и происхождении своей группы, родном языке, истории своего народа или этнической группы. В процессе такого потребления он получает препарированную необходимым образом информацию и обычно довольствуется ей.

М.М. Назаров пишет: «...продукты культурного производства – материалы телевидения, радио, прессы, кинематографа и др. – создаются и распространяются в конкретно-исторических условиях, конкретными социальными группами и для конкретных социальных групп. Поэтому материалы массовой коммуникации представляют собой форму выражения и продвижения определенных ценностей, убеждений и идей» [3, с. 46]. Следовательно, они имеют идеологическую составляющую. «Идеологические государственные аппараты вносят свой вклад в поддержание стабильности системы (или капиталистических условий эксплуатации) посредством подчинения индивидов политической воле государства [3, с. 53].

Отработанная и отлаженная система организации СМК дает возможность формировать и удерживать информационную повестку дня, централизованно распространять дискурс власти. Этническая память, генерирующая соответствующую солидарность, зачастую выступает этому явной помехой. Этот факт служит причиной сложных отношений между структурами государства, и группами, ориентированными на этническую идентичность, а значит, и на этническую память. Демократическое устройство современных государств позволяет им широко использовать манипулятивные технологии.

По мнению В.П. Пугачева, «существенными препятствиями для манипуляции являются собственный опыт людей, а также неконтролируемые властью системы коммуникаций: семья, родственники, группы...» [4, с. 251]. Сюда же можно отнести и этнические коммуникации, посредством которых сохраняется и воспроизводится этническая память, которая, в свою

очередь, отвечает за сохранение этнического пространства и свойственных ему ценностей, мнемотопов, мифов о происхождении.

Распространение продуктов массовой культуры, осуществляемое с ведома и под руководством государства, ослабляет этническую идентичность даже крупных по численности народов. Например, русские в современной России во многом лишены этнической памяти, к стати, как и многие другие народы России. Государство, за счет контроля информационного пространства, преуспело в продвижении «самого передового» учения в годы существования СССР, а затем после его распада новое государство взяло на вооружение технологии управления стран-победителей в холодной войне.

Современные средства массовой коммуникации позволяют создавать плотные профессионально выстроенные информационные потоки, что дает возможность осуществлять воздействие на реципиентов дозировано и варьировать его интенсивность. Способы современного потребления информации, характерные для них коммуникативные практики не благоприятствуют распространению традиционной культуры, связанной с воспроизводством, прежде всего, этнической памяти. Продукты традиционной культуры кажутся менее яркими и интересными, чем связанные с массовой культурой.

По мнению А.В. Костиной, «в качестве социальных предпосылок распространения стандартизированной культуры в информационном обществе выступает напряженный ритм деятельности, экзистенциальные проблемы, проблемы адаптации, проблема свободного времени, а также обусловленная объективными причинами неподготовленность части общества к восприятию сложных проблем и феноменов высокой культуры. Сами же информационные технологии, которые в первую очередь влияют на характер культуры и ее субъекта, развиваются, как показывает практика, преимущественно, как «технологии развлечений» [5, с. 65].

В таких условиях новые коммуникативные практики, связанные с массовой культурой, яркие по форме, нацеленные на внешний эффект оставляют мало шансов этническим коммуникациям и этнической памяти на поддержание и воспроизводство, если только не увязать последние с модой. Практика показывает, что в некоторых случаях это удается. Этническая память может быть актуализирована при умелом использовании этническими активистами современных технологий, что может проявляться в продвижении успешных Internet-проектов.

Сила массовой культуры в освобождении от ответственности, ускользании от нее. Люди управляемы на расстоянии и «над ними доминируют, но это доминирование и контроль осуществляются новым способом. Лидерство было замещено зрелищем, а надзор оболещением. Кто управляет радио- и телевизионными каналами, тот управляет миром, определяет его форму и содержание. Никто не должен вынуждать или побуждать зрителей посетить зрелище: горе тем, кто посмеет помешать им это сделать» [6, с. 167].

Современная массовая культура является важным средством высвобождения человека от власти коллективных идентичностей, она направлена на загрузку человека новыми впечатлениями и задействует, главным образом, «подвижные» слои памяти. З. Бауман пишет: «Современное общество существует в непрерывной «индивидуализации», поскольку действия людей заключаются в ежедневном изменении и пересмотре сети взаимосвязей, называемой обществом... «Индивидуализация» теперь означает нечто совершенно отличающееся от того, что она означала сто лет назад и чем она являлась вначале современной эры – период восхваляемого «освобождения» человека от плотной ткани социальной зависимости, надзора и принуждения» [6, с. 39].

Современность – время разворачивания процессов эмансипации индивидуума от всех видов коллективных идентичностей, но такое «освобождение» оставляет его один на один с государством, за которым стоят искусные манипуляторы, остающиеся незаметными и пользующиеся полной свободой. Современное государство – это механизм осуществления скрытого господства, бенефициары, как правило, остаются, скрытыми для публики. Между различными социальными группами с размытыми границами находится множество условно властных прослоек, которые обладают видимостью властных полномочий. «Но социальная дезинтеграция является как условием, так и результатом новой техники власти, использующих свободу и ускользание в качестве своих главных инструментов. Любая плотная сеть социальных

обязательств, и особенно основанная на территориальном принципе, является препятствием, которое необходимо убрать в пути.... И именно состояние дезинтеграции, хрупкости, уязвимости, быстротечности, «существования до дальнейших распоряжений» человеческих обязательств и сетей, прежде всего, позволяют эти силам выполнять свою работу» [6, с. 21].

При таком подходе этническая память не представляет для современного государства, в лице управленческих структур, какой-то особой ценности, кроме ситуативно необходимой. Однако она является важным структурным элементом, скрепляющим этническое коммуникативное пространство. Чем более современным является государство, тем меньше в нем заинтересованности в поддержании каких-либо устойчивых идентичностей. Исключения составляют случаи, когда необходимо апеллировать к определенным этническим группам граждан. Во все остальных случаях государство стремится заместить этническую память государственной, точнее, сделать так, чтобы государственная память воспринималась всеми гражданами одинаково как общая для всех.

Естественно, что это не может произойти сразу для всех граждан, такой цели и не ставится. Важно только, чтобы это воспринималось, таким образом, для их большинства.

В процессе существования государство, кто бы его не представлял, с самых ранних времен интуитивно или сознательно стремилось пресечь влияние этнических коммуникаций на текущее положение вещей. В процессе его развития, от жестко силового к современному демократическому государству, нарабатывались приемы такого противодействия. На определенном этапе развития их правильнее было бы называть технологиями. Старый арсенал приемов (от силового воздействия на активистов до прямого подкупа) был дополнен возможностями современных средств коммуникации: управлением информационными потоками, манипулированием информацией. На помощь приходят профессионалы коммуникации, которые могут осуществлять направленное и дозированное воздействие на целевые аудитории, управлять впечатлением, проводить целые кампании для реализации конкретных целей.

Отлаженные технологии воздействия позволяют управленческим структурам гарантированно преодолевать барьеры коммуникации, управлять коммуникативным пространством, определять повестку дня. В такой ситуации этническое пространство будет естественным образом сокращаться и становиться менее плотным. Однако его полного исчезновения в современных демократических государствах все же не происходит. Причиной этого является общая установка на сохранение многообразия, которая препятствует окончательному устранению этнической памяти.

Общая установка от государства требует также формирования определенных идеологических конструкций, призванных формировать общее коммуникативное пространство. Как правило, современные государства, понимая сложность стоящей перед ним проблемы, создают такие системы управления общественными коммуникациями, исторической памятью, которые все же имеют, в качестве составной части, механизмы, дающие возможность транслировать этнические картины мира этносов и этнических групп. Именно они используются в качестве материала для формирования идеологических мифов.

По мнению А.Г. Иванова, «являясь объектом социальной мифологии, охватывающем представления о прошлом, историческая память может быть востребована и в качестве культурного ресурса(для процессов мифологизации, и как политический инструмент (для процессов мифотворчества)» [7, с. 32]. Далее исследователь пишет: «если рассматривать то, каким образом осуществляется мифотворчество..., то сначала происходит апеллирование к самому человеку, обращение к нему на предмет определения идентичности в изменяющихся условиях. Затем может произойти «переформатирование» исторической памяти самого человека или даже всего общества. Далее приближаясь к конкретным, прикладным формам, осуществляется встраивание новых мифов в идеологические конструкции [7, с. 32].

Итак, этнические картины мира являются важным ресурсом для развития государственноцентричных идеологических конструкций, который, тем не менее, нуждаются в постоянном мониторинге. В противном случае могут возникнуть или быть активированы этнические идеологии, а «наличие у этнического движения своего идеологии существенно облегчает и ускоряет процесс успешной этнополитической мобилизации и часто является ее

необходимой предпосылкой. Идеология помогает очертить контуры и определить политизируемую сферу групповой идентичности (этнорегиональная, этнолингвистическая, этноконфессиональная, этнонациональная), подкрепить требования этнической группы, придать, политической деятельности движения смысл и цели, которые приобретают особое, превосходящее потребности повседневного существования значение» [8, с. 145].

Уже только этого достаточно для того, чтобы показать опасность возникновения у государства подобных соперников, что может угрожать даже его целостности. Следует отметить, что современные государства научились нейтрализовывать этническую память, и держать под контролем этические идеологии в случае их возможного появления. Тот же автор пишет, что: «институционально сильные и богатые ресурсами государства способны как эффективно подавлять политические движения этнических меньшинств, так и идти навстречу их требованиям при сравнительно небольших издержках в обоих случаях» [8, с. 239].

Однако ситуация представляется все-таки не такой однозначной, потому что не все страны современного мира одинаковы в плане ресурсного и институционального богатства. Тем более, что особенности развития современных средств массовой коммуникации предоставляют этническим лидерам широкий выбор возможностей для мобилизации своих сторонников. А значит, опасности, связанные с выходом из-под контроля мобилизованной этничности, еще долгое время будут реальными для современных государств, и требовать постоянного внимания и необходимости управления возможными конфликтными ситуациями.

Библиографические ссылки

1. Крастев П. Взгляд перса: Литературные и антропологические исследования о Центральной и Восточной Европе / Пер. с венг. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 224 с.
2. Ассман Я. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
3. Назаров М.М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию исследования. М.: «Аванти Плюс», 2003. 428 с.
4. Пугачев В.П. Управление свободой. М.: Ком Книга, 2005. 272 с.
5. Костина А.В. Соотношение традиционности и творчества как основа социокультурной динамики. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 144 с.
6. Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. Под ред. Ю.В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
7. Иванов А.Г. Роль исторической памяти в процессах мифотворчества и мифологизации// Культурная память и современные проблемы философии культуры. Саратов: ИЦ «Наука». С. 31-34.
8. Аклаев А.Р. Этнополитическая конфликтология: Анализ и менеджмент. М.: Дело, 2005. 472 с.

Факторы поляризации и интеграции социального пространства сельской России

*Самсонов В.В., канд. филос. наук,
научный сотрудник ИФПР СО РАН, г. Новосибирск*

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 16-03-00309)

Аннотация. В соответствии с системным подходом вводится критерий экзогенности / эндогенности воздействий на социальные изменения. Факторы экзогенного характера анализируются как внешняя среда социальных изменений (природно-географические социально-средовые условия, глобальные, национальные, региональные, локальные воздействия). Факторы эндогенного характера определяют «естественные» процессы дифференциации социально-экономического пространства России.

Ключевые слова: дифференциация социального развития, экзогенность, эндогенность воздействий.

Анализ феномена поляризации социального пространства в контексте современных трансформационных процессов и глобальных вызовов показывает, что современные тенденции развития российского села, связаны, прежде всего, с сокращением занятости в сельскохозяйственном производстве, что приводит к усилению значения факторов, обуславливающих дифференциацию моделей социально-экономического развития сельских локальных сообществ существенно влияющих на выбор модели адаптации сельского социума.

Включение сельского социума в рыночные отношения приводит к переформатированию структуры сельскохозяйственного производства и его технологическому переоснащению, что проявляется в деятельности агрохолдинговых структур, выступающих механизмом инновационного развития экономики села. К другим механизмам инновационного развития сельских локальных сообществ следует отнести деятельность формальных субъектов макро-уровня (властных органов), определяющих качество институциональных новаций и мезо-уровня (органы региональной власти и самоуправления), воздействующих на институциональную среду, в целом на институциональные характеристики территорий.

Поляризация социально-экономического пространства сельской России зависит от внешних и внутренних факторов, включающих природно-географические условия; уровень урбанизированности территории; наличие рынков сбыта сельскохозяйственной продукции, ресурсы и структуру экономики, размеры поселения, его административный статус и др.

Уровень социально-экономического развития региона определяет, во-первых, формирование благоприятной среды для развития каналов официальной занятости и приработков, во-вторых, географическое расположение и климатические особенности региона влияют на степень интенсивности или экстенсивности личных подсобных хозяйств.

В условиях поляризации социально-экономического пространства, складываются две основных модели социально-экономического развития сельских территорий:

- 1). Симбиоз экономики «крупхозов» и мелкотоварного производства.
- 2). Инновационная экономика, представленная крупным фермерством и агрохолдингами, интегрированных с финансовым капиталом.

В соответствии с системным подходом, в целях классификации факторов дифференциации сельского развития введен критерий экзогенности / эндогенности воздействий.

Факторы экзогенного характера, анализируемые как внешняя среда социальных изменений, могут быть разделены на природно-географические условия и социально-средовые (например, доминирующий тип общественных отношений и т.п.) и по уровню, на котором осуществляются внешние воздействия – применительно к объекту исследования можно говорить о делении факторов дифференциации сельского развития на глобальные, национальные, региональные, локальные воздействия.

Критерии классификации факторов эндогенного характера (изменения в определенной сфере детерминируются внутренними причинами) основываются на определении их принадлежности к определенной сфере социально-экономической жизни села. Таким образом могут быть выделены, экономические, социальные (относящиеся к динамике социальных связей и коммуникационных практик), социокультурные - влияющие на поляризацию социально-экономического пространства сельской России.

В соответствии с представленной моделью, основными факторами поляризации сельского социально-экономического пространства выступают:

- Экзогенные факторы:

Среди внешних воздействий наиболее значимы глобальные изменения социально-экономической среды, изменения типа регулятивных воздействий (переход к рыночным отношениям), факторы национальной и региональной аграрной политики. Для выработки конкретных моделей адаптации сельских локальных сообществ имеет значение совокупное воздействие следующих факторов: уровень урбанизированности территории (в том числе воздействие промышленных предприятий); близость или удаленность городских центров; наличие природно-географических ресурсов; этническая специфика, а также внутренние ресурсы: размеры поселения, его административный статус, структура экономики сельского сообщества (полифункционализм или моноотраслевая специализация) и т.д. Важнейшим фактором вариативности адаптивной стратегии является наличие на территории поселенческих

администраций сельскохозяйственных или промышленных предприятий, которые обеспечивают работой значительное количество населения.

Среди экономических внутренних факторов дифференциации сельского развития наиболее значимым фактором выступает институциональная форма организации сельскохозяйственного производства, преобладающая на территории поселения/района. Анализ влияния различных укладных форм на динамику развития сельских сообществ позволил выделить инновационные экономически ориентированные уклады (агрохолдинги и крупные фермерские хозяйства) и социально ориентированные уклады, то есть способствующие сохранению социальных взаимосвязей и моделей адаптации, сформировавшихся в 1990-е гг. (ЛПХ и крупхозы, имеющие симбиотическую природу).

Сочетание внешних (экзогенных) и внутренних, экономических и социальных факторов дифференциации определяют ориентации сельского населения на рынке труда: формальная/неформальная занятость, масштабы и формы не-аграрной занятости сельских жителей.

Современные механизмы сельского развития включают в себя формальные и неформальные институты. Формальные институты (организации) влияют на параметры социально-экономического развития территорий путем принятых законов, нормативно – правовых актов. Неформальные институты формируются в процессе социальной самоорганизации (затрагивающей и формальную модель интеграции) и функционируют на основании норм, восприимчивых к сложившимся обычаям и традициям, и опираются на социальный капитал сообществ, ключевыми элементами которого являются доверие и реципрокные социальные связи. В результате распада СССР и административно-командной системы социализма, регулирующей все уровни и сферы социально-экономического развития, на первый план выходят проблемы социальной самоорганизации, проблемы освобождения творческого и предпринимательского потенциала «масс». Особую важность процессы самоорганизации приобрели в сельских ареалах, где большинство глубинных преобразований социальной жизни носило стихийный, часто временный характер и осуществлялось в условиях продолжительного и масштабного кризиса, поставившего под угрозу физическое выживание сельских сообществ. Неформальный сектор существовал и в советский период, но в годы реформ число и объем товарных неформальных практик существенно возросло. Одновременно в сферу неформальных отношений вошли субъекты формальной сферы (например, реформированные колхозы и совхозы). В какой-то мере субъектами неформальных практик стали выступать практически все основные акторы и структуры сельского социума – от простых сельских жителей до органов местного самоуправления, школ и больниц.

В результате анализа основных социальных инноваций, вырабатываемых сельскими сообществами в условиях реструктуризации экономической и социальной жизни села (на основе данных многолетних мониторинговых исследований, осуществленных в различных регионах страны (Сибирь, Поволжье)), были выделены два вида (модели) интегративных структур, играющие решающую роль в жизни современного села (отражающие социально-политические аспекты (измерение) самоорганизации сельского социума и социально-экономические аспекты этого процесса), а также основные социальные структуры, генерирующие различные типы неформальных социально-экономических практик в российском селе: 1. Самообеспечивающиеся домохозяйства сельского населения. 2. Родственные или дружеские сети социальной поддержки. 3. Экономические симбиотические структуры, главными элементами которых являются домохозяйства и крупхозы. 4. Локальные властные структуры, характеризующиеся включением экономических организаций в процессы управления сообществом.

Анализ современных тенденций социально-экономического развития российского села (2005-2017) показывает сокращение значения всех основных структур, генерирующих неформальные связи и отношения. Часть из этих структур теряет свое значение, другая часть видоизменяется, трансформируясь. Сам по себе динамичный рост и последующее стремительное (по сравнению с инертностью формальных институтов) сокращение значимости неформального сегмента свидетельствует о том, что мы имеем дело с определенным приспособительным (адаптивным) феноменом, зависящим, как любая адаптация, от сочетания

внешних условий-вызовов и ресурсов, доступных адаптанту. Гипертрофированное развитие неформальных практик и отношений в 1990-е гг. было вызвано как особенностями адаптации сельского населения к рынку (которое было вынуждено, вследствие сокращения возможностей официальной занятости, искать новые каналы социально-экономической активности), так и ослаблением государственного контроля в различных сферах общественной жизни в период масштабной перестройки и отсутствием детальной законодательной базы, адекватной изменившимся реалиям. Вслед за общим «упорядочением» социальной среды происходит упадок неформальных структур. Наблюдаемая динамика развития неформальных практик, логика изменений которых отражает общую направленность общественных преобразований, позволяет предположить, что выбор формальных или неформальных практик жителем села, как и любое действие, связанное с планированием, основывается на субъективной оценке текущей ситуации, наличии и доступности определенных ресурсов. Причем этот практический выбор адаптанта ограничен кругозором жизненного мира, наличием образцов инновационного поведения, или наоборот, традиционных паттернов, предопределяющих сходство вновь формируемых институтов с теми, которые существовали на предыдущих этапах развития общества. Мы не можем с помощью динамического анализа понять суть явления, однако мы можем наблюдать взаимосвязь динамики неформальных практик жителей села с изменениями во внешней среде, и заключить, что эта динамика имеет рациональный характер. Как только отпадает необходимость в рационально (с определенными оговорками) избираемых неформальных практиках (этот процесс подкрепляется и сопровождается процессом рационализации сознания жителей села и их социально-экономического поведения) – происходят изменения, затрагивающие и ценностную сферу, трудовой этос жителей села.

Социальная виртуальность как новый тип социальной реальности

*Саяпин В.О., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии и методологии науки
ТГУ им. Г.Р. Державина, Тамбов*

Аннотация. Показано, что современный социум, активно конструирующий на основе новейших информационно - коммуникационных технологий глобальную сеть Интернет и использующий её в своей деятельности, получает возможность жить и развиваться в новой социальной реальности – социальной виртуальности. Отмечается, что эта качественно новая для человека среда обитания оказывает на него существенное влияние и носит преобразующий характер не только по отношению к участникам виртуальных коммуникаций, но и к социуму в целом.

Ключевые слова: информационное общество, виртуализация, виртуальное пространство, искусственная виртуальная реальность, социальная виртуальность.

Проблема социальной виртуальности актуализировалась в последние полвека в результате появления новых тенденций в культуре. Их условно можно было бы обозначить как дифференциацию и умножение форм данности социальной реальности в формах социальной деятельности человека: научной сфере, художественном творчестве, техническом конструировании, новых способах коммуникации и интерактивном общении людей, социальной инженерии, политических технологиях, возрастании роли средств массовой информации (СМИ), особенно телевидения с его глобальной аудиторией.

В научной сфере мы столкнулись с феноменом фундаментализации и легитимизации случая как естественной закономерности природного и социального бытия. Особенное значение здесь имело создание синергетики – новой науки о развитии, отстаивающей возможности становления Порядка (сложных самоорганизующихся систем) из Хаоса. Идея вероятности новых образований, многовариантности траекторий развития, бифуркации или случайного выбора в эволюции систем размывает представление о единственности и уникальности мира, в котором мы живем. Постановка проблемы социальной виртуальности вызвана мироощущением существования множественности миров или, во всяком случае, возможности различных сценарных вариантов, реализации иных, по сравнению с данным нам миром, картин реальности.

Идеология «как было бы, если бы» из области фантазии всё прочнее занимает место в научных дискурсах.

В производстве, нацеленном на умножающиеся цивилизационные потребности (общество потребления), мы столкнулись с феноменом «умножения вещей» (М. Фуко). Круг представляемых производством и потребляемых современным человеком вещей давно вырвался за пределы первой необходимости. Мир искусственный, окультуренный всё больше заслоняет нас от привычного мира – привычной реальности.

В понимании художественного творчества осуществлён поворот от произведения к тексту, который открывает новые возможности и для авторского творчества, и для восприятия художественного мира потребителем (читателем, зрителем). Основная идея этого поворота (успешно практикуемая постмодернизмом) заключается в том, что в художественном тексте мы всегда можем найти многоголосицу литературных источников, героев, ситуаций, а читатель имеет право на своё видение, прочтение и понимание текста. Множественность интерпретаций становится законом художественного творчества и восприятия произведения. Вера в то, что все возможно (даже абсурд), вытесняет классическую установку на единственность «художественной правды». Мир текста вытесняет мир предзаданности единственной реальности.

В социальной практике государственные институты все чаще прибегают к прогнозам социального развития. Исследовательские центры освоили методики краткосрочного, среднесрочного и долгосрочного прогнозирования. Общеизвестны сценарии, подготовленные Римским клубом. Сценарные методы прогноза социальной жизни способствовали пониманию того, что социальная реальность не предзадана жестко, однозначно, она может развиваться в различных направлениях, и человечество способно сознательно формировать будущие реалии социальной жизни.

В политике усиливаются и усложняются вариации воздействия политтехнологов на сознание электората. Политтехнологи через СМИ создают новые мифы о грядущем благоденствии народа (если выберут их представителей), о новом ренессансе и тому подобном. Они смело предвещают новые перспективы государственного развития и не останавливаются перед перевёртыванием истории. Идеология с ее мирами, политической ангажированностью вытесняет реалии повседневной жизни. Бегство от реальности, начатое в художественном творчестве, интенсивно продолжается в политической практике.

В этом отступлении от реалий жизни с её бедами, невзгодами и трудностями все большую роль начинают играть СМИ. Обложки глянцевого журнала, развлекательные ток-шоу, экраны телевизоров внедряют в общественное сознание новые образы социальной реальности, формируют массовое сознание «среднего» человека, создают миражные образы социальной реальности. Уход от подлинной жизни в препарированный СМИ мир с его звёздами, светскими раутами, дорогими автомобилями и яхтами, морскими круизами и тому подобное создают нереальную повседневную реальность.

Но особое значение в повороте к новой социальной реальности, к новому типу социальной системы имеют компьютерные технологии, создание мировой паутины (Интернета). В новом информационном обществе стремительно развиваются цифровые технологии и системы телекоммуникаций, и общество становится поистине «обществом информационных Интернет-технологий», в котором социокультурное пространство структурируется «вокруг» главного своего элемента – Интернета. Для современного человека социальный мир предстаёт так, как он представлен в сети Интернет, электронных справочниках, электронных изображениях политической и социальной жизни. Представительские сайты, реклама, Интернет-форумы по интересам встают плотным щитом между социальной реальностью и личностью. Да и сама личность все чаще афиширует и идентифицирует себя на компьютерном сайте.

Таким образом, современная культура в своих многообразных проявлениях продуцирует идею множественности социальных реальностей. Эта множественность предстаёт перед человеком в различных установках сознания и формах социальной деятельности человека: научное и обыденное сознание, искусство и повседневная жизнь, техническое творчество, религиозное послушание – всё это разные способы вхождения в социальный мир, разные

картины социальной реальности. Классическая установка на поиски единой и уникальной социальной реальности, равной, общепринятой для всех, в наше время испытывает кризис. Множество социальных реальностей стало девизом современности.

Социальная философия как отражение культуры не могла пройти мимо этого вызова культуры. Концептуальным ответом на этот вызов стала идея социальной виртуальности или по-другому, виртуальной реальности, где эта новая социальная реальность и мыслится, прежде всего, как социальная реальность, существующая за пределами налично существующего, как множественность, преодолевающая единичность данного в опыте человека.

Мир искусственно создаваемых социальных виртуальностей начинает все интенсивнее вытеснять и подменять собой мир социальных реалий в культуре. Через художественное и техническое творчество, компьютерные технологии и т.д. потребителю все чаще навязывается виртуальная реальность, стоящая за новыми артефактами. Этот поворот в культуре к созданию артефактов, презентующих или отсылающих к виртуальной реальности (электронная информация, различные компьютерные сайты, электронные базы данных, современная реклама, искусственные среды, имитирующие новую социальную реальность и т.д.), и называют антропологическим поворотом. Новая виртуальная реальность создана человеком и для человека. В ранг главного объекта социально-философского анализа возводится сам человек, его индивидуальное сознание, смысл его личного присутствия в социальном мире.

Создание искусственной (опредмеченной) виртуальной реальности как новой среды обитания человека – вот главная особенность, главное достижение наступившей эпохи. Общество трансформируется в некую социотехническую систему, где, связывая людей информационно, новые условия существования разделяют их эмоционально и экзистенциально. Проводя все больше времени наедине с экранами, «купаясь» в море информации, ставшей самоцелью, люди все больше находятся в искусственной виртуальной реальности, постепенно отвыкая от реальной действительности.

Такая искусственная виртуальность существует уже не в области возможного, а сфере реального, актуализированного, опредмеченного человеком, в сфере артефактов (компьютерная виртуальность, тренажерные устройства, аудио- и видеовизуальная техника). Эта виртуальность возникает в ходе проективной (а не познавательной) деятельности человека. Она выступает как проект, созданный человеком, замысленный им.

Специфика новой социальной реальности в том, что она существует как артефакт, как «социальный мир», созданный человеком в той или иной предметной форме (экран телевизора, рекламный плакат, художественный текст и т.д.). По существу, речь идет о возникновении новой культуры общения, делопроизводства, рекламы, развлечения, пропаганды, обучения и т.д., основанной на продуцировании информации и её размножении. Недаром современное общество, впитавшее эту культуру, называют информационным обществом. Социальная реальность все в большей степени заслоняется от нас и опосредуется информацией, представленной на экранах мониторов, телевизоров, различных датчиков. Эта информация содержит колоссальное количество иллюзий, мифов и утопий, которые замещают реальные социальные факты. Современный человек в своей повседневной деятельности уже не столько контактирует с реальным миром, сколько оперирует с социальной виртуальностью, замещающей и вытесняющей на периферию деятельности мир реальных вещей и явлений. Даже процесс общения, который (как считалось еще недавно) не мог происходить вне непосредственного контакта коммуникаторов, сегодня осуществляется через электронные средства. В этом мире виртуальных институтов, магазинов, предложений, проектов, туристических маршрутов, клубам по интересам и т.д. фигурируют даже виртуальные личности – коммуникаторы, каждый из которых позиционирует себя на экране в определенном свете, в уважаемом, ценностно-ориентированном образе.

Новая социальная реальность, создаваемая на экранах и мониторах, выражается не только в знаковой (символической) форме, но и с помощью визуальных (картинных) средств и звуковых сигналов, что создает некоторый правдоподобный эффект присутствия реципиента в реальном мире. Подобная реальность называется виртуальной не столько потому, что она реализуется с помощью новых цифровых телекоммуникационных технологий, сколько по причине её искусственности, фабрикуемости оператором. Она – настоящий артефакт.

В чем отличие артефактов, называемых искусственными виртуальными реальностями, от таких артефактов, как утюг, самолет и т.д.? В том, что они (новые артефакты) претендуют на представление (презентацию) виртуального мира как реального, как замещающего реальный мир. Утюг же (как предмет, предназначенный для глажки белья) представляет самого себя, а экран телевизора некоторую социальную реальность. Виртуальный мир на экране телевизора всегда является реализацией одного из мыслимых (оператором) возможностей (положением дел). Это положение дел презентуется в качестве реального мира.

Проблема подлинности виртуальной реальности выходит на первый план в искусственной социальной виртуальной реальности. Искусственная виртуальная реальность всегда является конструктом человека (коммуникатора, оператора, художника). Она, «искусственная виртуальная реальность», возникает, но в несколько ином плане, в плане её допустимости, конкурентоспособности с подлинной реальностью (налично существующей), она правдоподобна и в некотором смысле равноправна с актуально существующей социальной реальностью. Специфические черты искусственной виртуальной реальности заключаются в том, что она, с одной стороны, уже существует (презентирована) в артефактах (в тексте, на компьютерном экране, в искусственно созданных тренажерных условиях, в голограммах; художественных воплощениях, стилизованных под реальность, в сфабрикованных документальных репортажах, различных ток-шоу), с другой стороны, она отличается от подлинной актуальной реальности именно своей искусственностью. Смотри современные репортажи о военных событиях, репортажи из зала суда, хронику происшествий, ток-шоу на экране телевизоров, мы не всегда можем отличить подлинность от подделки. Поэтому степень подлинности (или правдоподобия) такой виртуальности может быть различной: от изоморфного соответствия (электронного сообщения или картинка на телевизионном экране) до подделок типа симуляций и фикций.

С позиций феноменологического рассмотрения, мы можем говорить о том, что искусственная виртуальная реальность возникает в опредмечивании смыслов социальных субъектов на экранах мониторов и других носителей информации. Смысл и есть не что иное, как возможное (мыслимое) положение дел в социальном мире.

Смыслы могут твориться (конструироваться) человеком (социальным субъектом) в самых различных модусах его активности: утверждения, отрицания, вопрошания, сомнения, оценивания, пожелания, вплоть до фантазийной установки (а что бы могло быть в мире?). Смысл всегда предполагает некоторую социальную реальность, он есть смысл чего-то, о чем-то, и это что-то (чтойность) есть мыслимое положение дел, мыслимая реальность [1]. Следовательно, смысл всегда конструируется в его проекции на какую-либо социальную реальность. Но это не значит, что смысл всегда есть мысленная копия социальной реальности. Возможность проективных новаций в творчестве человека убедительно доказывает автономность смыслов, их относительную независимость от социальной реальности.

В отличие от чувственных образов, которые всегда являются непосредственным отражением и, следовательно, привязаны к социальному миру актуально существующих вещей и явлений, смысл способен отрываться от мира. В смыслах и только в смыслах человек способен выразить свое понимание и действительного и возможного, и объективно существующего, и желаемого, нужного, полезного для себя. В своих смыслах человек способен переноситься и в прошлое, и в будущее, он может стремиться выразить вечное, абсолютное, инвариантное и сиюминутное отношение к фактическому событию, происходящему «Здесь и Сейчас».

В творчестве смыслов человек обретает подлинную свободу, смысл – это не сама социальная реальность, а его конструкт некоторого положения дел, даже такого, которого еще нет в социальном мире. В смыслах человек может подниматься над миром данности, налично существующего, создавать как реальные образы, претендующие на адекватность, так и самые фантастические. Не случайно И. Кант связывал свободу человека с диалектическим разумом, выходящим за пределы эмпирического рассудка.

Искусственная виртуальная реальность всегда представлена соответствующим смыслом, за которым стоит человек, демиург смысла. В своей социальной практике человек творит второй мир, культуру, артефакты. В этой практике доминирует проективная установка,

реализующая необходимое, желаемое, ценное для человека. Мыслимое в социальном проекте, в социальной практике переходит в актуализированное, в мир артефактов, удовлетворяющих жизненные потребности человека (утюг, самолет и т.д.). Однако для современной социальной практике характерно создание новых артефактов – электронных носителей информации в виде текста, рекламы, имитаторов природной среды, или некоторого события в социальном мире, тренажеров и т.д. Эти новые артефакты и характеризуют, представляют, презентуют виртуальную реальность, которая может не расходиться с социальной реальностью, являться ее альтернативой, а также быть подделкой, фикцией, симулякр. У этой реальности есть свой демиург (создатель) и свой потребитель (реципиент). Здесь, по существу, реализуется предсказанный Гегелем процесс превращения идеи (творца) в вещь (артефакт) с той поправкой, что эти идеи существуют не в каком-то мировом разуме, а в разуме индивида, творца, автора, деятеля. Несмотря на объективированность (опредмеченность информации в носителях), в эту социальную реальность дважды неизбежно врывается субъективность: сначала при ее формировании в творчестве оператора (творца), а затем – при ее интерпритации.

Искусственная социальная виртуальность задает нам в качестве проекта новую социальную реальность, которая ориентируется на повседневные запросы (потребности) человека в информации, разворачивающейся в основном в модусах должного, необходимого, значимого, востребованного человеком или человечеством.

Презентируемая на экранах искусственная виртуальная реальность всегда оценивается потребителем как возможное в плане ее достоверности, т.е. со знаком сомнения или веры. Эта виртуальность рождается в проективной установке сознания, к которой применимо понятие истины, как оно не применимо к перформативным высказываниям (например, советуем вам провести отпуск на Черноморском побережье, кипятите речную воду, летайте самолетами Аэрофлота и т.д.). К презентациям искусственной виртуальной реальности, будь то объявление, представительский сайт, ток-шоу, реклама товара, звездные войны, порталы и т.д., как и к перформативным высказываниям, скорее применимо понятие искренности ее отправителя или правдоподобности[2]. В проективной установке, созидающей культуру, и реализуется прежде всего человеческая свобода, когда актуальная наличная действительность перестает удовлетворять человека и он обращается к творчеству новых социальных реальностей. Искусственная виртуальная реальность, создаваемая с помощью современных компьютерных технологий, возникает на основе проективных человеческих смыслов. Она виртуальна в том плане, что за ней может стоять и нечто реальное, и фикция, и симулякр. Она реальна в том плане, что становится реальной социальной силой, влияющей на способ жизнедеятельности людей, их стиль повседневной жизни.

Библиографические ссылки

1. Кравец А. С. Три парадигмы смысла // Вестник МГУ. – Сер. Философия. – 2004. – №6.
2. Сёрль Дж. Классификация иллокутивных актов // Новое в зарубежной лингвистике. – М.: Прогресс, 1986. – Вып. 17.

Риски гражданской экспертизы в сетевом обществе знания

*Тихонова С.В., д-р филос. наук,
профессор, кафедра социальных коммуникаций СГУ, г. Саратов*

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект 17-33-01056 а2 «Мифы о прошлом в современной медиа-среде: практики конструирования, механизмы воздействия, перспективы использования».

Аннотация. Статья посвящена трансформациям диалога науки и общества в цифровую эпоху. Все большую роль в системном функционировании архитектоники коммуникационного пространства, основанной сначала на электронных, затем на цифровых технологиях, приобретает феномен гражданской экспертизы. Автор сравнивает классические и постсовременные экспертные практики, анализируя эпистемологические риски гражданской экспертизы. Возникнув как институт укрепления социальной справедливости, гражданская

экспертиза конкурирует в информационном пространстве с научным знанием, продуцируя экспертные мнения. Мнения гражданских экспертов эффективнее научных знаний с точки зрения влияния на общественное сознание. Автор приходит к выводу, что ключевым эпистемологическим риском гражданской экспертизы является риск неконтролируемости компетенции эксперта.

Ключевые слова: социальная эпистемология, сетевое общество, эксперты, гражданская экспертиза, риск.

Концептуализация современного общества невозможна без учета двух ключевых параметров – риска и знания. Все теории, описывающие социальный строй современности, так или иначе сталкиваются с необходимостью описывать новую архитектуру коммуникационного пространства, основанную сначала на электронных, затем на цифровых технологиях, и риски ее многомерности. Все большую роль в ее системном функционировании приобретает феномен гражданской экспертизы.

Классическая модель экспертных практик предполагала «монопольное» существование специализированных институтов экспертизы, обслуживающих процессы принятия решения. Экспертные институты формировались по предметному принципу, комбинирующему деятельностный и содержательный подходы. Такие виды экспертиз, как криминалистические, медицинские, инженерно-технические, инженерно-транспортные, экологические, экономические, искусствоведческие и проч. имеют длительную историю развития, неразрывно связанную с эволюцией научного знания. На заре теорий информационного общества рост монополии специалистов-экспертов казался неизбежным. Концепт «общества знания» артикулировался в плоскости развития науки и профессионального образования, соответственно «знание» в теориях информационного общества – это всегда научно обоснованное профессиональное знание. Информационные технологии позволяют увеличить число профессионалов, усиливая распределенность знания (распределенное знание – это совокупность знаний отдельных индивидов, выступающая интеллектуальным ресурсом составляемого им сообщества). Переход к поздним концепциям общества знания также продолжал эту логику: образовательная парадигма *life long learning* исходит из того, что знание является ключевым ресурсом человеческого капитала, поэтому личные и профессиональные стратегии в обществе должны строиться на постоянном обновлении личной и профессиональной компетенции.

Плотность потоков распределения знания, широта компетенций профессионалов (если индивид «наращивает» свое образование под влиянием изменения рынка труда, проходя переквалификацию, он не теряет предыдущие компетенции, увеличивая свой интеллектуальный капитал) и сетевые технологии не могут не затронуть традиционных, сложившихся форм диалога общества и науки. Если раньше наука выступала «башней из слоновой кости», обслуживающей преимущественно потребности государства, то притязания гражданского общества на роль равноправного государству субъекта во взаимоотношениях с ним меняет эту конфигурацию. Наука, развивая собственную этику, все четче очерчивает пределы поиска истины, отказываясь ставить эксперименты над людьми без их согласия, снижая активность в исследовании социально опасных тем вне государственного контроля. Проблема социального контроля над наукой и нравственного самоконтроля научного сообщества решается в росте претензий к качеству научного знания и его пригодности к социальному служению. Общество, со своей стороны, претендует на постановку социального заказа перед наукой, нередко конфликтующего с интересами заказа государственного. Более того, общество все активнее вмешивается во внутренние дела науки, решая, какие исследовательские имеют право на существование в рамках системы финансирования, а какие могут существовать исключительно благодаря сподвижничеству и энтузиазму самих ученых. Как отмечает Г. Бехман, в современном обществе «даже фундаментальные исследования... релевантны и подчинены общественным интересам [1]. Исследовательская стратегия определяется не только самим исследователем, но и внешними агентами – политиками, администраторами представителями бизнеса. Иначе говоря, судьба конкретных исследований все чаще зависит от результатов гражданской экспертизы.

Изначальная функция гражданской экспертизы – реализация общественного контроля над органами власти. Как политико-правовой феномен, гражданская экспертиза была и остается специфической инициативной деятельностью граждан, независимых от органов власти, направленной на выявление противоречий законодательства социальным интересам разного уровня. В рамках гражданской экспертизы граждане реализуют свое право на участие в отправлении государственной власти, поэтому этот вид экспертизы считается важнейшим элементом современных демократий [3; 6; 7;8]. Чаще всего гражданская и общественная экспертиза используются в научной литературе как синонимы, однако первый вариант более характерен для политологических и юридических текстов. Общественную экспертизу связывают с неполитическими механизмами, но в этом случае ее сложно разграничить с общественным мнением.

Задача гражданской экспертизы – укрепление социальной справедливости. Делая принятие властных решений прозрачным и сближая их с социальными интересами, гражданская экспертиза укрепляет социальную солидарность.

Поскольку гражданская экспертиза является порождением демократических обществ, в корпус ее субъектов может войти каждый. Именно поэтому фигура гражданского эксперта лишена атрибутивных характеристик. Чаще всего она связывается с активной гражданской позицией, благодаря которой при наличии определенных личностных качеств индивиды становятся лидерами мнений: «люди проявляющие наиболее социальную активность, регулярно выражающие свое мнение и участвующие в различных дискуссиях и спорах, при этом аргументирующие свои слова и подкрепляющие их фактами, формируют свой определенный имидж, ...[который] может оказывать значительное влияние на разные сферы жизни человека» [2, с. 97-98].

Лидер мнения с функциональной точки зрения может быть описан как агент социального влияния, воздействия на установки реципиентов посредством изменения их когнитивной составляющей, то есть системы знания и убеждений [4, с.146]. Как отмечает Л.Б. Зубанова, лидеры мнений «оказываются «держателями лингвистического капитала» (П. Бурдьё), транслируя с общественной трибуны (в обновленном статусе – масс-медиа) определенные ориентиры общественного развития, облекая личностную оценку действительности в ранг всеобщей, оказываясь связующим звеном между миром массовой информации и нуждающимся в ориентирах индивидуальным сознанием» [5, с.110].

Длительное время в исторической ретроспективе функция лидера мнений была тесно связана с повышенным социальным статусом, независимо от характера приобретения последнего. Эта связь определяется каналами доступа к массовой коммуникации, которые демократизировались в Новейшее время. Однако социальные сети сделали молчаливое большинство разговорчивым – сегодня лидером мнений может стать любой активный пользователь сети. Впрочем, статусные лидеры мнений никуда не исчезли – государственные деятели, поп-звезды, институциональные эксперты по-прежнему управляют мыслями масс.

Мнения, которые производят лидеры мнений, так же распределяются в обществе, как и научно-профессиональные знания. Собственно, они также являются знанием, но знанием обыденным, использующим житейский опыт как основу субъективной оценки. Поскольку принятие чужого мнения не исчерпывается рациональными механизмами, а включает в себя широкий пласт эмпатических эмоций, универсальных критериев удовлетворительности этого знания, подобных критериям истинности научного знания не существует. Так закладываются главные риски гражданской экспертизы – риски неконтролируемости компетенции эксперта. Если гражданская экспертиза направлена на минимизацию рисков злоупотреблений государственного управления, то какой субъект может экспертировать гражданского эксперта? Теориям информационного общества еще предстоит дать ответ на этот вопрос.

Библиографические ссылки

1. Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний. М: Логос, 2010. 248 с.

2. Грищенко И.Е., Фардзинова З.А. Роль социальных сетей в формировании имиджа лидеров общественного мнения // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. № 12-7. 2015. С. 96-99.
3. Зеленский П.А. Общественная экспертиза нормативно-правовых актов в Российской Федерации как форма гражданского контроля и средство участия в управлении обществом // Вестник Саратовской государственной юридической академии. 2010. №3 (73). С. 15-18.
4. Зимбардо Ф., Ляйппе М. Социальное влияние. СПб.; М; Харьков; Минск: Питер, 2001. 448с.
5. Зубанова Л.Б. Действительность в суждениях медийных лидеров мнений // Социологические исследования. 2009. №10. С. 109-118.
6. Сапрыка В.А., Шаповалова И.С., Шмигирилова Л.Н. Практика формирования системы гражданской экспертизы в современной России // Власть. 2013. № 12. 2013. С. 35-39.
7. Севостьянов В.Л. Правовому государству необходимы экспертиза и контроль со стороны институтов гражданского общества // Ведомости Московской Городской думы. 2014. №2. С. 97-105.
8. Филиппова Н.А. Новые институты гражданского участия в России как национальный вариант делегативной демократии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2013. №2. Т.13. С. 101-114.

К вопросу о патриотическом воспитании студентов вузов

Толок Е.С.

*ассистент кафедры «Гуманитарные дисциплины»
БИТИ НИЯУ «МИФИ», г. Балаково*

Аннотация. Статья посвящена анализу проблемы патриотического воспитания студентов вузов. Реализация естественной потребности молодых людей – быть патриотом выступает как условие их духовного и материального развития, осознание своей исторической, культурной, национальной и духовной принадлежности к Родине. Сегодня как никогда России необходима «национальная идея», которая должна дать новые ориентиры и систему ценностей для каждого человека, помогающих ему сформировать представления об обществе, в котором он живёт, путях его развития, целях и идеалах.

Ключевые слова: патриотизм, патриотическое воспитание, вуз, студенческая молодёжь, «национальная идея».

К вопросу о патриотическом воспитании на протяжении всего периода существования общественной и педагогической мысли обращались многие представители отечественной научной элиты. Данный вопрос с разных точек зрения исследовали Белинский В.Г., Бестужев А.Ф., Радищев А.Н., Сухомлинский В.А., Ушинский К.Д., Чернышевский Н.Г. и др.

Однако сама проблема патриотического воспитания студентов именно в условиях вуза разработана мало, в основном она исследуется в связи с гражданским воспитанием студентов, а также в контексте гуманистической педагогики.

Анализ междисциплинарных исследований свидетельствует о том, что содержание патриотического воспитания изменяется на каждом этапе развития общества в зависимости от экономических, политических, социально-исторических и иных условий, а также социально-экономической и культурно-образовательной политики. Кроме того, определённое влияние на патриотическое воспитание оказывают целый ряд доминирующих в стране, и попеременно занимающих ключевые позиции и приоритеты эпохальных особенностей: национальных, религиозных, географических, демографических, политических, экономических и других [2, с. 187].

Так, в 90-е годы XX века в России в результате неолиберальной глобализации в сфере культуры, повлекшей деградацию традиционных ценностей, внедрения в общественное сознание гедонистских ориентаций, космополитической идеи «родина там, где проживаешь», стандартов погони за престижным потреблением по патриотизму был нанесён значительный удар. Снижение воспитательного потенциала культуры, искусства и образования повлекло за собой значительное изменение отношения молодого поколения к духовно-нравственным

ценностям, приоритетам, идеалам, историческому прошлому и его значимости, что привело к утрате молодёжью патриотических ценностей. В сознании и поступках многих молодых людей стали проявляются такие негативные явления, как экстремизм, радикальный национализм, расизм, религиозная нетерпимость, политический абсентеизм, отсутствие ответственности и чувства долга перед страной и обществом.

На сегодняшний день отрицательное воздействие на отечественную ценностную сферу оказывает усиливающийся в ходе глобализации процесс вестернизации, агрессивной функцией которого является внедрение западных культурно-ценностных ориентаций, насаждение примитивных эталонов массовой культуры, преимущественно американской. Процесс вестернизации является существенным элементом информационно-психологической войны, развернутой против России.

В связи с этим, тема патриотического воспитания студентов вузов в условиях современной России, становится чрезвычайно актуальной.

Современные научные исследования свидетельствуют о том, что только в процессе целенаправленного патриотического воспитания человек формируется как личность, как гражданин, происходит действенная выработка программ социального поведения человека. Личность, выступая и субъектом, и результатом общественных отношений, формируется через активные общественные действия, сознательно преобразуя и окружающую среду, и саму себя в процессе целенаправленной деятельности. Именно в процессе целенаправленно организуемой деятельности формируется в человеке важнейшая, определяющая его как патриота и гражданина потребность во благе общества, государства, в котором он существует.

Чувство патриотизма даёт новый импульс духовному оздоровлению молодёжи, выступает проводником идеологии миролюбия, добрососедства, терпимости, культуры межнациональных и межпоколенных отношений, сохранения национальных ценностей. Реализация естественной потребности молодых людей – быть патриотом выступает как условие их духовного и материального развития, утверждения гуманистического образа жизни, осознание своей исторической культурной, национальной и духовной принадлежности к Родине и понимание демократических перспектив её развития в современном мире.

Руководствуясь представлениями о структуре и содержании понятия «патриотизм» многие исследователи определяют понятие «патриотическое воспитание» в широком и узком смыслах. Так, в самом широком смысле, патриотическое воспитание представляет систематическую, целенаправленную, многоплановую, и скоординированную деятельность органов государственной власти, институтов общества, общественных объединений и организаций по формированию у детей и молодёжи высокого патриотического сознания, чувства верности к своему Отечеству, любви к окружающим и родному краю, воспитанию семейного патриотизма, готовности к выполнению гражданского долга и конституционных обязанностей по защите интересов Родины. В узком смысле исследователи рассматривают патриотическое воспитание как систематическую и целенаправленную деятельность отдельных субъектов патриотического воспитания [3, с. 55].

В основе патриотического воспитания лежит воспитание важнейших духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей, отражающих специфику формирования и развития российского общества и государства, национального самосознания, образа жизни, миропонимания и судьбы россиян. В основании патриотического воспитания находятся: гордость за принадлежность к великому народу, к его свершениям, испытаниям и проблемам, беззаветная любовь и преданность своему Отечеству, почитание национальных святынь и символов, готовность к достойному и самоотверженному служению обществу и государству [7, с. 190].

Патриотическое воспитание как целенаправленный процесс взаимодействия различных субъектов воспитательно-образовательного процесса направлен на развитие патриотических чувств, формирование патриотических взглядов и убеждений, уважительного отношения к историческому прошлому Родины [7, с. 190].

Данный процесс включает последовательность развертывания всех элементов системы, а именно:

- определение целей и задач;

- разработку показателей патриотической культуры;
- определение диагностического инструментария и направления деятельности;
- формирование образовательных программ патриотической направленности;
- использование содержательного патриотического наполнения учебных дисциплин;
- применение личностно-ориентированных педагогических технологий и форм учебной и внеучебной деятельности;
- патриотические акции;
- выявление результатов патриотического развития обучающихся (конференции, авторские работы и др.)

Деятельность высшей школы как социального института выступает важной составляющей процесса становления гражданской позиции личности, которая обеспечивает подготовку специалиста, обладающего ответственностью, гражданским мужеством, самостоятельностью, социальной активностью, готового к защите не только собственных, но и государственных интересов.

Особенностью патриотического воспитания в вузах является то, что процесс взаимодействия включает не только педагогов и студентов, но и социальных партнеров [7, с. 190].

Необходимо отметить, что патриотическое воспитание студентов вуза представляет собой многоуровневую педагогическую теоретическую модель социального заказа государства и общества образованию. Она предполагает социально значимую деятельность и взаимодействие всех субъектов образовательного процесса вуза, включая социальных партнёров, направленное на гражданскую самореализацию студента в определённых национально-государственных условиях. Данная модель, задаёт принципы, компонентную структуру и нормы деятельности по формированию патриотизированной воспитательной и образовательной среды, процесса обучения вуза, структуры личности преподавателя и студента: патриотического мировоззрения, патриотических чувств, патриотических настроений и патриотического поведения.

Перспективными моделями патриотического воспитания студентов вузов, по мнению Е.Л. Мальгина, с которым мы в полной мере согласны, являются поддержка патриотического воспитания, включение модели в воспитательные системы вузов, всесторонний учет социокультурных условий, построение педагогических систем с учетом мотивационного программно-целевого управления, учет общемировых тенденций.

Одной из технологий развития социально-политической активности студенческой молодёжи в условиях микросоциума (на примере Балаковского инженерно-технологического института) является презентационное занятие «Политические партии», проводимое в рамках изучения дисциплин «Политология», «Политическая социология».

Презентационное занятие предполагает групповую работу, в рамках которой каждая студенческая группа делится на несколько подгрупп. Каждая подгруппа позиционирует себя как политическая партия, имеющая свою политическую историю, устав, программу. Работа предполагает формат диалога, в рамках которого «политические партии» не только презентуют свою политическую программу, но и имеют возможность задать интересующие вопросы своим сторонникам/оппонентам, и получить компетентные ответы.

Как показывает практика последних десяти лет данная технология развития социально-политической активности студенческой молодёжи в рамках конкретного учреждения высшего образования, является наиболее креативной, продуктивной и перспективной. Самый важный результат, достигаемый благодаря такой форме работы, заключается в смещении акцента с изначального скепсиса студентов на неподдельный интерес к миру политики и механизмам функционирования её субъектов[5, с.3].

По нашему убеждению, сегодня как никогда необходимо создание реального образа России как процветающего, справедливого и уважаемого в мире государства, в котором граждане планируют жизнь своей семьи, детей, внуков на длительную перспективу.

Новая «национальная идея» России должна включать в себя совокупность идей, позволяющих объединить, консолидировать общество, решать его наиболее значимые проблемы, укреплять патриотизм русского народа, его национальное достоинство. Другими словами, новая «национальная идея» должна выражать приоритет высших духовных ценностей

и потребностей; в ранжированной системе интересов ставить общие интересы выше групповых и индивидуально-эгоистических, при этом, не подавляя личность. Именно новая «национальная идея» должна создавать реальные возможности для свободного и всестороннего развития каждой личности, обеспечивать сплочение всех граждан в едином общественном деле. Данная идея должна дать новые ориентиры и систему ценностей для каждого человека, помогающих ему сформировать представления об обществе, в котором он живёт, путях его развития, целях и идеалах. Нахождение обществом таких ориентиров и системы ценностей фактически означает обретение смысла исторического существования.

Таким образом, патриотическое воспитание студентов вузов является одной из наиболее значимых и сложных сфер воспитания, поскольку в ней не только формируются соответствующие мировоззренческие ориентиры, идеалы и принципы, но и происходит развитие необходимых личностных качеств, обеспечивающих жизнедеятельность молодых граждан в условиях современного общества. Новые подходы и реализация современных механизмов воспитательного и образовательного сегментов как составляющих духовного развития общества и формирования патриотизма личности на пути к глобальной мировой культуре являются реалиями современного времени.

Библиографические ссылки

1. Абросимова, И. А. Цивилизационная идеология как вектор конституирования современного развития / И.А. Абросимова // Общество перед лицом будущего: социальные и гуманитарные проблемы.– Саратов: «КУБиК», 2011. – С. 55-62.
2. Квасных, Г.С. Патриотическое воспитание студентов в современном вузе / Г.С. Квасных, А.Н. Саржанова // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. – 2015. – 1. – С. 87-90.
3. Патриотизм как идеология возрождения России. – М.:РИСИ,2014.258 С.
4. Скибицкий, М.М. Глобализация и задачи обновления духовных ценностей российского общества / М.М. Скибицкий // Гуманитарные науки. Вестник финансового университета. – 2015. – № 1. – С. 13-19.
5. Толок, Е.С. Проблема политического абсентеизма современной российской молодёжи: причины и пути решения / Е.С. Толок / Ломоносов-2013. / Материалы XX международной молодёжной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных. Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова.– М.: МГУ.– 2013. – С.1-3.
6. Человек в поисках самоидентичности / под ред. А.С. Борщова. – Саратов: «Кубик», 2014. 274 С.
7. Шевцова, М.М. К вопросу о патриотическом воспитании детей и молодёжи / М.М. Шевцова, Е.Л. Кудрина // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2015. – №4. – С. 185-193.

Свой и чужие в картине социального мира постсоветской России

Хазиева Н.О., канд. филос. наук,

старший преподаватель, кафедра социальной философии КФУ, г. Казань

Клюшина Е.В., канд. социол. наук,

доцент, кафедра философии КГЭУ, г. Казань

Хазиев А.Х., канд. филос. наук,

доцент, кафедра общей философии КФУ, г. Казань

Аннотация. История мировой культуры есть демонстрация «войны» двух противоположностей: с одной стороны, мы наблюдаем тенденцию к объединению всех сторон жизни в планетарном масштабе, а, с другой – вполне очевидно противостояние различных отрядов человечества. Из множества причин, порождающих разобщённость народов, в центре внимания авторов работы не случайно оказалась оппозиция «свой - чужой» как метафизический принцип формирования социального космоса.

Ключевые слова: свой, чужой, постсоветская Россия, социальный космос.

Введение. История с древнейших времен демонстрирует универсальную действенность разделения общества на своих и чужих. Проявляя себя противоречиво (объединяя и разъединяя людей одновременно), оно способно изменить лик человечества кардинально. Предмет данного исследования заключается в поиске ответа на следующий вопрос: кого в постсоветской России мы считаем своим, а кого чужим? Адекватное решение проблемы, по нашему мнению, возможно лишь на основе диалектического ее анализа. Ни теории богоизбранности какого бы то ни было этноса, ни признание «столбовой дороги человеческой цивилизации» или признание предопределенности судеб народов и культур не смогут привести к истине.

Основные результаты. Постсоветский этап в жизни страны по определению начинается с отрицания ценностей социализма и утверждения необходимости «жить как все нормальные люди», под которым, конечно же, имелся в виду западный образ жизни. И поэтому одно из первых разделений россиян на «своих» и «чужих» произошло по линии прошлое – будущее. Некогда свое, но уходящее становилось чужим, а его олицетворением стали так называемые «совки». В языке повседневности этим словом обозначали всех, кто ностальгировал по СССР и не хотел принимать новые ценности. Постепенно из них стало рекрутироваться социальное «дно» новой России. Так называемые «новые русские» – их антипод как воплощение нашего очередного светлого будущего, где они должны были бы стать «своими». Своей неумолимой энергией они укореняли еще недавно неприемлемые обществом порядки и достигнутые ими результаты выглядели впечатляюще. Однако по мере углубления трансформационных процессов становился все более явным аморализм не только методов, применяемых «новыми русскими», но и их целей. Общество словно стало просыпаться: неужели боролись за полукриминальный социальный мир, десятки миллионов нищих на фоне немногих олигархов? [См. об этом, напр.: 1, 2]

Обвальные миграционные процессы на постсоветском пространстве привели еще к одному разделению: на коренных жителей страны и пришлых (беженцев, мигрантов). Последние, хотя и представляли зачастую один и тот же этнос с первыми, но, тем не менее, воспринимались аборигенами как «чужие». И все же это разделение было лишь прелюдией к более принципиальному, каким стало разделение на «своих – чужих», порожденное военными действиями на территории Чечни. Выражение «лицо кавказской национальности», обращенное к людям неславянской внешности, отражало новые, расистские тенденции в противостоянии жителей одной и той же страны. К сожалению, национализм и расизм, бесспорно, заметные составляющие картины социального мира современной РФ.

Значительным явлением межнациональных отношений в постсоветской России стал перевод чисто этнических проблем в русло конфессиональных. В ее основе активизация религиозного фактора вообще и исламского в частности в повседневной жизни россиян. Как известно, сепаратистские движения в ряде регионов нашей страны имели, в том числе и религиозное прикрытие. Еще более усилил эту тенденцию феномен терроризма, который, кстати, почти обыденность наших дней. И еще: перевод этнических проблем в русло конфессиональных разрывает не только межэтническое, но и внутриэтническое пространство. Об этом свидетельствует не только опыт Северного Кавказа, но и опыт других регионов России, Татарстана в том числе. Мы имеем в виду следующее: в мусульманских регионах страны в ходе активного обсуждения проблемы соотношения «буквы» и «смысла» исламской веры обозначилось достаточно резкое противостояние сторонников и противников «буквенной» самоидентификации верующего. Ратующие за «букву» Корана призывают к возврату к аутентичному/фундаментальному Исламу, но игнорируют культурно-национальные особенности его существования. И это обращено к одним и тем же этносам, приверженцам Ислама. В результате проблема национального единства начинает подменяться единством религиозным, что демонстрирует иное качество межэтнического пространства. В этих условиях востребованным на политико-пропагандистском уровне стало понятие «толерантность», пришедшее на смену понятию «интернационализм» времен советской повседневности. Оба понятия исходят из признания, по существу, естественного этноцентризма и, отсюда, разделения народов по принципу «МЫ» и «ОНИ». Но понятие «интернационализм» акцентирует внимание народов на общности их коренных интересов и, потому, предполагает не только объединение этносов, но, в какой-то степени, даже их «растворение» друг в друге.

А понятие «толерантность» ограничивает горизонт взаимодействия различных народов терпимостью друг к другу [3]. Как говорится, почувствуй разницу! Авторы далеки от идеализации межнациональных отношений в СССР, но понятие «советский народ как новая историческая общность людей» не было, по нашему мнению, только чистой абстракцией, а отражало реальные процессы единения и растворения народов друг в друге. Результаты впечатляют, если вспомнить, в каком состоянии была проблема к октябрю 1917 года: тогда поляка в России называли не иначе как «полячишка», татарина – не иначе как «князь», украинца – не иначе как «хохол», грузина – не иначе как «кавказский человек» [4]. Получается, что фактическое состояние рассматриваемой проблемы в пространстве постсоветской РФ по характеру мало отличается от ее состояния в досоветской России. Иначе говоря, в важнейшей для судеб страны сфере человеческих отношений налицо явный регресс, а не прогресс как этого хотелось. И как после этого не скорректировать свои оценки прошлого и видение будущего?

Исследуемая нами проблема помимо чисто локально – российского имеет и международный аспект. Мы имеем в виду тот изменившийся геополитический контекст, на фоне которого происходит переосмысление места и роли России в современном мире. Страна отходит от однозначного отождествления себя с западной цивилизацией и моделирует совершенно иную, приемлемую для нее картину изменяющейся международной жизни на основе концепта «многополюсный мир». В нем она идентифицирует себя как одна из ведущих держав планеты, считая, что именно этот статус соответствует ее потенциалу и реальному положению в мире. Относительно последнего – положения в мире – нет однозначной самоидентификации: если в первые годы постсоветской истории подчеркивался уникальный евразийский статус страны, то в последующем стали акцентировать внимание на том, что она была, есть и будет крупнейшей европейской нацией. Однако и такая самоидентификация не стала предельной: в сегодняшнем, ставшем непредсказуемым мире, Россия отождествляет себя с силой, несущей особую ответственность за поддержание стабильности. Это не означает отказа от общечеловеческих ценностей и не является претензией на роль одного из мировых жандармов. Россия не стремится к самоизоляции и противопоставлению себя так называемому «прогрессивному человечеству» в лице западных демократий. Россия просто перестала заниматься самобичеванием и преодолела унижающее ее достоинство желание понравиться строгому судье в лице Запада [5]. Страна достигла определенного уровня в осознании собственной идентичности – прошлого, настоящего, будущего. В этой связи разделение на «своих» и «чужих» обретает новые очертания, что отражается и на картине социального мира сегодняшней РФ.

Выводы. Проведенное авторами исследование позволяет, во-первых, подтвердить справедливость тезиса об универсальной действительности разделения социального мира на «своих» и «чужих»; во-вторых, продемонстрировать особенности разделения на «своих» и «чужих» на разных этапах существования постсоветской РФ.

Библиографические ссылки

1. Хазиев А.Х. Словарь повседневности постсоветской России: некоторые особенности становления // Ситуационные исследования: Вып.4. Ситуационная картина мира / Под общ. ред. проф. Н.М. Солодухо (По материалам международной научно-философской конференции). Казань: Изд-во Казан. техн. ун-та, 2011 – С.118-125.
2. Хазиев А.Х., Ключина Е.В. Становление повседневности постсоветской России в зеркале конструкторов коммуникативного пространства//Вестник экономики, права и социологии. – 2013 – №2 – С. 233-236.
3. Н.О. Хазиева Социокультурный мир постсоветской России как проект и реальность // Культура в условиях глобализации взгляд из России: монография / коллектив авторов; под ред. А.Н. Чумакова. – Москва: КНОРУС, 2017. – С. 186-199.
4. Ленин В.И. К вопросу о национальностях или об «автономизации» // Полн. собр. соч. – Т.45 – С. 356-362. URL: <http://uaio.ru/vil/45.htm> (Дата обращения: 28.06.2017)
5. Послание Президента России Владимира Путина Федеральному Собранию РФ от 2005 г. URL: <http://archive.kremlin.ru/text/appears/2005/04/87049.shtml> (Дата обращения: 28.06.2017).

Е-социум: патология или закономерность развития?

*Шакирова Е.Ю., д-р филос. наук,
доцент, кафедра ГиСЭД ВУНЦ ВВС «ВВА», г. Сызрань*

Аннотация. Становление и актуализация виртуальной реальности приводит к необратимым изменениям в обществе. Некоторые из этих изменений идентифицируются практически сразу, другие же – через определенное время, однако, все без исключения свидетельствуют о становлении иной социальной реальности, в которой виртуальное является уже неотъемлемой частью. В данной статье автор называет новый формирующийся социум Е-социумом и предпринимает попытку анализа свойственных ему черт. По мнению автора, концепт Е-социума достаточно глубоко отражает трансформации, происходящие в современном социуме. Автор полагает, что становление Е-социума нужно рассматривать как закономерный этап в общественном развитии.

Ключевые слова: общество, общественное развитие, виртуальная реальность, Е-социум, коммуникация, электронная культура.

С конца XX столетия благодаря бурному развитию компьютерных технологий начинает формироваться виртуальная реальность. Она получает определенную автономность, имеет свое время, пространство и нормы.

Виртуальная реальность быстро эволюционирует: рассматриваемая поначалу как информационно-коммуникативное и развлекательное пространство, она получает в настоящее время статус альтернативного измерения существования человека и культуры. Формируется новая форма культуры – электронная, появление которой беспрецедентно для развития общества [1]. Она является порождением новой эпохи, роль и значение которой еще только предстоит оценить, возможно, следующим поколениям.

Очевидно, что электронная культура характерна для нового типа общества – информационного. Со времен появления печатного станка скорость распространения информации увеличилась в сотни и даже тысячи раз. Введенное еще в середине XX века понятие «информационное общество», положило начало формированию в философском дискурсе концепций, акцентирующих внимание на роли информации, знания в развитии социума. В самом понятии информационного общества видится стремление «определить новое состояние цивилизации через анализ его отдельных признаков» [2, с. 20].

Нужно полагать, в современном нам обществе информационный ресурс невозможно рассматривать отдельно от ресурсов технологического и научно-технологического характера. Их развитие параллельно. Массовое внедрение ЭВМ, информационных систем в сферу производства, общественного управления, контроля и коммуникации способствовали утверждению информации как базового концепта многих наук, в том числе и гуманитарных. Увеличение объема информации привело к тому, что в наши дни информация практически получает самостоятельное существование, а ее избыток искажает социокультурные процессы, деформирует прошлое и негативно сказывается на будущем. «Быстрый рост информации, ее обновление, качественное совершенствование сопровождается, как известно, стремительным увеличением вала избыточной, дублирующей, неточной информации (феномен «информационных шумов») [3, с.17]. Избыточную информацию, которая поглощает человека и не позволяет ему адекватно ориентироваться в возрастающей сложности современной социокультурности, А. Гор назвал эксформацией [4, с.556].

Человек с трудом пытается осмыслить современные ему реалии. СМИ настолько быстро реагируют на происходящие события, интерпретируя их в выгодном для них свете, что человек не успевает их даже помыслить, отдавая себя и собственное мнение на откуп средствам массовой информации. Мир в интерпретации телевизионных программ, ток-шоу, интернет-сообществ, блогов предстает как разбитый на фрагменты, практически не связанных друг с другом. Фрагментарность мышления и представлений о мире, обильно сдобренная сверхмощным потоком информации заставляет человека искать «отходные» пути, бежать от мира. Так, современность порождает феномен, получивший название эскапизм. Эскапизм – явление универсальное для социокультурного пространства, однако формы его меняются в

зависимости от контекста и во многом связаны с современными технологиями, облегчающими человеку выход в другой мир. Для современного общества таким «другим» миром является мир виртуального, представляющий широкие возможности и способы ухода от повседневности. Е.Н. Шапинская отмечает, «виртуальное пространство заполнено всевозможными фантазийными мирами, которые затягивают не только детей и подростков, «подсевших» на компьютерные игры, но и вполне взрослых людей, не имеющих выраженной тяги к эскапизму, но легко поддающихся на соблазн виртуальных фантасмагорий, столь привлекательных и ярких по сравнению со скучной обыденностью» [5]. Действительно, по своим «эскапистским возможностям киберпространство несравнимо ни с какими формами эскапизма, внешнего или внутреннего, которые существовали до появления компьютера» [5]. Однако, серьезной опасностью ухода в киберпространство является «потеря идентичности, растворение в громадной ризоме киберпространства, потеря пути назад» [5].

Так, в современном обществе просматривается тенденция нарастания влияния виртуального пространства на массовое сознание, при этом данное влияние усиливается по мере увеличения информационной доли в виртуальном пространстве. В виртуальном пространстве можно «выделить два метаизмерения, отличных как по внутренней топологии, так и по форме бытийствования в них человека. Ими являются симулятивное виртуально-игровое измерение и гипертекстуальное информационно-коммуникационное сетевое измерение» [6, с. 70]. Массовый человек предстает как некритичный, ситуативный потребитель любой информации, информация при этом постепенно утрачивает связь с реальностью, искажается, превращается в бессодержательную информацию.

Виртуальность предлагает множество образов-симуляций, например, – индивидуализированный потребитель, избранный пользователь [7, с. 10] или компьютерный фанат/геймер. Индивидуализированный потребитель использует современные технологии, покупая товары в интернет-магазинах, избирательный пользователь «отличается рациональным, целенаправленным, избирательным подходом к поиску необходимой информации» [7, с. 10], компьютерный фанат/геймер испытывает подлинные эмоции, напряжения и физические ощущения, переживая жизнь за своего двойника – виртуальную модель, созданную самим же. Им не нужно прежнее общество, они не нуждаются в прежних ценностях, предпочитая образ социокультуры в виртуальной среде или виртуальное социокультурное пространство со своими ценностями, своими нормами, своими рисками, отличными от реальных, не имеющих в реальности аналогичного значения.

«Сама социальность в привычном нам смысле становится все более факультативной, общество превращается в гигантские соты, по ячейкам которых, пользуясь условно неограниченной свободой, циркулируют индивиды, следуя тем или иным предпочтениям такого же временного, потенциально одноразового характера, как и их «самости» [8, с. 142-146]. Виртуальная социокультурность становится фоном человеческой жизни, порождая дополнительные риски, нивелируя самость, неповторимость, творчество, уникальность каждого индивида, делая его элементом определенной игры, включая в рискогенное пространство. Виртуальный «спектакль» сопрягается с реальным «спектаклем», риски виртуального пространства налагаются на риски реального пространства и современный индивид находится под прессингом рискогенности современности. Амбивалентность уже внутренне присуща современному человеку.

Становление и закрепление виртуального пространства, повышение силы его воздействия на социальных акторов приводит к закреплению стандартизации мышления и унификации схем поведения. «Расширяется «псевдокультурное» поле общения, диалог, в котором осуществляется по принципу узнавания наиболее доступных, совпадающих или почти совпадающих смысловых структур» [9, с. 36].

В подобных условиях актуализируется проблема возрастающей интенсивности манипулятивного воздействия на сознание. Технологии манипулирования совершенствуются, при этом необходимо заметить, что манипулирование сознанием – это не только часть управленческой деятельности; это системная характеристика функционирования современного общества.

Виртуальность празднует победу: современная социокультурность – это пространство имитации. Клиповость имманентно присуща современности: клипы прослеживаются в науке, в искусстве, в политике, в образовании. Априорные структуры сознания проявляют себя прежде всего в образе. «Клиповое сознание не мыслит, а визуализирует мир» [10, с. 18].

Новые технологии изменяют социокультурное пространство, технические инновации не просто продолжают человека, но и трансформируют его Я, его самость. Гаджеты, предлагаемые современностью, все активнее внедряются в нашу жизнь, и поколение молодых людей уже не представляет себя без смартфона, планшета и Интернета. Информационные технологии выполняют функцию коммуникации индивидов, в результате чего люди могут потерять коммуникативные навыки. Коммуникация становится возможной посредством социальных сетей. Виртуальная коммуникация выполняет те же функции, что и реальная, однако, содержание этих функций существенно отличается. Виртуальная коммуникация выступает как параллельный вид социальной коммуникации, которая не включает этапа визуального контакта или же создает иллюзию такого контакта, заменяя непосредственное видение человека возможностью восприятия его образа на мониторе компьютера.

Особенностью виртуального общения, в которое входит и сетевое общение, является меньшая подверженность ритуализации, традициям, отсутствие императивного характера норм общения, что приводит к большей свободе самовыражения, отсутствию рамок процесса общения и гибкой селекции в поиске партнеров по общению.

Рост интереса к размещенным в сети личным фотографиям, так называемым селфи, видео-роликам, историям и комментариям к ним беспрецедентен. Электронная среда становится уже более значимой, чем реальная. Человек проживает две жизни: одну из них – в виртуальной среде и под тем именем, которое сам себе и придумал. Зачастую, общающиеся в социальных сетях в реальной жизни не знакомы и не стремятся познакомиться.

Общество воспринимает виртуальную среду равнозначной реальной. Осуществилась самоидентификация человека и его электронного двойника. Введение фигуры воображаемого себя приводит к симуляции индивидуальности. Я-реальное и Я-воображаемое живут в параллельных мирах, и очень часто реальный человек заботится о своем виртуальном Я порой больше, чем о самом себе [11].

Так, казалось бы, не связанные друг с другом социальные явления, оказываются звеньями единой причинной следственной цепочки: формируется иная социальность, атрибутами которой являются развитие компьютерных технологий, значительно увеличившийся поток информации, виртуализация социальных институтов. Социальность современного информационного общества актуализируется как автономная абстракция, формирующая в сознании индивида обобщенную картину социокультурного мира. Данная картина вполне реалистична, так как в ней со-существуют различные стороны социокультурной реальности. Социальность современного общества предстает в виде символического пространства, которое объединяет объективное и субъективное.

Таким образом, концепт «виртуальная реальность» открывает перспективу концептуализации не только «конца», но и даже «исчезновения» прежнего общества и формирование общества нового типа. Полагаю, что для обозначения этой новой социальности можно употреблять концепт «Е-социум» (по аналогии с E-culture).

Е-социум есть по-новому выстроенная социальность (большого или меньшего масштаба), опирающаяся на иные формы организации коммуникации, являющейся основой человеческого существования. В Е-социуме выражена не-природная, над-природная, технологическая, искусственная, конструктивистская организация общества. В этом смысле в Е-социуме объединены информационная, технологическая, виртуальная, институциональная, антропологическая составляющие. В рамках социальной философии уже давно изучены и описаны такие системы, как «человек-техника», «человек-компьютер», для Е-социума в большей степени будет характерно развитие такой системы, как «человек-компьютер-социум», благодаря которой создаются предпосылки для новой формы бытия человека и социума – виртуального бытия.

Е-социум – это общество нового типа, которому свойственна система ценностей, появившаяся в результате переструктурирования существующей аксиосистемы и появления

новых ценностных элементов, сущность которых связана с формированием иных отношений между индивидами.

Для такого общества свойственно размывание существующей социальной структуры и формирование новых социальных групп, положение которых зависит от нескольких составляющих: отношения к интеллектуальной и информационной собственности, от положения и поведения в рамках виртуальной сети. Виртуальность привлекательна тем, что человек чувствует здесь свободу действий, особые возможности, поэтому привязанность к этому миру сильна.

Е-социум предоставляет широкие возможности и для управленческих структур. Функционирование многочисленных государственных институтов перемещается в виртуальную среду: пользователь, используя возможность компьютерных технологий, может решить многие проблемы, не выходя из дома: заплатить штраф, записаться к врачу, подать документы на получение или замену паспорта, водительского удостоверения, заказать номер в отеле, подать заявление на санаторно-курортное лечение и т.д.

Вся жизнь общества дублируется: виртуальные услуги копируют реальные и порой более удобны для пользователей, чем реальные (отсутствие очередей, обеденных перерывов, возможность совершать действие, не отходя от собственного компьютера, независимость от чиновничьего аппарата, определенная обезличенность услуги – отсутствие посредника в лице чиновника, скорость получения услуги и т.д.).

Человек, вовлеченный в пространство виртуального, предстает как человек иного социально-антропологического типажа, его появление связано с увеличением влияния виртуального пространства на повседневное бытие. Виртуальный человек дематериализован, он превращен в информационно-цифровую единицу. Следовательно, он утрачивает телесность и традиционные формы репрезентации, а мы вполне можем согласиться с П.П. Гуревичем, который предполагает, что в XXI столетии происходит деантропологизация человека [12]. Сегодня можно говорить о становлении нового феномена – виртуального сознания. Виртуализация сознания охватывает сегодня не только геймеров, но и других представителей виртуальных сообществ [13, с. 63].

Итак, Е-социум – концепт, на наш взгляд, достаточно глубоко отражающий трансформации современного общества, связанные с актуализацией новейших компьютерных технологий. Е-социум можно и нужно рассматривать как закономерный этап развития общества, его становление связано с эволюцией виртуального пространства и его активным внедрением в повседневное бытие. Как и любая другая ступень общественного развития, Е-социум имеет определенные негативные и позитивные характеристики и формирует особый социально-антропологический типаж, свойственный только ему.

Библиографические ссылки

1. Баева Л.В. Электронная культура: опыт философского анализа // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 75-84.
2. Новая индустриальная волна на Западе // Антология / Под ред. В.л. Иноземцева. М.: Academia, 1999.
3. Мельянцев В.А. Информационная революция, глобализация и парадоксы современного экономического роста в развитых и развивающихся странах. М.: Изд. центр Ин-та стран Азии и Африки при МГУ им. М.В. Ломоносова, 2000.
4. Гор А. Земля на чаше весов. В поисках новой общей цели // Новая индустриальная волна на Западе // Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999.
5. Шапинская Е.Н. Эскапизм в киберпространстве: безграничные возможности и новые опасности // Культурологический журнал. 2013. № 2(12). Режим доступа: http://www.cj-journal.ru/rus/journals/215.html&j_id=15.
6. Беляев Д.А. Виртуальное Net-бытие пост(сверх)человека // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7, Философия. 2012. № 3 (18). С. 68-73.
7. Федченко С.С. Современное массовое общество: трансформации эпохи Интернета: автореферат... к.филос. наук: 09.00.11. Казань, 2016. 24 с.

8. Тагиров Ф.В. Коммуникация как поиск разногласий и символический обмен. Поликультурное общество: стабильность и коммуникация. М.: Уникум-Центр, 2003. С. 142-163.
9. Миронов В.В. Коммуникативное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 34-48.
10. Гиренок Ф.И. Клиповое сознание. М.: Проспект, 2016. 256 с.
11. Шакирова Е.Ю. Фронтальный характер современной социокультурности // Мировоззренческие основания культуры современной России Сборник материалов VIII Международной научной конференции. Под редакцией В.А. Жилиной. 2017. С. 205-209.
12. Гуревич П.П. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 19-31.
13. Шакирова Е.Ю. Человек будущего: возрождение или смерть? // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. № 1. С. 60-64.

Общественная экспертиза как форма гражданского участия в принятии государственных решений

*Шакирова М.Р., соискатель учёной степени канд. филос. наук
СГУ имени Н.Г. Чернышевского, г. Саратов*

Аннотация. В статье исследуются возможности общественной экспертизы как способа участия граждан в естественно-научной и политико-управленческой экспертной практике, под которой понимается деятельность заинтересованных лиц и специалистов, выражающаяся в составлении заключений, рекомендаций по освоению и преобразованию природных и социальных объектов. Основное внимание автор уделяет проблеме экспертной профилактики, подразумевающей выявление причин и условий невозможности полноценной реализации социально важных целевых государственных федеральных и муниципальных проектов. Таким образом, экспертиза в качестве технологии общественного участия в решении проблем и принятии властных решений рассматривается как прагматичное исследование инноваций на стадии их проектирования и внедрения как элементов инфраструктуры.

Ключевые слова: Экспертная практика; общественная экспертиза; субъекты экспертизы; экспертная профилактика; стратегия управления; управленческое решение; общественное мнение, повседневность, дискурс.

Экспертной практике, экспертизе, как её результату и составной части, посвящено на сегодняшний день достаточное количество публикаций, в которых поднимается значимость и актуальность этой деятельности, её методов. Общественная экспертиза, заявленная в названии нашего исследования, выделяется как один из «видов экспертно-аналитической деятельности», в которой участвуют лица, выступающие в роли экспертов [1]. Кроме того, экспертную деятельность также классифицируют «в соответствии с науками, представляющими для неё методологические основания, как: 1) естественно-научную; 2) социально-гуманитарную; 3) политико-управленческую. К первой группе также относят технологические экспертизы, связанные с возможностью верификации данных и проверкой качества производства. К третьим – экспертизы, назначением которых является не анализ конкретного продукта или ситуации, а разработка нового политического решения, проекта общественного развития» [4, с. 143]. Нас, в данном случае, будет интересовать общественная экспертиза, как способ участия граждан в естественно-научной и политико-управленческой экспертной практике. Под экспертной практикой мы будем понимать специфическую деятельность экспертов - заинтересованных граждан, общественных организаций, специалистов научно-исследовательских институтов и иных профессионалов в каких-либо областях знаний, содержанием которой будет составление заключений, рекомендаций по освоению и преобразованию природных и социальных объектов.

Что в принципе лежит в основе деятельности экспертных сообществ? В самом широком смысле – это характеристика обоснованности либо, напротив, необоснованности, а может быть, даже рискованности внедрения каких бы то ни было нововведений. И неважно чего касаются эти изменения: проектирования городской среды – зон отдыха, пешеходных зон, парковок и т.д.,

сферы образования, где одними из актуальных сегодня являются проблемы инклюзии и форм аттестации, или, предположим, периодичности плановых и внеплановых проверок в сфере торговли, в которых отчасти проецируется забота государства о соблюдении им прав граждан как потребителей. Это проявление экспертной практики позволяет рассматривать её как определённую управленческую стратегию, направленную на получение планируемого властью результата посредством конструктивного взаимодействия с общественностью и профессионалами в разных сферах жизни общества, чьё мнение можно считать авторитетным. Такое взаимодействие – диалог в формате «общество – государство» представителей органов исполнительной власти и экспертных сообществ как институтов современного гражданского общества подчёркивает курс демократизации управления.

Экспертное мнение важно при разработке и внедрении очередных инноваций в общественное пространство, в практику экономической и духовной жизни, там, где ожидаемое новое пока ещё не подкреплено законом, потому что любые инновации «требуют оценки в аспекте тех изменений, которые окажет их внедрение на систему в целом, на данное конкретное общество, на человека как такового» [3, с. 200]. Таким образом, специфика экспертной практики заключается в «опережающей оценке инноваций – в выявлении векторов многих возможных изменений, которые они повлекут» [3, с. 200].

В рамках экономических и политических преобразований, преобразований в социальной сфере к экспертной практике общественное мнение проявляет достаточную долю критики, воспринимая экспертов как слуг действующей власти. Это мотивировано проблемой субъектов экспертизы, отсутствием их публичных критических замечаний на стадии проектирования и реализации условно благих изменений, предлагаемых властью. Ведь «критика, как правило, предполагает демонстрацию актуальных или потенциальных последствий тех или иных преобразований» [6]. То есть на первый план выступает проблема того, чем и кем аффилировано экспертное мнение и на сколько ему можно доверять, и соответственно проблема дискурса, в контексте которого даётся оценка предстоящих социокультурных, экономических и политических изменений, их целесообразности.

Если мы останавливаемся на проявлениях экспертной практики в демократическом государстве, где эксперты выполняют роль, своего рода, посредников между исполнительной властью и гражданским обществом, то заказчиком экспертизы является одновременно и государство, и народ. То есть, «с одной стороны – органы власти, утверждающие и затем реализующие конкретные программы деятельности. С другой – социальные группы (страты) общества, ожидания которых должны составлять основу программ деятельности власти.» [5]. Но под народом можно понимать и различные предпринимательские структуры, и финансово-промышленные группы. Тогда кто выступает в качестве экспертов? Экспертной практикой могут заниматься и многочисленные НКО, и различные консультативные и общественные советы, находящиеся при органах исполнительной власти. Вопрос заключается в том, насколько эти советы свободны в проявлении критики по определённым вопросам и насколько компетентны их члены, насколько глубоки их научные знания, а также способна ли исполнительная власть применить эти знания, реализуя спущенную «сверху» директиву, топясь отчитаться в исполнении приказа?

Заявленный оценочный дискурс может быть преобразован, например, в нормативную установку или в предписание, или же в проект, способный быть реализованным на практике на основании уже имеющихся нормативно-правовых актов. Собственно это во многом влияет и на легитимизацию принятых решений. И это же принуждает смотреть на проблему экспертизы и экспертной практики как таковой с точки зрения проблемы заказчика экспертизы. Потому что зачастую в основе экспертного оценочного дискурса может лежать интерес не общества в целом, а частный интерес отдельных социальных групп, лоббирующих определённые социальные, экономические проекты. Тем более, что любая экспертная деятельность предполагает финансирование.

Экспертная практика, как стратегия управления, таким образом, воспринимается как манипуляция общественным сознанием в противовес выявления истинных интересов людей. Потому что решения экспертных сообществ касательно поставленных перед ними властью проблем, а фактически предложений, которые необходимо утвердить на законодательном

уровне, будут в последствие влиять на уровень конструктивности целей общества или отдельных социальных групп, их возможностей – порождать краткосрочные и долгосрочные, практические и мировоззренческие последствия. То есть государство, функционирующее как демократическое, в лице его множественных структур законодательной и исполнительной ветвей власти при помощи экспертов обосновывает необходимость и справедливость изменений, когда нужно реализовать уже утверждённую целевую государственную программу, рассчитанную на несколько лет и затрагивающую любые продукты человеческой деятельности: политику, экономику, науку, социальную жизнь или повседневность.

Подойдём к экспертной практике в качестве технологии общественного участия в решении проблем и принятии властных решений, а к экспертам как к элементу, необходимому для создания эффекта публичности политики, акторам этой публичной политики. На наш взгляд, сегодня следует рассматривать общественную экспертизу как форму гражданского участия в разработке социально важных целевых государственных федеральных и муниципальных проектов как экспертную профилактику, выражающуюся в выявлении причин и условий невозможности их полноценной реализации. То есть экспертиза в таком случае будет являться прагматичным исследованием, начинающимся с извне сформулированных вопросов (от граждан, от субъектов власти) и завершающимся конкретными рекомендациями и ответами, которые могут стать поводом административных, юридических управленческих решений именно на стадии проектирования [2]. Предметом подобной экспертной практики могут стать все проявления повседневности, заполняющие жизнь отдельного гражданина, социальных групп, проявляющиеся в труде, быте, отдыхе, передвижении, безопасности. Фактически это могут землеустроительные, экологические, строительные экспертизы, экспертизы инженерных систем. Но особенность гражданского участия в подобных экспертизах будет определена пределами их исследования стадией проектирования, например, конкретных объектов городской среды, целесообразности, возможности возведения этих объектов, их последующего влияния на развитие жизненного пространства человека. То есть качество общественной экспертной деятельности будет определяться объективным анализом предпосылок вопроса, требующего решения, и глубинный анализом последствий преобразующей деятельности, позволяющей этот вопрос решить.

Часто вышеперечисленные экспертизы проводятся уже на стадии визуально-инструментального контроля исполнения обязательств, соблюдения принципов ведения работ, соответствия/несоответствия выполненных работ условиям конкретного договора и государственного нормативно-технического регламента, когда уже наблюдаются явные нарушения и недоработки. То есть подобные экспертизы рассматриваются в контексте направлений судебно-экспертной деятельности и когда задействована процессуальная сторона вопроса. Общественная экспертиза, таким образом, соответственно будет являться внесудебной и независимой, потому что целью её будет являться профилактика подобных нарушений и недоработок. Поэтому неслучайно в качестве субъектов данной экспертизы в сформулированном нами определении экспертной практики мы указали, в том числе, заинтересованных граждан и общественные движения и организации.

Общественность, берущая на себя роль экспертов, наравне с узкими профессионалами, способными представить глубокий анализ заявленной проблемы и предъявить конструктивные способы её решения, расширяет дискурс органов власти, в центре которого всегда находится реализация той или иной целевой программы, даёт возможность субъектам власти по-иному освоить и осмыслить мир, в рамках которого они принимают управленческие решения. Кроме того, общественная экспертиза на стадии рассмотрения и обсуждения способов реализации того или иного инновационного проекта, как форма гражданского участия в принятии государственных или муниципальных решений предполагает рефлекссию как момент критического сомнения, что немаловажно для принятия объективного решения. Потому что «любая человеческая активность подразумевает в качестве цели или средства отделение существенного от несущественного. Причем следует иметь в виду, что значимое в одном контексте может оказаться незначимым в другом» [6]. При этом эксперту нужно «уметь выявлять степень воздействия решений, принятых в одной сфере на другие сферы человеческого бытия. Оригинальность или инновационность будет определяться тем, насколько

неожиданные связи здесь удастся вскрыть и убедительно их представить» [6]. Поэтому очевидно, что общественная экспертиза способствует увеличению доли ответственности муниципальных и федеральных властей в осуществлении различных целевых мероприятий по преобразованию инфраструктуры, что важно в виду ужесточения контроля финансовых расходов в деле реализации проектов.

Современные экспертные практики – естественная необходимость существования демократического государства. Власть нуждается в экспертном мнении с целью выстраивания полноценного диалога с обществом и его отдельными социальными группами по всем экономически и – социально важным аспектам. Анализ критики экспертной практики в целом и специфики общественной экспертизы, где под экспертами подразумеваются, прежде всего, граждане - члены гражданского общества, имеющие определённые жизненные установки, потребности и ценности, позволяет сделать вывод, что основанием общественной экспертизы является сформированное общественное мнение по поводу предстоящих инноваций. Тогда как традиционно экспертная деятельность на стадии проектирования и внедрения инноваций в общественном сознании сводилась к легитимизации уже принятых властных решений и воспринималась как способ формирования общественного мнения.

Библиографические ссылки

1. Астафьева О.Н. Экспертно-аналитическая деятельность как системно-структурированное знание // Культурологическая экспертиза: теоретические модели и практический опыт. Коллективная монография / Автор составитель Н.А. Кривич. – М.: ЛитРес. 2013. - 590 с. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/22174/ogl.shtml> (дата обращения 29.06.2017).

2. Введение // Культурологическая экспертиза: теоретические модели и практический опыт. Коллективная монография/Автор составитель Н.А. Кривич. – М.:ЛитРес. 2013. - 590 с. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/22174/ogl.shtml> (дата обращения 29.06.2017)

3. Ланкин В.Г. Модульность образования и целостность человека: к критериям экспертизы гуманитарных практик // Вестник науки Сибири. Серия 8 Общественные науки. 2012. Выпуск 1(2) - с. 203 – 209.

4. Орлов М.О., Гаврилова А.С. Экспертное мышление в обществе знаний // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. №8 (82).- с.143 – 145.

5. Сунгуров А.Ю. Экспертная деятельность как форма участия в процессе государственного управления. Экспертные сети. URL: <http://docplayer.ru/29943160-Ekspertnaya-deyatelnost-kak-forma-uchastiya-v-processe-gosudarstvennogo-upravleniya-ekspertnye-seti-1.html> (дата обращения 29.06.2017).

6. Сыров В.Н. Философская экспертиза: от метафоры к понятию // Философское образование: Вестник ассоциации философских факультетов и отделений. – 2013. - №4. – С. 125 - 137 URL: <http://любомудр.рф/index.php/stati/177-filosofskaya-ekspertiza-ot-metafory-k-ponyatiyu> (дата обращения 29.06.2017).

Концепция коэволюции: философско-исторический аспект

*Шаяхметова Л.А., аспирант,
ассистент кафедры философии и общественных наук ПГГПУ, г. Пермь*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению коэволюционной концепции в контексте различных историко-философских дискурсов. Коэволюция – процесс совместного развития человека и природы. Природа рассматривалась человеческой мыслью через разные ракурсы субъект-объектных отношений. Коэволюционный подход к пониманию мира зависел от этих обстоятельств. Кроме того, коэволюционная концепция часто зависела от религиозного влияния, а так же общих мировоззренческих позиций того или иного дискурса.

Ключевые понятия: коэволюция, коэволюционный подход, субъект-объект-субъектные отношения.

Понятие коэволюция начало широко использоваться в XX веке. Его трактовка имеет два раскрытия, одно из них сводится к определению коэволюции как совместного дружеского развития человека и природы. Так, например, рассуждал Н. Моисеев. Коэволюция, по его мнения – процесс, совместного развития человека и природы». [10] Другой взгляд не предполагает друженности в отношении человека и природы: «С какой стороны ни подойти - экологической или техництской, не удастся найти никаких убедительных оснований для постановки вопроса о содружественном развитии биосферы и общества». [4, с.24]

В естественнонаучной сфере коэволюция не носит какого-либо оттенка: положительного или отрицательного. Для биологии коэволюция – естественная связь между разными видами, которая может быть и болаготворной и враждебной, определяющим здесь служит совместное развитие в направлении большей близости. [18, с.298]

Второй подход не снимает идеи соразвития биосферы и общества, но указывает на идеализацию содружественного характера.

Концепция коэволюции менялось в историко-философских представлениях о взаимоотношениях природы и человека, когда этого понятия и не существовало.

Точкой отчета в анализе исторических взглядов на коэволюцию является понимание природы в контексте идей «субъект-объект-субъектных» отношений. Если мы говорим о коэволюции как о соразвитии, то должны признавать равенство человека и природы, а значит, природа будет «субъектом» познания или человек станет объектом философско-научных дискурсов. Основным критерием в понимании субъект или объект природа – наличие или отсутствие у нее души, или божественного начала.

Признание наличия души у природы это остаточный мифологический принцип антропологизации природы. Переноса свои свойства с помощью силы воображения на природу, человек не только приближает себя к ней, но и устанавливает с родственные связи. Правда способом установления такой связи была мифологизация. Существенный сдвиг в объяснении естественного соразвития человека и природы коренится в обожествлении и признании сверхразумности самой природы, здесь за исходное берется не человек, а космос. Его законы независимы от человека, поэтому их нужно соблюдать. Только в этом случае осуществляется гармония как в идеях пифагорейской школы или глубокое единство – в идеи логоса Гераклита. «Антропологизация природы» обуславливает ее одухотворенность. «Природологизация человека» требует исследований его происхождения и вычленяет объект исследования природы - природное первоначало.

Жильбер Симондон замечает, что в античной философии необходимо выделить три этапа в понимании человеком природы: этические доктрины доплатоновских мыслителей, теории Аристотеля, которые соответствуют натуралистической теории психических функций и стоицизм, возвращающий к этике через понятие инстинкт (животное подчиняется инстинкту и только). [14, с.85]

Даже у первых натурфилософов, тяготеющих к исследованию первоначала, выделяются две сущностных характеристики: первичная субстанция и «душа» предметов.

«Как сообщает Аристотель, Фалес думал, что вода является первичной субстанцией, а все остальное образуется из нее, он утверждал так же, что Земля покоится на воде. По свидетельству Аристотеля, Фалес говорил, что магнит обладает душой, потому что притягивает железо, далее, что вещи полны богов». [12]

Для подтверждения нашей логики приведем несколько положений из работы Б.Рассела:

«Анаксимандр выражает следующую мысль: вода, огонь и земля должны находиться в мире в определенной пропорции, но каждый элемент вечно стремится расширить свои владения. Но имеется естественный закон, который постоянно восстанавливает равновесие. Там, где был, например, огонь, остается пепел. Это понятие справедливости – не преступать установленных от века к веку границ». [12, с.50] В данном случае понятие справедливости равнозначно закону, закону отношений человека и природы, понимание одного из важных законов экологии современности, который сформулировал Барри Коммонер: «Природа знает лучше».

«Анаксимен говорил, что главной субстанцией является воздух. Душа состоит из воздуха, огонь – разряженный воздух; сгущаясь, воздух становится сначала водой, затем при

дальнейшем сгущении, землей и, наконец, камнем. Подобно тому, как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлют весь мир». [12, с.51]

«Пифагор учил, что душа бессмертна, что она переселяется в другие виды животных, все, что некогда произошло, через определенный период времени происходит снова, а нового нет абсолютно ничего. Все живые существа... следует считать родственными друг другу». [16, с.143]

Обобщая приведенные выдержки из оценки воззрений первых античных философов можно сделать следующие выводы:

1. Субстанциальный, естественнонаучный подход в объяснении первоначала бытия (оно природное), не случайно этих философов называют физиками, а философию натуралистической.

2. Как первоначало выделялась конкретная стихия (вода, воздух, огонь и т.д.)

3. Конкретная стихия становится первоначалом всесущего т.е. метафоризируется.

4. Вводится такое понятие как «космическая справедливость», понимаемое как закон отношения человека и природы.

5. Объект-субъектностью наделяются как природа, так и человек в зависимости от аспектов их взаимодействия.

Платоновский идеализм имеет свою специфику, которую очень глубоко выразил А.Ф. Лосев: «...платоновские идеи, в которых обобщена вся космическая жизнь, мыслятся не отвлеченно и абстрактно, а материально и телесно. Но увидеть их можно не физическим зрением, а умственным, мысленно (греки всегда считали, что глазами можно мыслить, и высоко ценили так называемую «теорию», что по-русски хорошо передается как «созерцание», или «умозрение»). [8] По-особому понимаются Платоном объекты познания. Поскольку привычным Платон называл идеи – самостоятельно существующие сущности, то природный мир имеет причину на основании которой он создается, деревья существуют так как есть идея дерева, животные, потому что есть идея животного (общая или частная) их существование и разрушение связано с примером в умопостигаемом мире. Платоновские идеи – это образы, эталоны, по которым создана вся природа. Платон считает, что природа души не имеет, но бессмертная душа черпает при выборе следующей жизни значительный резерв из природной жизни. Это выглядит довольно беспомощно. В 10ой книге «Государства», где рассуждая о бессмертии души Платон рассказывает своему собеседнику историю о загробных воздаяниях: «Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большей частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни. Эр видел, как душа бывшего Орфея выбрала жизнь лебедя: из-за ненависти к женскому полу, так как от них он претерпел смерть, его душа не пожелала родиться от женщины. Он видел и душу Фамиры – она выбрала жизнь соловья. Видел он и лебедя, который предпочел выбрать жизнь человеческую; то же самое и другие мистические существа. Душа, имевшая двадцатый жребий, выбрала жизнь льва: это была душа Аякса, сына Теламона, – она избегала быть человеком, памятуя об истории с присуждением доспехов. После него шла душа Агамемнона. Вследствие перенесенных страданий она тоже неприязненно относилась к человеческому роду и сменила свою жизнь на жизнь орла». [6, с.28] Приведенная цитата о бессмертии души в загробном мире и о выборе душами их будущего, указывает на удивительное своеобразие этой сферы. По мнению Платона душа выбирает иную жизнь руководствуется «привычками предыдущей жизни. Например, неприязнь к женскому полу обеспечивает выбор жизни лебедя, негативное отношение к человеку – выбор жизни орла и т.д.

Аристотель серьезно изучает вопросы, связанные с местом человека в природе. Постановка и решение проблемы человека и природы пронизывает его «Метафизику». «...как относится медь к статуе, или дерево к ложу, ...так и лежащая в основе природа относится к сущности, к определенному и существующему предмету». [1, с.23-34] По Аристотелю во вселенной господствует целесообразность и что всякое развитие определяется лежащей в основе вещей и самой человеческой жизни целью, целевой причиной. Этика Аристотеля телеологична - она исходит из принципа, что в человеке, как и во всякой вещи, заложено внутреннее стремление к благой цели и высшему благу, как конечной цели». Понимание общей цели развития, как нужно отметить свойственно всему сущему как человеку и природе, а

значит, говорит о коэволюционном толке такой телеологической концепции. Причем природа незначительно приводит по «лестнице существ» к разуму человека, способному самоорганизовываться, человеку как политическому животному.

«В Античности природа предстает как нечто ранимое, но в конечном счете непобедимое, борьба с ней оборачивается против самого человека». [1, с.21] Отсюда можем сделать вывод, что древний грек классического периода жил в познании своей связи с целым, которому он принадлежал по природе.

Для средневековья коэволюция человека и природы начала приравниваться к соразвитию человека и Бога. «Их жизнь находилась в руке Бога, имевшего право искушать их, а после наказывать; но разве не были они здесь всего лишь временными гостями? Тогда какая важность, что дождь льет сильнее, чем боялись или надеялись?». [16, с.145] Природа для средневековья это творенье Бога, поэтому необходимо относиться к ней с уважением, но с другой стороны это временное пристанище, ее не следует изучать, так как церковь этого не поощряет, собственно те, кто немного приблизился к знанию природы – колдуны, ведьмы и алхимики. К тому же бог создал человека по образу и подобию своему и дал право человеку распоряжаться творениями.

Некоторые святые, например, такие как Святой Франциск Ассизский не усматривают в мире природы ничего противоречивого. Животные, по мнению Ассизского, неотделимы от Вселенной, они по-своему признают славу Творца. [14, с.102] Но так было не всегда, переходным периодом к догматике можно обозначить период христианского гностицизма: «знание предназначенное заменить собою веру». [6, с.28] Для гностиков общей характеристикой является обнаружение единого, всепоглощающего начала. Маркион, Василид и Валентин видели его в образе Бога, хотя отношение у всех к нему разное, но это божественное начало познаваемо. У Маркиона например Бог создал мир из материи, к которой не имел отношения, а значит природа в подобной концепции является сама по себе ценной. У Василида материальное бытие выходит из некоего «Не-сущего» бытия, а у Валентина это начало тоже находится в нерожденном, непостижимом невообразимом единстве. Однако у гностиков нет упоминания о наличии души у природы, скорее наоборот порождение аскетического образа Христа - это противопоставление духовного и материально-природного начала. К сожалению, несмотря на аскетизм, который по отношению к природе должен был бы стать благом, так как исключает потребительское отношение к ней, природа начинает исчезать из поля человеческих взаимоотношений в рамках субъект-субъект. Христианство, по сути, создало ментальную почву для субъект-объектных отношений, которые впоследствии вылились в «рацио», где природу изучать нужно для человеческого прагматизма.

Новое время - другого типа познания. Возрождение, как бы отдало должное природе, это мы видим в произведениях философов Ренессанса. По мнению профессора Симондона Ж. с Возрождением приходит вторая мощная волна интереса к отношению человека и природы. Животные для возрожденцев – это *phusis*, природа которая учит человека всему, что нужно для достижения определенной цели.[14, с.100]

Начало XVII века в лице Френсиса Бэкона лишило природу всякой надежды на гармоничное соразвитие с человеком. Анализируя тексты Бэкона с этим можно поспорить: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может. Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом». [2, с.12] В этих строках видно, что Бэкон не противопоставляет человека природе, а наоборот пытается показать его огромную зависимость от природных сил, однако именно его считаю разрушителем «субъект-субъектной парадигмы». Это связано с тем, что философ делает природу предметов исследования и эмпирического эксперимента. Оставляя природу царицей со своим внутренним миром, Бэкон говорит: «раз нельзя добраться до нее то и не надо, нужно перенести свой взгляд на вещи, которые более доступны – на собственные мысли и разум: «В действии человек не может ничего другого, как только соединять и разъединять тела природы. Остальное природа совершает внутри себя. Изучению природы предаются в своих делах механики, математики, врачи, алхимики и маги, но при данном положении вещей успехи слабы

и попытки незначительны». [2, с.13] Несмотря на то, что природа отдаляется благородно, ее ценность начинает падать.

Наконец, оду разуму и мысли воспевает Рене Декарт, формулируя свои картезианские тезисы, не применяя к природе понятие Бога, он воспевает человеческую мысль, которая лишь одна может быть верной: «Гораздо приличнее и лучше полагать границы нашему мышлению, нежели ставить пределы творениям Бога». [5, с.197] Механистическая картина мира Декарта выделяется как решающее звено в структуре перехода к объектному пониманию природы. Декарт разделяет понятие Бога и природы. И принижает ее, говоря о ней лишь как о материи: «Прежде всего, под природой я отнюдь не подразумеваю какой-нибудь богини или какой-нибудь другой воображаемой силы, а пользуюсь этим словом для обозначения самой материи. Я рассматриваю ее со всеми свойственными ей качествами, описанными мною, во всей их совокупности и предполагаю, что Бог продолжает сохранять все сотворенное им в том же самом виде. И только из того, что Бог». [5, с.199]

Немного позже свои взгляды по поводу природы высказал Б. Спиноза в своем трактате «Этика» выдвигает положения о пантеистической сущности окружающего. То есть окружающий мир и есть Бог, все вокруг подчинено логическим законам. Мир един и все в нем связано со всем. [15] Идеи пантеизма нового времени как ничто отражает первые предпосылки на более высоком уровне осознать целостность человека и природы, а значит сделать попытку понимания коэволюционного процесса.

Новое время характерно своей тенденцией к отчуждению человека и природы. Наряду с Декартом начали размышления о понятии «отчуждение» и другие значительные европейские философы. В работах П. Гассенди, Д. Локка, Т. Гоббса, оно обозначало добровольный и необходимый для формирования государства процесс отчуждения прав. От отчуждения природы в этот период идет процесс обозначения отчуждения прав в различных общественных слоях.

В XVIII в. французским просветителем Ж.Ж. Руссо были выявлены отрицательные стороны процесса отчуждения. Так появление частной собственности трактовалось как отчуждение человека от человека, а появление культуры (аристократической), как отчуждения человека от природы. По мнению французского философа, первоначальное общественное равенство постепенно портится (отчуждается) и превращается в неравенство. Эту триаду развил в своей диалектике немецкий философ Г. Гегель. Абсолютный дух опредмечивает себя в окружающем мире, чтобы познать себя в инобытии и обрести абсолютную свободу. [3, с.767] Отчуждение здесь предстаёт в умозрительном абстрактном виде. На это потом укажет основатель материалистической диалектики К. Маркс. Для него, также как и для Гегеля, «отчуждение» является важным понятием в концепции, однако в отличие от умозрительной теории первого, где отчуждение предстаёт производством абстрактного, т.е. абсолютного и спекулятивного мышления, Маркс акцентировал внимание на процессе отчуждения труда, в котором происходит отчуждение человека не только от процесса труда и от продукта труда, но и людей друг от друга, а также человека от самого себя, в ходе данного отчуждения происходит и разрыв с природой. «Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому». [9, с.91]

У Маркса природа включена в процесс материального общественного производства и по мере усложнения производства природные предметы, как предметы труда вытесняются искусственно созданными предметами.

Первые сдвиги к новой субъективности природы начали проявляться с момента появления неклассической философии: философий жизни, экзистенциальной философии, но, в то же время позитивистская философия во всех ее аспектах прикрывала данную тенденцию.

Экзистенциальное понимание природы с одной стороны отходит от восприятия природы вообще. Объект или субъект – не важно, важно лишь бытие человека. Но принцип выбора Ж. Сартра привносит некую осмысленность. Для механистической картины использование природы человеком естественно, в экзистенциализме появляется выбор стиля отношения.

Человек будет делать выбор в силу своих внутренних убеждений. Ценность своего бытия заставляет задуматься о ценности бытия окружающего, пусть даже не человека.

Понимание познания и метода Сартра очень близко к Картезианскому, в статье Картезианская свобода он выводит экзистенциальный метод из метода Декарта, ссылаясь на свободу мысли, которую провозгласил французский мыслитель: «Человек — это бытие, через которое в мир является истина: его задача — полностью определиться и сделать свой выбор, для того чтобы природный порядок существующего стал порядком истин. Он должен мыслить мир и желать своей мысли, должен преобразовывать порядок бытия в систему идей». [13, с.200]

Эту взаимосвязь с экзистенциальностью он замечает и в суждениях Хайдеггера: «Хайдеггер заметил: никто не может умереть вместо меня. А до него Декарт: никто не может понять вместо меня. В конце концов, я должен сказать «да» или «нет» — и один определить истину для всего универсума». [13, с.200]

Свободный человек, человек мыслящий и только он среди этого мира способен свободно мыслить. Природа в этом контексте находится на порядок ниже, так как она не есть человек, но Сартр обозначает другую очень важную мысль: «Никто не показал, что свобода исходит от человека не постольку, поскольку он есть, как некая полнота существования — одна из многих, — в мире неживой природы появляются свои права». Постмодернисты ставят вопрос о правах для всего, что находится вне «человеческого» и «совсем нечеловеческого». Причем, если классическая наука пыталась, внедряя экологический императив, уравнивать природу и человека на векторе «субъект-субъектных» отношений, постмодернизм приравнивает их на векторе «объект-объектных» отношений. Подобная картина возникает в объектно-ориентированной философии Грема Хармана, где современный философ призывает уравнивать собственной я с вещью, объектом, что в свою очередь не лишает прав субъектов, а преподносит права объектам. Проблема взаимоотношений человека и природы возникает в случае субъект-объектного восприятия мира, когда мы сами мыслимся как субъект, а природа как объект, в случае объектно-ориентированного восприятия мира эти рамки снимаются. [7, с.277]

Таким образом, мы видим, как концепция коэволюции по-разному освещалась в философско-исторических дискурсах. Нужно отметить, что в коэволюционном процессе мы встречаемся с противоречием общепринятой научной мысли и мысли обыденного сознания, которые воспринимают природу на каком-либо этапе. Например, экологический историк Радкау Й. утверждает: «Высказывание Декарта о животных как о бездушных машинах вовсе не было общепринятым убеждением, напротив оно вызывало яростные возражения». [11, с.84] То есть понимание окружающего большинством людей, которые естественно не имеют научного мировоззрения, шло в разрез с научной парадигмой мира в историческом дискурсе. Конечно, возникает вопрос, есть ли тогда смысл рассматривать отношение человека и природы в контексте научно-философской мысли. Думается что да, несмотря на это, философское мировоззрение является отражением тенденций, которые только со временем становятся нормой, они не претендуют на весь временной конструкт, но являются яркой характеристикой, по которой мы можем отличить один исторический дискурс от другого. Коэволюция в данных тенденциях не исключение.

Библиографические ссылки

1. Аристотель. Этика; пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер; вст.ст Ф.Х. Кессиди. М.: АСТ: АСТ Москва, 2010 – 492 с.
2. Бэкон Ф. Сочинение в двух томах, том 2 Академия наук СССР институт философии Издательство социально-экономической литературы « МЫСЛЬ » МОСКВА - 1978
3. Гегель Г.В. Феноменология духа / Пер с нем. Г.Г Шпета. –М.: Академический проект. 2008.
4. Данилов-Данильян В.И., Пред главным вызовом цивилизации. М.: ИНФРА-М. 2005. - <http://www.iwp.ru/monograf/kndd/ch43.html> с.24(18.12.16)
5. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. I / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. — М.: Мысль, 1989. — 654, [2] с, 1 л. портр. — (Филос. наследие; Т. 106)
6. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М.: Культурная революция, Республика, 2010. - 678 с.

7. Леви Р. Брайант На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта http://logosjournal.ru/arch/76/100_18.pdf с. 277 (18.12.16)
8. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон, Аристотель. – " Молодая гвардия, 1993. – Т. 723.
9. Маркс К. Капитал / К. Маркс и Ф. Энгельс // Сочинение – 2-е изд.. – М., 1974. –Т.42.
10. Моисеев Н. Н. Коэволюция природы и общества Пути ноосферогенеза. // Экология и жизнь 2-3, 1997 <http://www.ecolife.ru/jornal/echo/1997-2-1.shtml>(18.12.16).
11. Радкау Йоахим. Природа и власть. Всемирная история окружающей среды. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014.- 472 с.
12. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: В трех книгах. – М.: Академический Проект, 2009.-1008 с.
13. Сартр Ж.П. Проблема метода. Статьи. Картезианская свобода. М.: Академический Проект 2008.- 222 с.
14. Симондон Жильбер Два урока о животном и человеке. — М.: ООО «Издательство GRUNDRISSE », 2016. – 140 с.
15. Спиноза Б. Этика <http://vzms.org/spinoza.htm> (18.12.16)
16. Фосье Р. Люди Средневековья. – СПб.: Евразия, 2010.-352 с. С. 145.
17. Фрагменты ранних греческих философов, <http://www.nsu.ru/classics/plato/vorsokratiker.htm> с.143 (18.12.16).
18. Циммер К. триумф идеи: [захватывающая история эволюционной теории-от Дарвина до науки XXI века] Карл Циммер; пер. с англ.[Н. Лисова]. – 2012.

Классический университет в современном обществе: вызовы и риски

*Щелкунов М.Д., д-р филос. наук,
директор Института социально-философских наук
и массовых коммуникаций КФУ, г. Казань*

Аннотация. Проанализирована совокупность глобальных вызовов классическому университету и сопряженные с ними риски. Основное внимание уделено рискам, порождаемым инновационным развитием; нарастанием неопределенности и неустойчивости «текущей современности»; экспансией потребительства. Обосновывается, что трансформация классического университета в университет третьего поколения способствует минимизации указанных рисков.

Ключевые слова: инновация, миссия, поколение, предпринимательство, университет.

Реалии современного мира составляют совокупность исторически беспрецедентных глобальных вызовов новоевропейской системе высшего образования¹ и ее ядру – классическому, гумбольдтовского типа университету. Они порождены кардинальными изменениями социально-культурных и личностно-экзистенциальных контекстов сферы образования: окружающей среды, динамики технологического развития, характера общественных отношений, приоритетов социального развития, ценностно-мировоззренческих установок человека. Эти изменения концептуализируются в таких категориях, как экономика знаний, инновационно-технологический характер общественного развития, общество риска, глобализация, коммерциализация (коммодификация) знания, человеческий капитал, менеджизм, потребительство и др.

В контексте обсуждаемой на секции темы целесообразно обратиться к тем из указанных вызовов, которые связаны с *инновационно-технологическим, рискогенным и потребительским* характером современного многомерного социума. Такой выбор не случаен. Как справедливо отмечается в литературе, «общество знания (движимое инновационными технологиями – *М.Ш.*), общество риска и общество потребления – разные названия одного явления» [3, с.153], каждое из которых выражает одну из ключевых черт его сущности. Указанные черты настолько чувствительно затрагивают функционирование классического университета и чреваты такими рисками его существования, что, кажется, угрожают самим основам университетского бытия².

1. Риски инновационного развития

Согласно общепринятой дефиниции, инновация представляет собой внедренное новшество, обеспечивающее рост эффективности производственных процессов и/или продукции, востребованное рынком. Двумя определяющими сторонами инновации являются внедренное новшество и рыночная востребованность. Обратимся к каждой из них по отдельности.

Начнем с внедренного новшества. Инновационный тип общественного развития характеризуется перманентным производством и внедрением новшеств во все сферы общественной жизни. Этот процесс развивается со все возрастающей скоростью по формуле «от нового - к сверхновому, от сверхнового – к гиперновому, от него - к суперсверхновому и т.п.».

Особенность инновационного развития состоит в том, что оно настолько динамично и необратимо изменяет окружающую человека среду (природную, техническую, социальную, информационную), что быстро обесценивает полученный опыт взаимодействия с ней – профессиональный, социализационный, обыденный и др. – в силу стремительного устаревания этого опыта по отношению к перманентно обновляющейся реальности: «сегодня знакомое и близкое устаревает все быстрее, и мир будущий будет все радикальнее отличаться от известного нам по опыту мира прошлого...»[5]. Как следствие, безнадежно устаревают и теряют свою эффективность сложившиеся ранее социальные институты освоения указанного опыта, в том числе и классический университет.

Как известно, образовательная парадигма, которой классический университет следует последние двести с лишним лет, восходит к эпохе европейского Просвещения. В основу этой парадигмы были положены принципы:

- а) научности, т.е. трансляции посредством образования преимущественно научного опыта, в отличие от какого-либо другого (художественного, религиозного, обыденного и т.д.);
- б) эквивалентности опыта и знания об этом опыте (знать=уметь).

На базе этих принципов строится технология обучения, основными звеньями которой являются: перевод «живого» опыта науки в знаниевую форму (нарративизация) – рафинирование и стандартизация этого знания - его последовательная, в соответствии с расписанием занятий, трансляция с помощью аудиовизуальных средств учащимся - промежуточная и итоговая аттестация студентов.

Вполне эффективная для XIX - середины XX вв., просвещенческая парадигма к настоящему времени выступает тормозом на пути быстрой ассимиляции образованием новейшего опыта науки. Она скорее удлиняет, а не сокращает дистанцию между наукой и образованием, которую в идеальном виде можно выразить слоганом «Сегодня в лаборатории – завтра в аудитории!». Поэтому массив знаний, умений и навыков, усвоенных выпускником университета, устаревают задолго до того, как он встанет за рабочее место. Разрыв между университетом и жизнью, учебным предметом и профессиональной деятельностью постоянно нарастает.

Такое положение дел составляет для классического университета *риск постепенной утраты обучающей функции*. Тем более что этот риск увеличивается в связи с динамичным развитием таких форм образования, как открытые образовательные платформы³ и учебные заведения бизнес-корпораций. Они выступают прямыми альтернативами университету в деле профессиональной подготовки кадров и небезуспешно конкурируют с ним на рынке образовательных услуг.

Теперь обратимся к рыночной востребованности университетской инновационной продукции. Бесспорно, экономика знания – ее требованиями капитализации производителями результатов своей деятельности - существенно расширила границы социальной субъектности университета, предоставив ему возможность участвовать в делах общества на условиях товарно-денежного обмена производимых продуктов. Вместе с тем в условиях экономики знаний предназначение университета начинает трактоваться преимущественно в сервиллистском ключе: обслуживание актуальных практических запросов общества, удовлетворение его текущих интересов, реагирование на исторически преходящие требования социума. Тем самым существованию университета придается статус вторичности, производности, непосредственной

зависимости от его социально-экономического окружения, ставится под сомнение незыблемость его традиционных устоев – свободного образования и независимых научных исследований. Все это чревато *риском утраты классическим университетом* своей складывавшейся веками *идентичности*.

2. Риски познания «текущей современности»

Оборотной стороной перманентных инновационных изменений становится рискогенность общественного развития – постоянное производство обществом экологических, технологических, экономических, социально-политических, институциональных рисков [1]. В данном случае важен не собственно феномен конкретных рисков, а те гносеологические последствия для образования, которые вытекают из рискогенности среды. О чем идет речь?

Господствующая до сих пор образовательная парадигма сформировалась на началах новоевропейского рационализма, утвердившего приоритет научной мысли перед остальными способами познания. Образование стало играть роль ключевого связующего звена между наукой и различными областями практики, а его эффективность начала определяться научно-познавательным компонентом транслируемого контента.

Одна из ключевых составляющих новоевропейского научного дискурса заключалась в идее *законосообразности* окружающего мира. Она позволяла строить картину мироздания на основе категорий упорядоченности, общности (всеобщности), системности, детерминизма, необходимости, объективности (интерсубъективности), которые в логически связной форме составляли содержание законов науки⁴. В практическом отношении знание этих законов предоставило человечеству возможности рационального объяснения (почему происходит?) и достоверного предвидения (что и когда произойдет?) хода природных явлений, локальных результатов и ближайших последствий природопреобразующей деятельности людей, а, следовательно, - возможности минимизации сопутствующих ей рисков. Именно за эти возможности, собственно говоря, общество стало ценить науку и доверять ей.

На протяжении XVIII - XX вв. наука успешно выполняла свою объяснительную и прогностическую миссии. И хотя менялись типы научной рациональности (классический, неклассический, постнеклассический), стандарты и нормы научности, тем не менее, идея законосообразности окружающего мира, лежащая в фундаменте научного дискурса, сохраняла свое значение. Главным образом это было связано с тем, что объектами научного познания выступали относительно автономные в тот период от человека природные системы, составлявшие основной компонент среды бытия людей и основной объект их преобразующей деятельности. Однако с учетом несоизмеримости масштабов этих преобразований с мощью природных сил, результатами воздействия человека на природную среду можно было пренебречь.

В нынешнем столетии среда бытия человека почти полностью утратила естественно-природный характер и превратилась в искусственный информационно-технический универсум. Будучи объектом инновационного воздействия со стороны общества, этот универсум одновременно составляет с ним единую сверхдинамичную сложноорганизованную социотехническую систему. Определяющими характеристиками такой системы становятся случайность, неопределенность, неустойчивость, неповторимость, т. е. чуждые законосообразности черты и проявления. Прогнозы науки относительно изменений, протекающих в этой системе, теряют достоверность и ограничиваются в лучшем случае вероятностным выводом. Окружающий мир перестает укладываться в ложе научного дискурса, бессильного в познавательном отношении перед указанными характеристиками. Такого рода изменения пронизательно схвачены мыслью авторитетного мыслителя: «В принципе понятие риска обозначает будущее, которое нельзя знать... Мир в целом не вписывается в рациональный расчет и реагирует неожиданным образом» [4, с.196-197].

Если это так, то ставятся под сомнение не только способность науки сохранять свою лидирующую миропознавательную функцию, но и ее значение в качестве инструмента технического, технологического и социального прогресса. Опыт показывает, что современное общество, исключая или минимизируя с помощью науки текущие риски развития, в итоге порождает еще более многочисленные новые риски, которые надеется минимизировать опять-

таки с помощью науки. Однако такой путь лишь усиливает рискогенность общественного развития, способную привести к катастрофическому для человечества финалу.

Такое положение дел приводит в сфере образования к парадоксальной ситуации. С одной стороны, университет призван форсировать включение новейших научных знаний и практик в содержание учебного процесса, постоянно, в режиме «nonstop» обновлять научную компоненту обучения. С другой – в условиях перманентной изменчивости, непредсказуемости, случайности, неопределенности, рискогенности среды, в которой живет и действует человек, эти самые научные знания и основанные на них средства преобразования мира с не меньшей скоростью дискредитируются «текучей современностью»⁵.

Все вышеописанные обстоятельства провоцируют *риск существенного ослабления научной составляющей университетского образования* – по крайней мере в практикоориентированных направлениях подготовки. В этой связи вопрос «Чему учить?» представляется далеко не риторическим.

3. Риски потребительства

Потребительство (консюмеризм) характеризуется искусственным стимулированием потребления товаров как главным условием роста экономики; функционированием всей совокупности общественных отношений на основе паттернов индивидуального потребления; социализаций, субъективацией и идентификацией индивида посредством потребления, а не производства и творчества.

Потребительские установки ориентируют человека на «безусильственный» образ мысли и действия, минимизацию усилий по освоению образовательных продуктов, применение «сберегающих», «малозатратных» технологий использования своих мыслительных, эмоциональных, волевых и др. психических ресурсов. Это влечет возникновение различных рисков.

Первый из них - *риск снижения уровня образовательной подготовки*. Подавляющее большинство тех, кто становятся студентами университета, являются носителями т.н. клипового мышления, характерного для современной молодежи. Клиповость означает неспособность мышления длительного сосредоточиться на определенном объекте, необходимость постоянной смены предмета интеллектуального внимания⁶, алогичность, несвязность мысли.

Между тем университетское обучение нацелено на освоение опыта науки и формирование навыков научного мышления, что требует нарративизации значительных по объему фрагментов знания, последовательного развертывания мысли в соответствии с законами логики и по строгим правилам причинно-следственной зависимости. Последнее невозможно без долговременного удержания в памяти звеньев указанной последовательности, постоянного интеллектуального напряжения, сосредоточенности и связности мысли, запрета на любые ее эклектические блуждания, разрывы, перескоки и т.п. Это означает, что научное мышление носит отчетливо антиклиповый характер.

Таким образом, возникает очевидное несоответствие двух - клипового и научного - типов мышления, требующее преодоления со стороны учащихся, т.е. приложения соответствующих усилий. Однако консюмеристская установка на «безусильственный» образ мысли препятствует этому. Как следствие, наукоемкие отрасли знания теряют привлекательность для молодых людей, у них ослабевает стремление осваивать интеллектуально «нагруженные» специальности, связанные с фундаментальным изучением естественных, математических и технических наук. Свидетельство тому – продолжающийся более двух десятков лет гуманитарный «бум» среди поступающих в российские вузы. Он не отвечает ни текущим запросам общества (численность выпускников гуманитарных направлений в разы превышает потребность в них), ни ключевым долговременным интересам государства, связанным с развитием прорывных наукоемких отраслей: энергетики, геномики, биоинженерии, биомедицины, нанофизики, космонавтики, информатики и др.

Прокламируемая консюмеризмом необременительность, приятность, комфортность обучения влечет целый ряд вынужденных уступок со стороны университета студенту-потребителю. К ним относятся неоправданное упрощение и облегчение содержания образовательных программ («обучение через удовольствие»), снисходительное отношение

преподавателей к использованию учащимися образовательных продуктов-суррогатов сомнительного качества (дайджестов, решебников, экспресс-пособий и т.п.), внедрение тестовых форм проверки знаний, артикуляция развлекательно-игрового начала образовательной деятельности («make us fun!»).

На этом фоне усиливается *риск профанации и симулякризации образования*. Учащемуся-потребителю становится важным не содержание знаний или уровень собственного культурного развития, а внешняя форма образования, его символ – документ (диплом, сертификат, удостоверение). Ценность знаний профанируется и замещается симулякрами образованности: чем их больше и чем они престижнее, тем шире возможности социальной мобильности их обладателя. Культивирование этих мнимых ценностей призвано демонстрировать престижное потребление индивидом образовательных услуг. Это, например, получение образования (пребывание?) в широко известном университете, обучение модной профессии, обладание дипломом престижного вуза, участие в дорогостоящей образовательной программе или знаменитом тренинге, знакомство с именитыми преподавателями. Современные образовательные практики все больше начинают напоминать разновидности деятельности по обмену и потреблению символов. Апофеозом таких практик становится образование в духе гламура (глэм-образование) [6].

Таковы вызовы классическому университету со стороны современного общества и индивида и сопряженные с ними риски. Основным ответом на эти вызовы выступает модернизация классического университета, призванная исключить или минимизировать указанные риски. Она обуславливает его трансформацию в так называемый университет третьего поколения – U 3.0 [2]. Но это тема отдельного рассмотрения, выходящего за рамки данной статьи.

Примечания

1. Здесь и далее под термином «образование» для краткости будет подразумеваться высшее образование.
2. На это обстоятельство впервые обратил внимание Б.Ридингс более двадцати лет тому назад [7].
3. Примером таких платформ являются образовательные курсы типа MOOC (английская аббревиатура выражения «массовый открытый интернет курс»), аудитория которых измеряется сегодня десятками миллионов слушателей.
4. Трактовка этих категорий изначально носила натуралистический характер, свойственный классической науке, не знавшей и не признававшей специфики постижения общества и человека.
5. Термин «текущая современность» взят из названия одноименной книги З.Баумана.
6. По наблюдениям психологов, сознание современного молодого человека способно сосредоточиваться на фиксированном предмете не более 6-7 минут.

Библиографические ссылки

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 383 С.
2. Виссема Йохан Г. Университет третьего поколения: управление университетом в переходный период. М.: Сбербанк, 2016. 422 С.
3. Ильин А.Н. Кризис экологии и экологического сознания в обществе потребления // Век глобализации. 2016. № 1-2 (17-18).
4. Луман Н. Введение в системную теорию М.: Издательство "Логос". 2007. 360 С.
5. Марквард О. Эпоха чуждости миру? [Электронный ресурс]: Отечественные записки. 2003. № 6. URL <http://www.strana-oz.ru/2003/6/epocha-chuzhdosti-miru> (дата обращения 25 июня 2017.)
6. Щелкунов М.Д. Образование в эпоху гламура// Вестник экономики, права, социологии. 2011. №2.
7. Readings B. University in Ruins. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press. 1996. 260 P.

Раздел II.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ: ТРАДИЦИИ, ТРАНСФОРМАЦИИ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Онтология повседневности

*Агапов О.Д., д-ру филос. наук, профессор, кафедра философии
Казанского инновационного университета (ИЭУП), г. Казань*

Аннотация. Статья направлена на изучение гуманитарных практик, формирующих мир повседневности. Исследуются основания и пределы гуманитарных практик бытия личности.

Ключевые слова: онтология, повседневность, гуманитарные практики, суверенность, автономность, спонтанность.

В.Л. Махлин фиксирует в начале XX в. движение от традиционной эпистемологии к гуманитарной. Он пишет: «постольку, поскольку традиционная эпистемология игнорирует (как «ненаучный») действительный общественно-исторический мир жизни – опыт личности и опыт социальности, опыт политический и опыт «повседневности», опыт традиции и опыт «революции» (обращения традиций), опыт биографический, эстетический, религиозный, сексуальный, поколенческий, семейный, космический, профессиональный и т.п., - то, помимо прочего, остается не поставленным принципиальный вопрос о «революции в способе мышления» в науках исторического опыта и, соответственно, в гуманитарной эпистемологии. Эта последняя возникла на исходе Нового времени как научно-философское следствие и последствие, осмысление и переосмысление ближайшего к нам по времени события такой «научно-духовной» революции – смены гуманитарной парадигмы в XX в. Мы вряд ли ошибемся, если определим это событие как «эйнштейновский» прорыв в не эйнштейновский мир исторического опыта» [1, С.8].

Итак, онтология жизни – это «детище» XX в., давшего явный пример несовпадения «картин мира» / мировоззрений с миром, образа Человека с человеком. В ее центре – событие встречи мира и человеческого рода, «чреватая» новыми конфигурациями, моделями, практиками. Конституирование, конструирование и институализация стали атрибутами человеческого бытия последнего столетия. Предметом конституирования выступает одновременно: и сам человек как субъект бытия, и само бытие / со – бытие. Промежуточным результатом этого процесса выступает мир повседневности, который не сводится к рутине, а выступает по мысли миром смысла / миром человекосоразмерности.

В частности, А. Марков соотносит концепт «повседневности» с частью христианской молитвы «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»: «насущный хлеб – повседневная норма питания солдата, паек, который поддерживает жизненные силы, но сверх которого солдату, несмотря на все тяготы службы, требовать негоже. Несмотря на всю широту интерпретаций повседневности в социокультурной мысли XX в. в них неизменными сохраняются два смысла: во – первых, мы не просто пассивно принадлежим повседневности, а черпаем из нее силы для нашего существования, и, во- вторых, повседневность, несмотря на необязательный характер, на полистилистичность и неопределенность целей, требует от нас определенной дисциплины, ответственности перед окружающими нас вещами» [2, С.55].

Повседневная жизнь возможна, по А. Маркову – М. до Серто, только там, «где последующий день не похож на предыдущий и где быстрая смена режимов существования заставляет искать себе опору в самых простых вещах, окружающих его» [2, С.56].

В этом плане повседневная жизнь требует немалых усилий, превращается в подлинную антропологическую / духовную практику по «стяжению» себя, устройению социальных институций, по обретению «нового неба».

Вместе с тем, как в онтологическом, так и в гносеологическом плане к встрече с повседневностью человек оказывается не готов. Хотя, о готовности, в подлинной экзистенциальной ситуации говорить вряд ли возможно. Повседневность как предмет духовной

практики выступает как данность и как заданность, то есть, как, то, что необходимо принять, и то, что необходимо собой преобразовать. Таким образом, средоточием линии развития философского / социально-гуманитарного познания выступает антропологическая проблематика, наиболее полно представленная парадигмой практик, начиная с 60 –гг. XX в. (П. Адо, М. Фуко, М. де Серто, П. Бурдьё, С. Хоружий, В. Бибахин, О. Генисаретский, Г. Щедровицкий).

В парадигме практик онтология повседневности выступает фундаментом, сообщающим не только новое качество миру, но, в первую очередь самому человеку. Например, возвращаясь к М. де Серто, в его понимании повседневности основой выступает богословская антропология католицизма. «В трехчастной антропологии тело и душа перестают быть вместилищами нужных и полезных свойств и становятся участниками большой драмы самоопределения человека: дух взывает к душе, которая отзывается, приводя в движение тело. И наоборот, душа открывает в себе дух, освобождая тело от скованности своими греховными привычками. Именно в такой модели очень важным становится повседневное существование: и отзываясь на вышний призыв, и даруя свободу субъекту, душа всякий раз учреждает себя как повседневную реальность, а не только как основание для отвлеченного суждения» [2, С.57].

Практики себя в концепции П. Адо, теории М. Фуко, концепции синергичной антропологии С.С. Хоружего, а также в теории практик М. де Серто, Н. Элиаса, Дж. Скотта, А. Макинтайра, Б. Латура, Ж. Делеза и др. имеют непосредственное отношение к переосмыслению онтологических, гносеологических и антропологических вопросов философского познания Нового времени.

Однако, дело не ограничивается только философией. Онто – гносео - антропо – методологическое движение «захватывает» всю множественность форм становящегося человеческого рода, проявляя себя с разной интенсивностью в политике, культуре, экономике, публичной и приватной жизни. Например, одной из подлинных стихий повседневности выступает гражданское общество. Ойген Розеншток – Хюсси отмечал, что «гражданин – тот, кто живет и работает так, как если бы он сам был основателем дела, которому он служит, законодателем общности или «града», где он нашел свое место [3, С.206]».

Согласно интегративному подходу Д. Дорофеева вся философско-гуманитарная парадигма XX в. выводит нас на уровень феноменологии множественной реальности (М. Шелер, А. Шютц), где базовыми характеристиками человеческого бытия выступают: спонтанность, суверенность и автономность.

Суверенность человека проявляет себя как «власть определять и полагать себя в качестве спонтанно развертывающей личности», где каждая форма развертывания (социальный статус или роль) обладает относительной автономностью по отношению к личности. «Человеческая суверенность не субстанциональна, на заданна в своей трансцендентной определенности, ее нет вне полагаемых ей же множественных автономиях, в которых она манифестирует свою собственную неоднородность или гетерогенность. В этих манифестациях она предстает как открытость и сообщение: в своей открытости как экстатический выход навстречу иному» [4, С. 202].

Гуманитарная революция 60 – гг. XX в. стала интеллектуальным и экзистенциальным раскрытием / водоразделом, в том числе и поколенческим, всех онтологических, гносеологических и антропологических подвижек эпохи Модерна / модерни.

Отказ от многих социальных практик был вызван не только отвращением или страхом перед социальными практиками дисциплинарных обществ XVIII – XX вв. (Ч. Тейлор), но и богатством открывшейся Вселенной личностного бытия.

Современному «человеку необходимо тонко учитывать многосторонность и своеобразие своих внутренних, порой слабо осознаваемых, интенций, уметь соблюдать определенный согласованный баланс, быть в их отношении мудрым политиком, продуктивно, использующим для пользы государства (т.е. в данном случае своей личности) их разнородный потенциал, а не насильственным единовластным диктатором» [4, С.206].

Полифония трансцендентного (между Богом и человеком, между личностями) и имманентного (внутри человеческой личности) предстает своего рода залогом личностного роста, межличностного бытия, респонзивной коммуникации (Б. Вальдерфельс).

Стремительное освоение теории гуманитарных практик социально-гуманитарными науками сегодня говорит также и о том, что феноменология множественной реальности предстает на сегодняшний день как форма социально-экологического развития человека с минимумом эффектов отчуждения, манипулирования.

Наше упоминание об экологии человеческого бытия не случайно, ибо суверенность личности в Новое время выступала как «суверенность за счет кого – то» (иного класса, народа и т.д.), в парадигме XX в. суверенность личности – это выбор самого человека «решившегося на связанный с ее обретением риск, берущего на себя полностью ответственность за нее, готового приложить усилие к изменению организации собственной жизни» [4, С.275]. На место личности Господина (Г.Гегель – А. Кожев) приходит личность Гражданина или просто Личность.

Истоки порядка и власти в современной социальной философии / теории не только в государстве, но и в сообществах, в коммуникациях, делающих множество разрозненных «Я» консолидированным «Мы».

Библиографические ссылки

1. Махлин В.С. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В.С. Махлин. – М.: Знак, 2009. – 632 с.
2. Марков А. 1980: год рождения повседневности / А. Марков. – М.: издательство «Европа», 2014. – 192 с.
3. Розеншток – Хюсси О. Речь и действительность / О. Розеншток – Хюсси. – М.: Лабиринт, 2008. – 270 с.
4. Дорофеев Д. Под знаком философской антропологии. Спонтанность и суверенность в классической и современной философии / Д. Дорофеев. – СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2012. – 464 с.

Постнеклассическая онтология: предварительные итоги

*Афанасьева В.В., д-р филос. наук,
профессор, кафедра философии
и методологии науки СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Представлены результаты конституирования постнеклассической онтологии, основанной на новейших результатах естественных наук. Показано, что постнеклассическая онтология принципиально меняет представления о пространстве, времени, возможных онтологических формах существования, характере развития; снимает классические дихотомии, меняет содержание классических онтологических категорий и отношения между ними. Пространство и время оказываются полионтичными, существующими в материальной и множестве виртуальных форм. Развитие – нелинейным, хаотическим, поливариантным, кризисным, не допускающим представлений о прогрессе и регрессе, и это требует нелинейной интерпретации диалектики. Особое значение приобретают виртуальные объекты, а виртуальное мыслится формой существования, радикально отличающейся от материального и идеального и приводящей к представлению о сосуществовании множества реальностей. Постнеклассическая онтология является универсализацией классической онтологии и отражает всю сложность, единство и многообразие существующего.

Ключевые слова: Постнеклассическая онтология, полионтичность, нелинейная диалектика, виртуальность, хаос.

Отказ от построения универсальных онтологий, манифестированный западной философией в двадцатом веке, привел к отсутствию неклассических онтологических систем. В самом деле, если даже единичное человеческое бытие настолько сложно, что не поддается рациональному описанию, а научное познание в принципе относительно, то вправе ли существовать претензия на осмысление мира как целого?

Между тем, онтология, невзирая на запреты, продолжает существовать, но в своем классическом варианте, и в ней, во многом благодаря провозглашенному запрету, до сих пор доминируют классические взгляды на пространство, время, законы развития, причинно-

следственные отношения, возможность предсказания будущего, которые с точки зрения современного естествознания давно уже являются чрезмерным упрощением действительности, а иногда – и заблуждением. Чтобы справиться с этим, необходимо интегрировать в онтологию значимые естественнонаучные результаты, позволяющие наделить новыми смыслами фундаментальные онтологические категории и обнаружить новые отношения между ними.

Двадцатый век в естествознании обозначен и как эпоха великих неклассических научных парадигм: теории относительности, квантовой механики, теории систем и нелинейной динамики, внесших принципиальные изменения в представления о мире. Универсальность и целостность этих наук, построение ими строго формализованных систем взглядов на значимые сферы природного и социального бытия привели к весьма популярной точке зрения: наука сама способна дать свое, нефилософское, обоснование единства мира, сформулировать принципы существования самых разных природных и социальных феноменов. Во многом благодаря усилиям великих физиков, в первую очередь, М. Планка, был конституирован концепт «научная картина мира», который, как казалось, успешно заменит онтологию в ее классическом понимании. Последнее обстоятельство легло в основание того, что онтологическая тематика в естествознании долгое время концентрировалась вокруг построения т.н. «единой картины мира», и обозначило падение интереса к философской онтологии. В самом деле, всякая онтология есть предельная универсализация знания, максимальное упорядочивание известного на основе некоторых принципов, но если существуют универсальные науки, претендующие на построение самых общих картин действительности и успешно справляющиеся с описанием почти всех уровней реально существующего, то необходимость в философской универсализации исчезает.

Однако построение единой естественнонаучной картины мира, призванное заменить философскую онтологию, столкнулось с целым рядом трудностей, прежде всего, – с проблемой единства научного знания. Хорошо известно, что еще в первой половине двадцатого столетия была обозначена несогласованность теории относительности и квантовой механики в описании микро- и мегауровней организации материи, а позже появились серьезные препятствия в создании единой «теории всего», унифицирующей известные типы физических взаимодействий. Появились и концепты «частных, или специальных» картин мира: биологической, химической и пр. Как результат, значение научной картины как интегратора научного знания, было поставлено под сомнение.

Философия же продолжала нуждаться в конституировании «философской картины мира», по традиции называемой онтологией, но ответила на попытки создания «научных картин мира» только гуссерлианским проектом создания «региональных онтологий», так и не реализовавшимся в полной мере, и работами Хайдеггера, по сути, обозначившими фундаментальные мировые сущности (такие, как время) как «человекомерные», экзистенциальные феномены, бессмысленные без переживающего их субъекта.

Ситуация с построением единой научной картины мира еще более усложнилась в конце двадцатого столетия. Множественные, а иногда и взаимоисключающие результаты теоретической физики в описании происхождения и свойств материи, пространства и времени; создание нелинейной динамики и неравновесной термодинамики, изменивших представления о возможных механизмах происхождения и характере развития живого и неживого; растущая дифференциация наук и трудно устранимые различия в сложнейших научных формализмах; предельная математизация физического знания, приведшая к появлению понятий, не имеющих реальных аналогов, определили значительные трудности на пути построения единых представлений о мире. Все это усилило разрыв естественных наук с философией, привело к определенной изоляции последней, отсрочило философское осмысление результатов современного естествознания. В философии это вылилось в гносеологический пессимизм, в онтологический релятивизм, в плюрализм и, как следствие, – в отказ от проектов построения универсальной философской онтологии как основы единства философского знания о мире.

Итак, успехи естественных наук за последний век дали такую пищу для философского ума, что философия не может не осмыслять это новое знание. Настало время создания единой, по возможности, полной онтологии, фундируемой современными естественнонаучными результатами. Мы будем называть такую онтологию постнеклассической, или нелинейной.

«Примирить» многообразие современных научных взглядов на мир практически невозможно в рамках классической философии, для которой однозначность суждений представляется принципиальной и в которой всякое альтернативное для той или иной концепции мнение, как правило, объявляется неверным. Однозначность классического познания заставляет задаться поиском более сложной и одновременно более «мягкой» системы философских взглядов. Мы полагаем, что построение «современной» онтологии возможно только в русле постнеклассической рациональности, основанной на множественности возможных представлений; снимающей классические категориальные дихотомии; принимающей возможные поливариантность, нелинейность, кризисность и хаотичность как закономерные свойства развития; предполагающей включенность исследователя в процесс познания; поддерживаемой принципами поливариантности, адихотомичности, всеобщности обратных связей, принципа праксичности (включенности исследователя в среду) [1, с. 65–66].

Во избежание неоднозначности, следует отдельно остановиться и на том, что понимается нами под термином «онтология». Следуя В. Соловьеву, мы понимаем под онтологией учение о сущем, о бытии как таковом, область философии, изучающая фундаментальные принципы бытия, его структуру, его наиболее общие сущности и категории [3, с. 164.]. Включенность в предмет онтологического анализа наиболее общих бытийных сущностей подразумевает и возможность построения «конкретных» онтологий, например, онтологии пространства или онтологии времени. Онтология, таким образом, представляет собой попытку наиболее общего описания, существующего – бытия как такового или отдельной его значимой части. Таким образом, онтология – это наиболее общее из возможных описаний мира, созданное на основе некоторых принципов.

Разумеется, следование постнеклассической рациональности не исключает использования системы классических онтологических категорий, которые, на наш взгляд, одни только и могут описать мир во всей его сложности и целостности. Собственно, именно категориальные отношения и отличают всякую онтологию; нелинейная же онтология, по определению, должна характеризоваться сложными, нелинейными, обратными и не однозначными связями всех основных категорий. Преимущество же научного знания предполагает, что создание новой парадигмы не исключает прежних универсальных понятий. Вот почему нелинейная онтология должна включать в себя классические онтологические представления о мире в качестве предельного случая.

Построение любой онтологии с необходимостью предполагает и постановку основных онтологических вопросов, вопросов существования: как существующее может возникать? в каких формах может существовать? каким пространственным и временным отношениям оно подчиняется? как развивается? какие метаморфозы может претерпевать? как исчезает? – а универсальность выстраиваемой онтологии требует, чтобы эти вопросы были отнесены ко всем известным объектам мира, равно как и к миру в целом. Мы полагаем, что, несмотря на относительность научного знания, на постоянный его прирост и незавершенность, дать ответы на все эти вопросы в принципе возможно.

Постнеклассическая рациональность предполагает незавершенность, открытость конституируемой онтологии, гибкость, адихотомичность всех категориальных отношений, возможность собственного изменения и включения в нее все новых и новых фактов, феноменов, естественнонаучных результатов. Сказанное означает, что постнеклассическую, онтологию возможно конституировать только в самых общих чертах, только обозначая ее принципами и очерчивая возможные горизонты ее представлений.

При конституировании постнеклассической онтологии мы принимаем всего один принцип. «Мир изменчив, сложен и множественен, но един в своей изменчивости, сложности и множественности». Осмысление того, чем именно определяется эта беспредельная сложность мира, приводит к необходимости выделить самые значимые феномены, открытые современной наукой, те феномены, которые в конце двадцатого столетия изменили представления о сложности существования и привели к созданию постнеклассической общенаучной парадигмы. Мы полагаем, что именно такими феноменами являются нелинейность, детерминированная хаотичность, виртуальность и фрактальность. Отметим, что все эти феномены не просто

существуют как специфический, экзотический случай, а являются универсальными для систем разной природы и различных пространственных и временных масштабов; что их существование и универсальность не просто декларируются, но доказаны современным естествознанием, а свойства хорошо исследованы; что именно универсальность этих феноменов с необходимостью требует их философского осмысления и интеграции в философскую онтологию.

Фактическим фундаментом постнеклассической онтологии служат новейшие результаты современного естествознания, которые в принципе не могут быть интегрированы в классические онтологические схемы. Можно показать, что открытия современного естествознания изменяют представления о характере процессов развития и его законах, о возможных формах существования различных объектов мира, о пространстве, о времени. Нелинейность и хаотичность меняют представления о возможных взаимодействиях и возможном характере развития объектов мира; виртуальность приводит к пониманию полионтичности мира; фрактальность дает новое осмысление пространственных и временных отношений, заменяет классические иерархические схемы сетевыми.

Основными результатами постнеклассической онтологии являются следующие представления [2, с. 28–42]:

- о полионтичности бытия, пространства и времени;
- о сущностных онтологических связях процессов развития с нелинейностью, хаосом, с постоянными бифуркациями;
- об особой значимости виртуальных объектов, определяющих существование множества виртуальных реальностей, виртуальных пространств и виртуальных времен;
- о фрактальных пространственных, временных и причинно-следственных отношениях;
- об адихотомичности онтологических свойств различных объектов мира.

Постнеклассическая онтология существенно отличается от классической, ее взгляды на бытие, пространство, время, на существующие в мире объекты, на их онтологические формы и характер развития невероятно сложнее тех, что доминируют в философии и в гуманитарном знании сегодня. Постнеклассическая онтология – это мягкая система взглядов, очерченная лишь контурами. В отличие от классических онтологических систем она способна и должна развиваться, принимать в себя новые результаты и суждения, синтезировать все новые и новые идеи. Постнеклассическая онтология мыслит мир единым, но чрезвычайно сложным, куда более сложным, чем это казалось совсем недавно. Она полагает, что на самом деле мир является гораздо более сложным, чем это видится сейчас.

Библиографические ссылки

1. Афанасьева В.В. Детерминированный хаос: феноменологическо-онтологический анализ. Саратов: Научная книга, 2002. 212 с.
2. Афанасьева В.В., Анисимов Н.С. Постнеклассическая онтология // Вопросы философии. – 2015. – № 6.
3. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1; Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 43 т. СПб., 1896. Т.19.

Онтологические основания творческого диалога в контексте социокультурного многообразия

*Дармограй В.М., д-р филос. наук,
профессор, кафедра философии и науки методологии СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Статья посвящена анализу онтологических оснований творчества неклассического характера в контексте диалога в условиях социокультурного многообразия. Такие основания не соответствуют сложившимся моделям традиционного плана, а представляют собой в аспекте духовного мира творческой личности комплекс энергетических креативных полей, которые являются предельным основанием события творчества.

Ключевые слова: творческий диалог, хронотоп, свободные радикалы, креативное энергетическое поле, временное событие творчества.

Предпосылкой творческого диалога является способность удержания в экзистенциально – интуитивном или в рефлексивно – смысловом энергетическо – креативном поле двух и более противоположных, противоречивых тенденций, моментов, аспектов, не впадая в крайние, полярные позиции, но и не исключая их, а используя как момент сложных, противоречивых взаимодействий, взаимоотношений. Абсолютизация полярностей приводит не к диалогу, а к конфликту, разрешение которого чаще всего ничего общего с творчеством не имеет. Продуктивный источник творчества находится как раз между полярностями, в качестве всей палитры, всей мозаики, всего разнообразия оттенков, моментов, расположенных между противоположностями, как содержательный процесс взаимодействия, который и должен подлежать творческому анализу. Диалогический способ мышления предполагает установку на такие творческие принципы, как принцип полисинхронии, поливариативности, где мыслительный процесс имеет не только нелинейный, многомерный, открытый характер, а предполагает в одном условном хронотопе (как единице мышления, включающей как временные, так и пространственные измерения, как алгоритм мыслительной деятельности) разновременные и разнопространственные характеристики в одно и то же время и в одном и том же пространственном континууме, но обладающем большим потенциалом развития, предполагающий многомерность и открытость, то есть процесс синхронии, одновременности, объединяющей разные, противоречивые тенденции, но в экзистенциально – интуитивной или рефлексивно – смысловых формах единства (в форме экзистенциалов или в форме смыслов). Это в некоторой степени отражает концепцию полифонии сознания, выявленную М.М. Бахтиным в процессе анализа творчества Ф.М. Достоевского. В.П. Зинченко отмечал в этом аспекте: «М.М. Бахтин видел основную заслугу Ф.М. Достоевского в создании полифонического романа, в котором представлена множественность неслиянных голосов и сознаний, т.е. подлинная полифония полноценных голосов. В романах Достоевского множественность равноправных сознаний с их мирами сочетаются, сохраняя свою неслиянность, в единстве некоторого события. Вместе с тем Бахтин говорил не только о полифонии музыки, романа, но и полифонии мира, самой жизни, замысла, мысли, творчества. Отсюда можно сделать заключение относительно полифонии индивидуального сознания». [3, с.90]. Если сознание и его активность – мышление принять за основу одной из многих моделей онтологического проекта (в данном случае это модель Р. Декарта), то принцип полифонии сознания предполагает многомерность, открытость сознания, в рамках единства одной из форм динамического характера того же сознания. То есть мы имеем дело с содержательным процессом динамики сознания, мышления в форме понятия, слова, образа и т.д., обладающих потенциалом многомерности, открытости или принципом полисинхронии. М.М. Бахтин, исследуя творчество Ф.М. Достоевского («Двойник») отмечал: «Всё произведение построено таким образом, как сплошной внутренний диалог трёх голосов в пределах одного разложившегося сознания. Каждый существенный момент его лежит в точке пересечения этих трёх голосов и их резкого мучительного перебоя. Употребляя наш образ, мы можем сказать, что это ещё не полифония, но уже и не гомофония. Одно и то же слово, идея, явление проводятся уже по трём голосам и в каждом звучат по – разному. Одна и та же совокупность слов, тонов, внутренних установок проводится через внешнюю речь Голядкина, через рассказчика и через двойника, причём эти три голоса повернуты лицом друг к другу, говорят недруг о друге, а друг с другом. Три голоса поют одно и то же, но не в унисон, а каждый ведёт свою партию. Но пока эти три голоса ещё не стали вполне самостоятельными, реальными голосами, тремя полноправными сознаниями. Каждое слово диалогически разложено, в каждом слове перебой голосов, но подлинного диалога неслиянных сознаний, какой появится потом в романах, здесь ещё нет» [2, Т.2. с. 119]. Парадокс заключается в том, что «разложившееся сознание» как форма увеличения меры творческой свободы, аналог которой – ассоциативное мышление включает в себе все предпосылки фокусировки сознания в определённой форме единства. Точки пересечения голосов являются преддверием, предпосылками будущего творческого диалога, причём, эти точки уже способны генерировать свободные радикалы, обладающие креативной энергией саморазвития, то есть энергией онтологического проекта. Свободные радикалы в процессе саморазвития могут генерировать новые смыслы. Е. Князева отмечает в этом контексте: «Парадоксально, что связь со всем, единая волна ассоциаций устанавливается в

режиме концентраций. Сам поток мыслей и образов усложняется и свободно, спонтанно выстраивает себя в необходимую структуру» [4, с.117]. Значит цикличное мышление, представляющее вначале режим ассоциаций, а затем режим концентраций, есть форма линейного мышления и она весьма условна. Каждая процедура творчества уникальна, неповторима. Это особенно заметно в поэтическом творчестве. В качестве иллюстрации достаточно привести одно из стихотворений А.А. Ахматовой:

«Одно, словно кем – то встревоженный гром,
С дыханием жизни врывается в дом,
Смеётся, у горла трепещет,
И кружится, и рукоплещет.

Другое, в полночной родясь тишине,
Не знаю откуда крадётся ко мне,
Из зеркала смотрит пустого
И что – то бормочет сурово.

А есть и такие: средь белого дня,
Как будто почти что не видя меня,
Струятся по белой бумаге,
Как чистый источник в овраге.

А вот ещё: тайное бродит вокруг –
Не звук и не цвет, не цвет и не звук, -
Гранится, меняется, вьется,
А в руки живым не даётся.

Но это!.. по капельке выпило кровь,
Как в юности злая девчонка – любовь,
И, мне не сказавши ни слова,
Безмолвием сделалось снова.

И я не знавала жесточе беды.
Ушло, и его протянулись следы
К какому – то крайнему краю,
А я без него... умираю». [1, с. 164]

В поэтическом и в музыкальном творчестве, которое находится в экзистенциально – интуитивном энергетическом поле духовного мира личности в принципе невозможно повторить творческий сценарий. Впрочем, в рефлексивно – смысловом поле происходит нечто подобное, просто учёный в большей мере зависит от системы парадигм, принятой научным сообществом, где мера творческой свободы в большей степени ограничена, чем в поэзии. Логика научного мышления и творчества имеет как бы единую направленность. Теорию относительности всё равно бы создали, если бы не было А. Эйнштейна, а «Гамлета» или «Евгения Онегина» не создал бы никто.

Если анализировать стихотворение А.А. Ахматовой с точки зрения онтологии, то можно заметить, что доминируют не пространственные, а временные характеристики, параметры. Бытие как бы превращается в онто – герменевтической плоскости во временное событие, которое генерирует множество смыслов онтологического характера. То есть речь идёт не о классической, универсальной метафизики онтологии, а о множественности онтологий, порождающих фундаментальные принципы Бытия, наиболее общие сущности и категории сущего. В экзистенциально – интуитивном энергетическо – креативном поле духовного мира творческой личности, где возникает поэтический настрой, могут появляться самые необычные переживания, которые могут фиксироваться самим художником ещё не в рефлексивно – смысловых формах, а в экзистенциалах эмоционально – чувственного характера, переходящие в

образы мифологического, магического, эзотерического характера, обладающих эстетическим статусом. Диалог с этим настроем возможен, но он необычен, так как поэтическое вдохновение не подлежит никакому контролю, регуляции. Оно обладает творческой свободой, имеет онтологический статус (не объектно, но объективно), существует в форме экзистенциальной «материи». Такой диалог может представлять собой диалог с процессами саморазвития, становления художественных образов, которые ещё не закончили своё становление и трудно поддаются идентификации, семиозису, формализации посредством поэтического языка традиционного характера. Поэтому в поэзии возможны процессы языкотворчества. «Поймать синюю птицу» вдохновения в угоду творцу невозможно в принципе, так как само вдохновение, возможность реализации творческого замысла как бы обретает статус полноправного субъекта возможного диалога, обладающего всей полнотой творческой свободы, которая основывается на системе координат не только эстетического характера, но и нравственного. Вести подобный диалог с подобным условным участником диалога, который присутствует внутри духовного мира творческой личности непросто. В этом случае цель и смысл подобного диалога, создать условия, предпосылки для сведения диалога к саморазвитию творческого процесса.

Такие предпосылки осмыслены уже А.С. Пушкиным в стихотворении «Поэту»:

«Поэт! Не дорожи любовью народной.
Восторженных похвал пройдёт минутный шум;
Услышишь суд глупца и смех толпы холодной,
Но ты останься твёрд, спокоен и угрюм.

Ты царь: живи один. Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум,
Усовершенствуя плоды любимых дум,
Не требуя наград за подвиг благородный.

Они в самом тебе. Ты сам свой высший суд;
Всех строже оценить умеешь ты свой труд.
Ты им доволен ли, взыскательный художник?

Доволен? Так пускай толпа его бранит
И плюет на алтарь, где твой огонь горит,
И в детской резвости колеблет твой треножник».[6,с.174]

Как видно из стихотворения А.С. Пушкина, диалог с самим собой не только возможен, но и необходим в поэтическом творчестве. Но условие такого диалога – «растворение» в творческой свободе самого творца, подчинение творческой эстетической интуиции без оглядки на общественное мнение, на суждение критики, на влияние идеологии. Как отмечал М.К. Мамардашвили: «Идеология ни плоха, ни хороша как феномен. Она отлична от продуктивной человеческой мысли, потому что по определению идеология есть клей общественных структур, т.е. такое их сцепление через сознание, посредством которого воспроизводится именно данная социальная структура, а не какая – то другая. Поэтому внутри идеологии никогда в принципе невозможны критические вопросы по отношению к основаниям самой социальной структуры...»[5,с.208] «Клей» как форма единства общественных структур, который необходим для их самосохранения может блокировать свободу художественного творчества. «Таким образом, идеологическое сознание, отмечал и В.П. Зинченко, - это сознание, утратившее чувствительность к смыслу бытия, т.е. неменяемое сознание».[3, с. 84]

Возвращаясь к проблеме возможного диалога творца с поэтическим настроем, с музой, которая обладает мерой свободы как бы превосходящей желания самого творца, следует проиллюстрировать ещё несколько строчек из стихотворения А.С. Пушкина:

«...Я книгу закрываю;
Беру перо, сажу; насильно вырываю
У музы дремлющей несвязные слова.

Ко звуку звук нейдёт... Теряю все права
Над рифмой, над моей прислужницею странной:
Стих вяло тянется холодный и туманный.
Усталый, с лирою я прекращаю спор...» [7, с.187]

И другой отрывок из стихотворения «Осень»:

«И забываю мир – и в сладкой тишине
Я сладко усыплён моим воображеньем,
И пробуждается поэзия во мне:
Душа стесняется лирическим волненьем,
Трепещет и звучит, и ищет, как во сне,
Излиться наконец свободным проявленьем –
И тут ко мне идёт незримый рой гостей,
Знакомцы давние, плоды мечты моей.

И мысли в голове волнуются в отваге,
И рифмы лёгкие навстречу им бегут,
И пальцы просятся к перу, перо к бумаге,
Минута – и стихи свободно потекут...» [7, с. 311 – 312]

Как видно из этих примеров, существуют множество форм творческого и не творческого диалогов поэтического характера, но главное – не внешние формы, как результаты поэтического творчества, а глубинные смыслы, законы и принципы, которые лежат в основе продуктивного творческого диалога. Автор привёл два полярных состояния поэта, одно из которых творческое, но чтобы выявить истоки такого сценария необходим анализ всей палитры, всей мозаики состояний, переживаний духовного мира А.С. Пушкина. Только на основе такого единства, возможно вывести основания онтологического уровня его творчества. Главное – что происходит между этими полярными переживаниями, какие условия, предпосылки создают основу для зарождения и реализации творческого замысла.

Постмодернизм характеризуется утратой единства мира, а значит в его основе лежит множество онтологий, каждая из которых обладает своей особенностью, своими возможностями. Многомерная онтологическая концепция, спроектированная на проблему творчества, творческого диалога в контексте духовного мира самого творца предполагает субстанциональную модель в качестве энергетического многомерного, открытого креативного поля – субстанции, модусами которого будут экзистенциально – интуитивное и рефлексивно – смысловые сферы духовного мира личности, способные к генерированию свободных радикалов, обладающих свойством саморазвития, самодотраивания, что соответствует реализации творческих замыслов образного или смыслового характера. Подобное энергетическое поле способно порождать такие формы единства противоположностей, в которых осуществляется конкретное тождество этих противоположностей, что совпадает с событием творческого характера и с глубинным смыслом творческого диалога. Тайна творчества лежит в уникальности, в неповторимости этого фундаментального основания каждой творческой личности. Поэтому привести к единому стандарту, сценарию возникновения и развития предпосылок создания и реализации творческих замыслов на онтологическом уровне в принципе невозможно даже в творческой деятельности одного субъекта. Энергетическое креативное поле как фундаментальная субстанциональная основа, обладает мерой свободы, где предсказать возможный сценарий развития в принципе невозможно. Возможно войти в творческий диалог посредством выполнения творческих принципов противоречивости (многомерного, открытого характера), творческой свободы(которая поляризована, что предполагает усилие субъекта по поиску творческого выбора), поливариативности, полисинхронии. Эти принципы, являясь результатом творческого опыта и онтологического проекта (реализации природной творческой одарённости посредством синтеза с культурой, подлежащей творческой селекции и соответствующей онтологическому проекту)

трансформируются в систему ценностных координат научного, художественного, религиозного и другого характера, на основе которых осуществляется творческая селекция актуальной и прошлой культуры и осуществляется творческий выбор. На основе вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

Предпосылкой творческого диалога является способность субъекта творчества удерживать в экзистенциально – интуитивной или в рефлексивно – смысловой форме единство противоположностей многомерного, открытого характера, что создаёт напряжение такой субстанционально – онтологической основы как креативное энергетическое поле, являющееся результатом синтеза природного онтологического проекта и потенциала культуры, прошедшей селекцию, соответствующую природной одарённости субъекта творчества.

Вероятность события творчества увеличивается, если соблюдать творческие принципы (противоречивости, полисинхронии, свободы, поливариативности), где творческий диалог превращается в доминанту самого события творчества, относительно независимого от самого творца (что может соответствовать таким феноменам как творческое озарение, инсайт, катарсис и т.д.).

Библиографические ссылки

1. Ахматова А.А. Я – голос ваш... М.: Книжная палата, 1989. 383 С.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 410 С.
3. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. М.: Языки славянских культур, 2010. 592 С.
4. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Интуиция как самодистраивание. // Вопросы философии. 1994. №2.
5. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М.: Пресс – традиция, 2009. 304С.
6. Пушкин А.С. Стихотворения. Сказки. Поэмы. М.: Эксмо, 2015. 544 С.
7. Пушкин А.С. Собрание сочинений В 10 –ти томах. Т.2. М.: Художественная литература, 1974. 688 С.

Онтология многомерного времени как альтернатива многомерному пространству современной физики

*Дуплинская Ю.М., д-р филос. наук,
профессор, кафедра философии СГТУ, г. Саратов*

Аннотация. В эволюции научной картины мира - от классической механики, до современных ТВО, - менялось число пространственных координат, а время оставалось одномерным. Иным был путь философской онтологии, где прошлое, настоящее и будущее рассматриваются не как смещение точки «теперь» вдоль единой временной координаты, а как качественно различные способы интендирования реальности. Ставится вопрос о конструктивных возможностях этой идеи для естествознания. Предлагается концепция слоистого времени.

Ключевые слова: многомерное пространство, многомерное время, слои времени.

В классической механике для описания движения считалось достаточным трех пространственных и одной временной координаты. В теории относительности А. Эйнштейна исходным пунктом постижения реальности считается уже не *тело*, а *событие*. В отличие от положения тела, координаты события требуют не трех, а четырех измерений: трех пространственных и одного временного. (Например, вам предстоит *событие* встречи с друзьями. Для этого необходимо задать три пространственных координаты: улицу, номер дома, номер квартиры, - соответственно, «длину», «ширину» и «высоту»). И одну временную координату: время встречи). В физике Эйнштейна пространство и время образуют единый четырехмерный пространственно-временной континуум. А в современных теориях «Великого объединения» (ТВО) уже вводится одиннадцатимерный континуум Калаби – Яу. В нем десять пространственных и одна временная координата. Итак, что можно констатировать? В процессе эволюции научной картины мира - от классической механики, до современных ТВО, - в

инструментарии описания реальности менялось число пространственных координат, к которому неизменно добавлялась одна временная координата. ...*Время оставалось одномерным...*

Иным был путь философской онтологии. Подчеркнем: после М. Хайдеггера на статус онтологии может претендовать только философская, но не естественнонаучная мысль. Онтология может быть философской, а «научной» - лишь *картина мира*. Если для картины мира отправным пунктом является пространство, то для онтологии таковым является время. Картина мира строится в пространстве; онтология интендируется во времени. К этому добавляется и различие в трактовке таких модусов времени, как «прошлое», «настоящее» и «будущее». В естественнонаучной трактовке *прошлое*, *настоящее* и *будущее* рассматриваются как смещение бескачественной точки «теперь» вдоль временной координаты. В философской же онтологии имеет место весьма своеобразная трактовка модусов времени, когда *прошлое*, *настоящее* и *будущее* рассматриваются как *качественно* различные способы интендирования реальности. Такая традиция понимания времени берет свое начало в бергсонизме. Различие между *настоящим* и *прошлым* в философии А. Бергсона понимается как *качественное различие*, - различие по природе. Это - различие между интенциональностями *восприятия*, с одной стороны (*настоящее*), и *воспоминания*- с другой (*прошлое*). А различию между восприятием и воспоминанием, соответствует различие между *актуальностью действия* (восприятие) и *бытием*, как оно «*есть*» (воспоминание). Мысль о *качественном* различии между интенциональностями прошлого, настоящего и будущего получает дальнейшее развитие в рамках феноменологического направления. По Э. Гуссерлю, «темпорально-конститутивные феномены», есть нечто принципиально иное, чем «конституируемые во времени» [1, с.79]. В «темпорально-конститутивных феноменах», в отличие от «конституируемых во времени», ориентация на *настоящее* (*восприятие*), ориентация на *прошлое* (*ретенция*) и ориентация на *будущее* (*протенция*) различаются качественным образом. Демаркации между *прошлым* («*бытьшесть*»), *настоящим* («*актуальность*») и *будущим* («*наступление*») как *качественно* различными модусами бытия-во-времени составляют основу фундаментальной онтологии М.Хайдеггера. У Ж.П. Сартра, как и у А. Бергсона, и у М. Хайдеггера, мир фактичности также сопрягается с модусом прошлого: «все то, что можно сказать, что я *есть* в смысле бытия-в-себе с полной, компактной плотностью... *есть* всегда мое *прошлое* [7, с. 147]».

Теперь поставим вопрос: нельзя ли феноменологический анализ модусов времени развить в *позитивистском* ключе? Попробуем предпринять такую «крамолу»: перебросить мостик между философской онтологией и научной картиной мира. В переводе на язык естествознания, качественное различие между модусами *прошлого*, *настоящего* и *будущего* может рассматриваться как *три измерения времени* (а не смещение точки «теперь» вдоль линии одномерного времени). Намек на возможность «координатной» интерпретации феноменологического времени имеет место, в частности, в таких терминах Э. Гуссерля, как «*продольная интенциональность*» и «*поперечная интенциональность*» [1, с. 86]. Следствием может стать весьма радикальная альтернатива по отношению к той стратегии, которая доминирует ныне в современном теоретическом естествознании. В качестве альтернативной, - пусть пока отвлеченной возможности, - предложим проект концептуального описания реальности, который шел бы в русле умножения не пространственных (как это имеет место в современной фундаментальной науке), а *временных* координат?

Если строить мосты между феноменологической версией многомерного времени и естествознанием, - то, пожалуй, проще начинать с биологии, нежели физики. Биологические объекты, если их рассматривать в аспекте пространственных измерений, - несравнимо сложнее объектов неживой природы. Это утверждение справедливо как для структур, так и для паттернов живой природы. Структуры живых организмов представляют собой лабиринты изгибов и складчатых поверхностей; складок, вложенных в складки, а затем в другие складки. Паттерны живого - динамические конфигурации отношений в системе: ареалы, экологические ниши, цепи питания, межвидовая и внутривидовая конкуренция и т.д. Но логика строения живых организмов становится прозрачной, если в качестве отправной точки брать *не многомерное пространство* (как при описании физических объектов), а *многомерное время*, в котором существует организм. Ключом к пониманию сложности организма является то, что его

структура строится по логике наслаивания времен. Существование объектов живой природы протекает в композиции различных временных режимов и ритмов.

«Элементарная» единица строения живого, как замечает Ж. Делез[3], - это не частица, а *складка* (структура такой «элементарной частицы» живого, как клетка, фактически образована из складок, вложенных в другие складки). Формирование новых складок, как в филогенезе, так и в онтогенезе, происходит по логике дифференциации поверхностей на внешние и внутренние: одни поверхности погружаются внутрь, другие – выносятся наружу. В пространственном отношении складчатая поверхность организма выглядит невероятно сложной. А между тем, во временном отношении логика строения здесь достаточно проста и понятна; пространственное усложнение организма лишь отражает расслоение во времени и вторично по отношению к последнему. Слои организма, в которых закодировано прошлое (память) дифференцируются от слоев, в которых кодируется настоящее (действие). В свою очередь, слои, в которых кодируется настоящее (соматические клетки), обособляются от гамет (половые клетки) - слоев, в которых закодировано будущее.

Усложнение строения нервной системы совершается по той же самой логике: работа в режиме *настоящего* дифференцируется от работы в режиме *прошлого* и режиме *будущего*. Восприятие возможно лишь при условии наличия *темпорального зазора* между непосредственным воздействием события на организм и отражением этого события. Для того, чтобы воспринимать ясно и отчетливо, - необходимо существовать в ином темпоральном режиме, нежели воспринимаемое событие: нужно предвосхищать события и запаздывать за ними; запаздывать и предвосхищать. Это становится возможным лишь потому, что перцепция (восприятие) и апперцепция (способность предвосхищения будущего) протекают в ином времени, нежели рецепция (непосредственное ощущение). По мере развития нервной системы, над раздражимостью (непосредственной реакцией на внешние воздействия) надстраиваются перцепция и апперцепция. У высших организмов восприятие осуществляется в ясных и отчетливых образах благодаря тому, что те слои нервной системы, которые отвечают за перцепцию, отделяются от слоев, которые соприкасаются с внешней средой в режиме *настоящего* (ощущение). Первые погружаются внутрь организма, вторые выносятся наружу. Слои, отвечающие за перцепцию, дифференцируются также от слоев, работающих в режиме *прошлого* (память) и режиме *будущего* (апперцепция).

Таким образом, в усложнении складчатой поверхности тел, совершавшемся в процессе эволюции, следует усматривать, в первую очередь, *не усложнение пространственного, а дифференциацию временного существования*. Пространственное усложнение в данном случае являлось лишь эпифеноменом, - средством для закрепления серий расслоения времени, в котором протекает существование высших организмов. Как каждый организм в отдельности, так мир органических форм в целом, являют серию «тектонических сдвигов» во времени. Исходя из этих рассуждений, мы предлагаем ввести новый термин: *темпоральное тело*. Контуры *темпорального тела* очерчиваются сериями смещений во времени. Физическое же, или пространственное, тело, является лишь средством для удержания структур тела темпорального. Эволюционный процесс пространственного усложнения организмов имел назначение закрепить расслоение темпоральных режимов. К отвлеченным рассуждениям о темпоральном теле неплохо добавить еще *искусство видеть*. Попробуем сместить свой умственный взор так, чтобы за фасадом видимых пространственных тел проступили контуры иного тела, - *темпорального тела*. В видимых пространственных структурах организма нужно увидеть не самодавлеющие объекты, а лишь серию барьеров для разграничения невидимых потоков, - потоков времени. (Может быть, то же самое справедливо и в отношении объектов физической реальности: не самодавлеющие объекты, а лишь серия наблюдаемых барьеров для разграничения ненаблюдаемых потоков?)

Наши рассуждения о многомерном времени пока что касались только уровня живой природы. Теперь сделаем следующий, более радикальный шаг. Попробуем совершить экстраполяцию выводов, полученных при анализе объектов живой природы - на уровень физической реальности. Не может ли оказаться, что, для понимания фундаментальных законов мироздания в целом, следует идти по пути умножения не только и не столько пространственных, сколько *временных* измерений? Это могло бы стать альтернативой тем

версиям «общей теории Всего» (иными словами, ТВО, - теориям «Великого объединения»), которые развиваются в рамках современной фундаментальной физики. Но прежде, чем вести речь о *возможности*, - скажем пару слов о том, в чем мы видим *необходимость* такой альтернативы. Эту необходимость мы усматриваем в том, что предлагаемые теории «Великого объединения», во-первых, *сложны* настолько, что это уже создает впечатление чего-то противоразумного и противосмысленного. А, во-вторых, эти теории *избыточны* настолько, что это также создает впечатление чего-то противоразумного и противосмысленного. Примером чудовищной избыточности может быть новейший вариант «Великого объединения» современной физики, получивший название *M-теории*, на основе которой допускается существование 10^{500} (!!!) возможных вселенных, с различными вариациями фундаментальных законов и констант. По словам С. Хокинга, «чтобы ощутить, насколько это много, представьте, что если бы кто-то задался целью проанализировать законы, предсказанные для этих вселенных, затрачивая всего одну миллисекунду на каждую из них, и приступил бы к работе в момент Большого взрыва, то к настоящему времени он изучил бы лишь из них» 10^{20} [8, с.134-135]. Этими соображениями, на наш взгляд, продиктована необходимость поисков радикальной альтернативы (а не просто косметического ремонта существующих теорий), которая привела бы как к упрощению теоретического аппарата, так и отсечению избыточных вариантов. Может быть, искомой альтернативой может стать версия многомерного времени, *versus* многомерному пространству?

От *необходимости* поисков альтернативных путей универсальной теории теперь перейдем к анализу *возможности* такой альтернативы. Помимо приведенных выше соображений, отправной точкой наших дальнейших рассуждений будет удивительная по глубине мысль, высказанная в свое время Ж. Делезом. Это – мысль о множественности *настоящих* (времени), каждое из которых «разыгрывает на разных уровнях одну и ту же жизнь»; «...можно сказать, что они всегда разыгрывают одно и то же, одну и ту же историю, за исключением разницы уровней: тут более или менее расслабленно, там более или менее сжато» [2, с.111]. Нельзя ли предположить, что сложность не только живой природы, но всего универсума, есть наслаивание и композиция разных темпоральных режимов и ритмов, в которых разыгрывается один и тот же сценарий? Такая экстраполяция с живой природы на весь универсум правомерна в свете совершающейся парадигмальной революции в науке, грандиозность которой Ф. Капра сравнил с революцией Коперника. Суть этой парадигмальной революции, Ф. Капра, усматривает в том, что «в старой парадигме физика являлась моделью и источником метафор для всех других наук», а «сегодня сдвиг парадигмы в науке на самом глубоком уровне предполагает сдвиг от физики к наукам о жизни»[4, с.28].

Фундаментальная интуиция времени у нас обусловлена выведением временного порядка из каузальной цепи и может быть названа, по определению Г. Рейхенбаха, *волокнуистой структурой* времени [6]. В рамках *волокнуистой структуры* время представляется как движение точки «теперь» (настоящего) справа налево (из будущего в прошлое) вдоль мировой линии. В качестве альтернативы волокнуистой структуре мы предлагаем модель, которую назовем *слоистой структурой* времени. В рамках слоистой структуры время может быть представлено не в виде перемещения точки «теперь» справа налево вдоль мировой линии, а в виде серии кругов, расходящихся вокруг центральной точки «теперь» в прошлое и будущее. Наглядно это можно представить в образе серии расходящихся волн: *запаздывающих волн* (расходящихся из настоящего в прошлое) и *опережающих волн* (расходящихся из настоящего в будущее).

Для визуализации многомерного времени можно воспользоваться также моделями, к которым обычно прибегают для визуализации дополнительных размерностей пространства. Это – модель *сечений*. Чтобы представить дополнительные измерения пространства, - пространство с меньшей размерностью представляется как сечение пространства с большей размерностью. Например, точка (0-мерный объект) представляется как сечение линии (1-мерного объекта); линия представляется как сечение плоскости; плоскость – как сечение объемного (3-мерного) тела. По аналогии с этим, 3-мерные объекты предлагается представлять сечениями 4-мерных объектов. Логикой сечений можно воспользоваться и для многомерного времени. Отношение «прошлое ← настоящее → будущее» можно представить как серию последовательных *сечений* конуса времени, идущих от вершины к основаниям. В вершине конуса находится точка

«теперь» (настоящее). В нижних сечениях точка «теперь» является неопределенной, сменяясь серией окружностей, - *запаздывающих* волн. В верхних сечениях точка «теперь» также становится неопределенной, сменяясь серией *опережающих* волн. В каждом новом сечении конуса – иная степень неопределенности настоящего (точки «теперь»). В каждом следующем сечении настоящее становится все более размытым, подменяясь серией перескоков из будущего в прошлое и из прошлого в будущее. Каждому сечению соответствует особый мир, - срез реальности. Есть миры, существующие в ритме опережения. И есть миры, существующие в ритме запаздывания. Количественной степенью опережения или запаздывания определяются фундаментальные законы и строение миров, образованных сечениями многомерного времени.

Необходимо еще раз подчеркнуть: в предлагаемой модели времени состояние «настоящего», - как, равным образом, «прошлого» и «будущего», - представляют не просто перемещение бескачественной точки «теперь», но *качественно* различные состояния реальности. Поэтому приведенные выше рассуждения будут конструктивными лишь в том случае, если нам удастся идентифицировать состояние *настоящего времени* как некое особое *качество* реальности, которое убывает, по мере удаления от центра. Стоит вспомнить, что, как в философии, так и в естествознании, понятие времени связано с понятием энергии. Исходя из этих соображений, «качество» *настоящего* можно идентифицировать как состояние, которое в русской философской традиции именовалось термином «*синергия*». В западной философии некий аналог понятию синергии можно усмотреть в понятии *со-бытия* (совместное бытие). По словам Ж.Л. Нанси, существование может быть мыслимым только как «со-существование: или ничто вообще не существует» [5, с.20]. Если же искать аналоги в естественнонаучной терминологии – то таковым будет *синхронистичность*. Разумеется, между такими понятиями, как «*синергия*» русской философии, «*со-бытие*» западной философии и «*синхронистичность*» в естествознании – бездна различий, анализу которых можно посвятить множество страниц. Но в данном случае мы сделаем акцент именно на сходстве, а не на различиях между ними.

Итак, состояние настоящего – это состояние *синергии*, или *со-бытия*, которое является условием возможности связного состояния универсума, как такового, а значит, условием возможности всех остальных форм существования и со-существования. Тогда «качество» прошлого и «качество» будущего следует понимать как *разрушение синергии*. Реальность *прошлого* и реальность *будущего* возникает как *диссинхронизация*, - расслоение синергийного состояния колебаний на запаздывающие и опережающие волны. Во-первых, онтологическое «качество» запаздывающих и опережающих миров отличается от «качества» настоящего *ослаблением энергий*. Во-вторых, оно отличается все возрастающей *дифференциацией* и *усложнением*, что обусловлено расслоением синергийного состояния. Нелокальные связи синхронистичного/синергийного со-бытия вытягиваются в линии каузальных цепей и локальных взаимодействий. Линии каузальных цепей и локальных связей в каждом из последующих миров все более растягиваются, становясь более и более опосредованными.

В модели *слоистого времени* модели, предложенной нами в качестве альтернативы традиционной модели *волокнутого времени*, совершается возвращение к платоновской логике «образец – копия», versus логике каузальности. Однако платоновская схема «образец (идея) – копия (вещь)» здесь переосмысливается в темпоральном ключе. Несовпадение образца и копии в данном случае мыслится не по логике несовершенства образа по отношению к первообразу, а по логике убывания энергии копий, вследствие темпорального зазора: опережения или запаздывания копии по отношению к образцу. Образец всегда находится в настоящем времени. Копии же – либо в прошлом, либо в будущем. Каждая вещь, каждый процесс в этой модели мыслится имеющими многослойную структуру. Слои образованы серией опережающе-запаздывающих миров - расширяющихся сечений конуса времени.

Библиографические ссылки

1. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. - 192 с.
2. Делез Ж. Различие и повторение СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
3. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998. - 264 с.

4. Капра Ф. Паутина жизни. М.: Гелиос, 2002. – 336 с.
5. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное и множественное. Минск: Логвинов, 2004. -272 с.
6. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
7. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. – 639 с.
8. Хокинг С. Высший замысел. СПб.: Амфора, 2013. – 208 с.

Дескриптивная онтология реальности

Кунафин М.С. д-р филос. наук, профессор, кафедра естественнонаучных и гуманитарных дисциплин БИФК, г. Уфа

Аннотация. Постигание бытия в рациональном смысле приобретает вид онтологии. Онтология принципиально не может выйти за пределы языка и, по сути, является описанием сознания того, что находится вне его, то есть реальностью. Онтология реальности дескриптивна по определению и представляет синтез бытия и языка. Бытие изначально, а сознание исторично. Их взаимодействие представлено в языке и называется реальностью.

Ключевые слова: бытие, онтология, дескриптивность, реальность, язык.

Бытие предельное понятие описывающее нечто «предшествующее всему». Нечто такое, что позволяет всему быть. Разум в своем стремлении сначала теоретически освоить действительность, а потом и преобразовать ее, рано или поздно сталкивается с этим «основанием всего». Надо сказать, что начиная с первых робких попыток интерпретации бытия в мифологии, жесткой определенности понимания бытия в религии и до серьезных философских его обобщений в наше время, мы не много преуспели в теоретическом освоении и понимании того, что стоит за этим термином.

Вполне возможно, что разум имеет дело с чем-то таким, что не зависит и никогда не будет зависеть от него. У разума, по настоящему вглядывающегося в бытие, должно «захватывать дух» от попыток представить нечто стоящее до творения всего, до любых начал, до всех возможных пределов представимого. Даже молчание и пустота не в состоянии передать это, поскольку уже являются понятиями.

Ограниченность нашего сознания изначально «вталкивает» нас в реальность уже после бытия, в котором последнее присутствует в пантеистическом смысле. Наши попытки осмыслить бытие неизменно начинаются с языкового уровня. И как бы мы не пытались в своем языковом анализе прикоснуться к первоизданной чистоте «предшествующего всему», увы, это невозможно. То, что возможно, это понимание того, что принимаемая нами реальность есть результат синтеза того что есть до нас и того что есть мы. Мы, в данном случае, это наш язык.

Язык выходящий за пределы сознания возвращается в сознание в виде описания того что вне его. По сути, это описание есть предельно возможный способ взаимодействия с тем, что находится вне сознания. Вследствие этого любая онтология по определению является дескриптивной. Она не в состоянии выйти за пределы языка, хотя, разумеется, ни в коей мере языком не может быть исчерпана. Все что остается нам в такой ситуации - это попытаться достичь предельно возможной глубины понимания бытия, используя язык наиболее искусным образом.

Поэтому начнем анализ с «атомарного» уровня языка и реальности, то есть со слова и предмета. Для соотнесения слова с предметом используем высказывание Э. Гуссерля о горизонте как метафоре одной из основных черт потенциальной жизни сознания. Сознание, направленное на предмет, имеет дело с полнотой потенциальных свойств, представляющих содержательные симптомы и предзнаменования. Процесс сознания сопровождается подвижным горизонтом, образующим вокруг него атмосферу принадлежащих ему потенциалов восприятия. Цель интенционального анализа сводится не просто к предмету, а ко всему смысловому горизонту предмета. Горизонт и есть сам предмет, взятый в смысловом пределе [Цит. по: 1, с. 52-53].

Предмет создается как образ из наличного материала неязыковой реальности. Понятие не является отражением предмета неязыковой реальности, так как там нет предметов, но оно определяет предмет в языковой реальности. Понятие связывает определенные элементы

неязыковой реальности в предметы. Говоря образно, любое понятие представляет собой вершину пирамиды. В основании ее лежит огромный массив слов, сходных по ассоциативному признаку. Любое слово нашего словаря имеет множество смысловых заместителей, и поэтому неизвестное мне слово, например, «дверь», так или иначе, будет определено. Я восприму этот предмет и мое поведение будет определяться его свойствами. Но в качестве мысленного эксперимента допустим, что я «абсолютно» не знаю этого слова. Не знаю так, как будто оно изъято из моего словаря с сопутствующей словесной «пирамидой». Вероятно, в этом случае я не смогу воспринимать это как дверь. В этом случае происходит выпадение в неязыковую реальность и начнет действовать нечеловеческое неязыковое восприятие.

Вероятно, можно сказать, что человеческая реальность сконструирована его языком, но не в смысле творения из ничего. До языка существовал и существует мир неязыковой реальности. Язык становится творцом реальности не потому, что реальность задана в самом языке. Реальность существует до любого языка. Но она становится предметно доступной только в случае «синтезирования» ее языком. В процессе соединения слова и элемента реальности происходит создание языкового мира. Такой подход фактически расширяет сферу субъективной реальности, запрятанную Декартом внутрь сознания, до пределов всякого возможного взаимодействия человека с окружающим миром. Для того чтобы понятие полностью определяло предмет, или, что то же самое, предмет был полностью представлен в мышлении, необходимо соблюдение, как минимум, следующих условий:

- Мир, до языкового оформления, должен быть. В противном случае роль языка как «конструктора» предметов сводится к нулю. В то же время мир до языка должен обладать хотя бы одной фундаментальной характеристикой, равно обязательной, как для него самого, так и для языкового мира.

- Язык должен представлять специфический уровень коммуникации, принципиально отличный от иных уровней коммуникации живого с окружающим миром и в то же время принадлежащий к некоей общей коммуникативной базе.

- В основе языкового определения предметов должно лежать неязыковое их обоснование. Чтобы оно осуществилось, должна существовать непрерывная неязыковая связь между человеком и окружающим миром. То есть можно выразиться так: «. . . по отношению к языку бытие может рассматриваться как атрибут, который мы . . . приписываем элементам высказывания и всему высказыванию в целом, и который делает его (высказывание) осмысленным»[2, с. 3-4].

К языку, в принципе, можно относиться двояко: как к средству обозначения реальности и как к орудию ее синтеза. В первом случае возникает простая для понимания и эффективная практически схема. В ней язык занимает подчиненное второстепенное положение знака. Реальность достаточно и в полном объеме существует до языка. Когда человек приходит в нее, он пользуется способностью к языку, чтобы назвать уже существующие предметы. Язык относится к реальности как знак, и возможные метаморфозы языка никак не затрагивают реальность, поскольку совершаются в сфере знаковых определений, существующих как специфические нормы языка, но не реальности. Реальность обладает статусом сущности. Так как она существует сама по себе и поскольку ее существование отражается в языке, как знаке, то, естественно, должен быть посредник между реальностью и образом этой реальности в языке. Также естественно, что таким посредником становятся ощущения.

К сожалению, эта простая понятная и эффективная в человеческой практике стратегия отношений языка и реальности не в состоянии ни прогнозировать, ни дать адекватное объяснение процессам, происходящим в сфере взаимоотношений человека с окружающим. Наконец, несмотря на заманчивую простоту этой схемы в ней можно найти элементарные логические просчеты. Например, такой: эта схема предполагает изначальную полноту и достаточность не только реальности, но и языка. Если в реальности до языкового определения даны все возможные предметы, то язык не «ищет», а только обозначает их, то есть присваивает предметам уже существующие значения слов, но как могут слова «знать», что значат предметы, если предметы уже были до слов.

Можно, конечно, подойти к этой проблеме по-другому. Утверждать, что язык рождается в процессе практического «общения» с предметами, существующими до него. Элементы языка,

в этом случае, исторически сложившиеся наборы звуков и правила их обращения, отражающие логику существующих предметов. Это логически беспроблемная позиция, но только в одном случае: если в качестве ее основания принято, что объективность восприятия гарантируется ощущениями. Допущение ощущений как посредника заставляет рассматривать восприятие как отражение свойств существующих предметов и превращает язык в знаковую систему, более или менее полно соответствующую предметам реальности.

Но возможен альтернативный подход к проблеме взаимоотношений языка и реальности. Он исходит из интерпретации языка как орудия синтеза реальности. Эта схема предполагает допущения, которые, к сожалению, неохотно воспринимается нашим, привыкшим к «аристотелевской» чистоте и однозначности, сознанием. В этом подходе есть моменты, совпадающие с предыдущим подходом к проблеме. В нем признается, что язык историчен; в основе его - звукоподражание, переходящее в определенное сочетание звуков, и в этом смысле язык - обозначение. Он действительно обозначает возможности предметов реальности. Однако сказанное не является определяющим для языка. Быть знаком это его второстепенная функция. Историчность языка вовсе не должна означать, что он только следует за предметами, регистрируя и отражая их возможности.

Язык активен. Такой подход к нему может быть принят при отказе от представления о роли ощущений как гаранта объективности и при допущении, что объективность реальности возможна только благодаря прямому восприятию. В этом случае язык становится как бы продолжением и расширением прямого восприятия, обращенного воспринимающими системами человека к окружающему миру. Существование человека следует рассматривать как единовременный процесс восприятия, познания и функционирования языка. Прямое восприятие не исторично в том смысле, что, возникнув, оно не изменяется, там нечему меняться.

Существование языка и предметов одновременный, неразрывный и исторический процесс. Прямое восприятие лежит в основании процесса языкового синтезирования окружающего мира. Человек, как и животные, непосредственно воспринимает все доступные для его воспринимающих систем возможности. Когда в этот бессознательный процесс «вмешивается» осознание, происходит одновременно рождение языка и предмета, так как осознаются возможности, которые можно использовать, и необходимость манипулирования ими рождает язык, [3, с. 455] который, в свою очередь, организует возможности в виде неких предметных форм. С определенными оговорками можно согласиться с утверждением Л. Витгенштейна: «...язык, как проекция мышления, но не как картина мира - в определенном смысле творит реальность» [4, с. 250] Язык синтезирует предметную реальность, но не в физическом смысле, а в формальном. Он является гарантом познаваемости предмета, который есть фиксируемая языком совокупность возможностей.

Библиографические ссылки

1. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван: АН АССР, 1987. – 199 с.
2. Кудряшев А. Ф. Основание, бытие, язык // Обоснование и культура. – Уфа: БГУ, 1995. – 244 с.
3. «Язык так мало создан разумом, что скорее следует сказать наоборот: он создал разум. Язык проистекает самостоятельно из глубочайшей сущности человеческой природы». (Вундт В. Душа человека и животных: в 2 т. Т. 2. – С-Петербург: Изд. П. А. Гайдебурова, 1866. – 640 с.).
4. Витгенштейн Л. Человек и мыслитель. – М.: Прогресс, Культура, 1993. – 352 с.

Техника как оптимизация

*Михайловский А.В., канд. филос. наук,
доцент, школа философии НИУ ВШЭ, г. Москва*

Аннотация. В докладе анализируется структура инженерной деятельности как специфической «формы жизни» модерна. В центре внимания находится фигура инженера или homo creator'a, которая описывается как доминирующий тип позднего индустриального общества. Характерная для этой фигуры деятельность технического проектирования рассматривается не как вариация инструментального разума, а как выражение бесконечной

творческой свободы, разворачивающейся в мире культуры. В докладе также подвергается критике понятие техносферы, обосновывается понятие технической формы жизни, ставится под сомнение гипотеза о компенсаторной функции техники (Mangeltheorie) и продумывается теория техники как оптимизации (Optimierungstheorie).

Ключевые слова: Инженерное проектирование, техническая форма жизни, техносфера, техническая оптимизация, Фридрих Дессауэр.

Любая техническая деятельность включена в пространство возможного, поскольку исходит из представления об антиципации некоего будущего результата. Она предполагает планирование, а значит, разворачивается в горизонте временности, идет ли речь о производстве обычных инструментов или создании больших приборов. Именно в этом смысле инженерное проектирование становится формой жизни как таковой, а техническое проектирование – специфической (технической) формой жизни современности.

Еще Хайдеггер показал, что проект, набросок – это и есть истинное основание (Grund, foundation) [8]. Каждое действие в контексте модерна имеет характер «ради-чего» (антиципация цели), основанный на бесосновности человеческой свободы (Grund als Abgrund). Техническая деятельность (technische Handlung, technical activity) – это не что иное, как радикализация этой свободы, поскольку она представляет собой проектирование в чистом виде. Набросок инженера остается в сфере возможного, производственный процесс от него напрямую не зависит, реализация происходит отдельно от него. Роберт Музиль в «Человеке без свойств» точно охарактеризовал инженера как человека возможности (Möglichkeitensmensch), расширяющего мир идей за счет новых форм мысли, новых возможностей реализации, новых форм жизни.

Пришедший из ортодоксальной феноменологии философ науки Гуго Динглер в своем фундаментальном труде 1928 года «Эксперимент» [1] указывает на особую роль мануального метода изготовления в приборостроительных мастерских элементарных геометрических форм, которые распознаются в физическом мире как реализации определенных идеальных требований («идеация»). Этот априорный, идеальный элемент обеспечивает, по его мысли, точность эмпирических измерений. Более детальный анализ измерения физических величин приводит Динглера к открытию аналогичных априорных форм в сфере изменчивого: «текущие идеи» – вследствие их мануальной реализации – лежат в основе приборостроения и измерения.

Дингеровские *formae fluentes* помогают лучше понять «царство идей» в смысле креативных набросков, ведь технический проект не есть нечто случайное, некое озарение, скорее он жестко встроен в проблемный горизонт. Проект – в той мере, в какой он выходит за пределы рутины – основывается на сложной структуре модальностей и потенциалов: повторяемые модальности, каузальные необходимости, взвешивание целей и средств, условия реализации и т.д. Потенции занимают здесь важное место, потому что они как бы требуют своей реализации в определенном контексте действий: мы усматриваем в некоей данности потенции для нового. Обусловленные проектированием формы мышления проецируются на жизненный мир, который вместе с Хабермасом можно понимать также и как «фон коммуникативных действий».

Еще раньше социолог Ханс Фрайер обратил внимание на то, что технический проект (Entwurf) и техническое мышление в целом оказывает влияние на формы мышления и организации индустриального общества [6]. Техническому проектированию соответствуют современные формы жизни (антиципация реализации возможного в отношениях цель-средство, средство-цель). И наоборот, эти формы жизни влияют на проектирование. Их значение в том, что они содержат оценки, задают цели и ориентиры. Благодаря им проекты становятся не просто проектами, но руководствами к действию, придающими смысл инженерной деятельности (Г. Динглер говорил об априорных формах как руководствах к действиям).

«Мыслить возможности, оценивать их и осмысленно реализовывать в действительности – вот существо *homo creator*», – пишет немецкий философ техники Ханс Позер в своем итоговом труде «*Homo creator. Техника как философский вызов*» [10, S. 253]. Такое умение по работе с высокосложными структурами характеризует техническую форму жизни в современном обществе. Мы проектируем и реализуем сложнейшие большие системы, в которых взаимодействуют друг с другом тысячи и сотни тысяч элементов. В то же время это расширение возможностей делает проблематичным и само проектирование как форму жизни.

В чем же эта проблематичность? Современная техника создает чистые потенции. Соответственно, процесс проектирования претерпевает кардинальные изменения. Homo faber превращается в homo creator. Трансформируется и отношение цель-средство. Если прагматическое правило «В per A» работает и А имеется в наличии, то почему тогда не попытаться последовать правилу и применить А? Тогда цель В будет выбираться в соответствии с доступностью средства А [9, S. 84–85]. Инженер ищет не средства для достижения данной цели, а наоборот – подбирает новые цели (В) к имеющимся в наличии средствам (А). В модальном выражении это описывается так: если прежде цель была антиципируемой действительностью, к которой подыскивалась возможность реализации, то теперь на это место приходит представление о потенциях, заключенных в реальных средствах, т.е. антиципация возможных целей. Неслучайно социальная экспертиза техники (technology assessment) становится «необходимым этапом современного проектирования» [4, с. 111]. Техногенное расширение горизонта рефлексии не только создает новые условия для деятельности инженера как hidden hero позднего модерна, но и оказывает влияние на всю нашу жизнь в мире перманентной технической революции.

Российские философы науки и техники В.С. Степин, В.Г. Горохов, В.В. Чешев, В.М. Розин, Н.Г. Багдасарян говорят в этой связи о «саморазвивающихся системах», в которых настоящее определяется не из прошлого, а из будущего. К «саморазвивающимся системам» они относят и так называемую «техносферу». Можно вполне согласиться с тем, что главная задача инженерного сообщества «заключается в переводе социальных условий эксплуатации в функционально-технические требования к устройствам и технологиям» [4, с. 114]. Однако адекватно ли само использование понятия «техносферы», «элементы» которой якобы проектируют инженеры? Это понимание основывается в сущности на марксистском представлении о «деятельной» природе человека и убеждении в том, что развитие общества совершается в ходе предметно-деятельного преобразования природы («деятельная» сторона технического прогресса). В таком случае «становление предметной деятельности как эволюционно новой и культурной (искусственной) по природе активности человека» должно вызывать «преобразование биологических сообществ гоминид в сообщества с новыми принципами внутренней организации и новыми формами поведения» [4, с. 113].

Не будем останавливаться на довольно-таки проблематичной с антропологической точки зрения гипотезе о «преобразовании сообществ гоминид». Достаточно разобрать теорию «техносферы» с помощью метода феноменологической деструкции, чтобы увидеть ее метафизическую подоплеку. Перед нами не что иное, как модифицированная натуралистическая концепция, согласно которой «культурно-деятельная природа человека» именно органически порождает из себя «технику, технологии и техносферу в целом» [4, с. 113]. Во-первых, мы видели, что технический труд – это преимущественно творческая деятельность. Творчество же в сущности есть свободный акт и уже поэтому не может быть органическим. Во-вторых, творчество инженера, хотя и завершается, как правило, созданием некоей вещи, некоего артефакта, имеет преимущественно нематериальный характер (в отличие от деятельности фабричного рабочего), поскольку состоит из интеллектуальных актов проектирования, планирования, организации и т.д. В-третьих, исследование, разработка, производство – составные части творческой деятельности инженера – всегда уже находятся внутри некоего контекста или внутри жизненного мира, к которому относятся рынок, политические решения, культурные ориентиры, повседневность. В этом смысле инженеры не столько проектируют «техносферу» (что уже предполагало бы некую объективацию, внешнюю по отношению к жизненным взаимосвязям позицию), сколько неприметным образом встраивают в технологии ценности своего жизненного мира (например, инновационное развитие при сохранении устойчивого отношения к окружающей среде), которые имеют форму ожиданий и антиципаций. Учет человеческих принципов и стандартов в ходе планирования технологий осуществляется, в частности, внутри подхода, получившего название «value-sensitive design». В-четвертых, техносфера предполагает сосуществование других «сфер», тогда как для жизненного мира характерна полнота и всеохватность. По этой причине доминирование проективно-технических категорий в жизненном мире позднего индустриального общества приводит не только к интеграции техники и культуры («второй природы», по расхожему выражению), но и к

примирению *techné* и *physis*, под которым понимается не только использование «бионических» разработок, но и «новый диалог между человеком и природой», неожиданное открытие природы помимо биорезерватов, ставшее впервые возможным благодаря современной электронике и коммуникационной технике [3].

Итак, инженеры не проектируют элементы «техносферы», а в своей проективной деятельности реализуют конкретную техническую форму жизни и решающим образом трансформируют наш жизненный мир. Конечно, было бы слишком опрометчиво ожидать от инженеров, чтобы они были «моральными героями» в смысле новой «этики ответственности» Х. Йонаса, однако ключевое место в современной «тотальности культуры» им подобает, несомненно, в гораздо большей степени, чем «капиталистическому человеку» и его слуге, менеджеру-управленцу. В этой перспективе сама экономика служит безграничному разворачиванию техники, а не наоборот [5, S. 24]. Описывая деятельность инженера, мы видим в нем не представителя некой «социально-профессиональной группы», а форму жизни. Благодаря феноменологическому рассмотрению деятельности инженера предоставляется шанс прийти к новому пониманию сущности техники, отличному как редуцирования техники к «*Machenschaft*» и «*Gestell*» в духе Хайдеггера, так и от компенсаторной теории техники в духе философской антропологии А. Гелена. Речь идет о феномене *избыточности техники*. Это «больше» проективной деятельности не позволяет рассматривать технику как выражение инструментального разума, имеющего подчиненную функцию по отношению к политике или экономике. Из предыдущего размышления вытекает, что техника указывает не столько на недостаток (*Mangel*), сколько на *стремление к оптимации*. Я ввожу термин оптимация (от лат. *optimus*, лучший), чтобы отличить избыточный характер инженерного творчества от оптимизации, имеющей ярко выраженный экономический привкус. Инженер – это не «рационализатор» и не «оптимизатор», поскольку оптимация означает, если воспользоваться выражением философствующего инженера Х. Харденсетта, «разворачивание технического духа вплоть до совершенного технического космоса» [7, S. 32–33]. Ту же самую мысль можно выразить и с помощью такой метафоры: инженер как портной, который недостаточно точно кроит одежды, предназначенные для общества. В результате на линиях швов остаются лишние лоскуты материи. Однако то, что для нашей повседневной жизни кажется чем-то избыточным или даже болезненным, в интеллектуальной сфере, наоборот, приводит к невероятным открытиям. Поэтому именно на этих полях, как правило, и разворачивается все самое инновационное и перспективное.

Создаваемые техникой избыточные возможности превосходят всякую способность воображения (говоря по-немецки: *Überbietung*, *Steigerung*, *Überschuß an Imagination*). Сказка о нейтральности техники, как и о ценностно-нейтральной деятельности инженера, должна быть окончательно забыта: техника производит новые возможности, модифицирует уже существующие и вызывает новые потребности. Согласно Фридриху Дессауэру, который был в большей степени платоником, нежели аристотеликом, инженером движет жажда продолжать Божественное творение (*Weiterschöpfung*) [5, S. 19–20]. Эта «трансцендентальное существо техники» позволяет человеку краешком глаза увидеть «один фрагмент Божественного плана, а именно, задачу и судьбу человеческого рода будущих времен». Взгляд на технику как продолжение творения обнаруживает заложенную в ней эскалацию, постоянное развитие, новизну, преодоление границ пространства и времени.

Библиографические ссылки

1. Динглер Г. Эксперимент. Его сущность и история (главы из книги) / Пер. с нем., прим. А.В. Михайловского // Вопросы философии. 1997. №12. С. 98–134.
2. Михайловский А.В. Проектирование как форма жизни // Образ инженера XXI века: социальная оценка техники и устойчивое развитие: сб. науч. статей. Пермь: Изд-во Перм. нац. исслед. политехн. ун-та, 2017. С. 26–45.
3. Пиера А. Интернет животных. Новый диалог между человеком и природой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 192 с.
4. Чешев В.В. Этика науки и техники // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 1. С. 104–117.

5. *Dessauer F.* Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1927. 180 S.
6. *Freyer H.* Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1960. Nr. 7. Wiesbaden, 1961. S. 3–15.
7. *Hardensett H.* Der kapitalistische und der technische Mensch. Ein charakterologischer Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Technik und Wirtschaft. München und Berlin: Verlag von R. Oldenbourg, 1932. 128 S.
8. *Heidegger M.* Vom Wesen des Grundes // Wegmarken / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1976. S. 123–175.
9. *Kornwachs K.* Philosophie der Technik. Eine Einführung. München: C.H. Beck, 2013. 128 S.
10. *Poser H.* Homo creator. Technik als philosophische Herausforderung. Springer VS, 2016. 392 S.

Человек в свете модальной онтологии

*Неважай И.Д., д-р филос. наук,
зав. кафедрой философии СГЮА, г. Саратов*

Аннотация. В статье предлагается онтологическая модель человека, опирающаяся на модальный подход и являющаяся альтернативой классических версий бытия человека, в которых он рассматривается как особого рода сущее, обладающее собственно сущностью. Рассматривая три фундаментальные деонтические модальности, показывается их связь с тремя типами отношения к действительности, выраженные посредством науки, техники и права (морали).

Ключевые слова: модальности бытия человека, наука, техника, право.

Какие онтологические модели чаще всего обсуждаются сегодня? В основном те, в которых ищется некое всеобщее как предельное основание сущего. Этот подход был определен еще в античности и характеризуется как классический. В нем предельное основание сущего, то есть бытие все равно мыслится как некое сущее. Этот своего рода редукционизм справедливо критиковался М. Хайдеггером. Неоклассическая философия ищет другие, отличные от классики, способы мыслить, понимать бытие сущего. Мы изучаем природу с надеждой объяснить человека. Многие верят, что объяснив сознание, духовную жизнь человека, люди узнают, по каким "правильным" законам человек должен существовать, чтобы жить в согласии со своей природой. Это довольно соблазнительная сциентистская программа, с которой я категорически не согласен. Человек не имеет физической, химической или биологической природы, или их синтеза. Все это никак не объясняет, почему человек живет по правилам, которые он не заимствует из природы, а самостоятельно изобретает. Человек не существует только в модусах необходимого и возможного, но также в модусах запрещенного, разрешенного и должного. Поэтому о человеке должно размышлять в рамках модального онтологического подхода. Человек существует в пространстве разных модальностей. Из этого, по-моему, и надо исходить, если мы пытаемся описать человеческий мир.

«Жизненный мир» человека

В моей версии «жизненный мир» человека – это мир, в котором человек определяет свое бытие необходимостью вопрошать и искать ответы на вопросы о том, 1) «что он может знать?», 2) «на что он может надеяться?» и 3) «что он должен делать?» К дорефлексивному слою этого жизненного мира относится то, о чем мы вопрошаем.

Человеческое в человеке определяется разумным отношением к действительности. Это разумное отношение может быть разнообразным. Я хотел бы предложить модель трехмерного бытия человека. Эта модель не является единственно возможной. Но она удовлетворяет необходимым логическим требованиям, а именно, что человеческое бытие имеет такие модусы, которые должны быть, во-первых, независимыми друг от друга, а, во-вторых, они должны образовывать полный набор измерений, который позволил бы описать все известные нам проявления человеческого. Таким образом, для построения многомерной модели необходимо найти набор взаимоисключающих модусов человеческого бытия.

Основой предлагаемого мной модального онтологического подхода является различение трех деонтических модальностей: запрещено, разрешено и должно. В соответствии с этими модальностями мы могли бы говорить о человеке как триединстве следующих своих определений: «естественный», «прагматический» и «свободный».

Для обоснования предлагаемого подхода я воспользуюсь типологией законов бытия, заимствованной у Иммануила Канта. Человек в своем бытии подчинен действию и осуществлению трех видов законов: законов природы (законов необходимости), законов целесообразности (прагматических законов) и законов свободы (законов целеполагания). Первый тип законов – это законы необходимости: все происходящее обусловлено, в частности, причинно обусловлено. Эти законы человек познает посредством опыта. Кант называл их законами природы, поскольку они говорят о том, что реально и необходимо происходит в мире. Человек в той мере, в какой принадлежит природе, подчинен ее законам.

Деятельность человека определяется также «прагматическими» законами, говорящими о том, что и как следует делать, чтобы достичь определенных целей, например: счастья, благополучия, равенства, справедливости и т.д. Прагматические законы являются целесообразными. Но собственно человеческими законами, то есть законами, которые создаются самими людьми, являются, как считал Кант, законы свободы или законы морали. Законы морали, согласно Канту, говорят о том, что должно делать, если воля свободна, если есть Бог и есть загробный мир. Эти законы говорят о том, что я должен делать как свободное, как безусловное бытие. Таким образом, это законы целеполагания. Определяя принципиальное отличие законов свободы и законов природы, Кант писал: «Разум дает... законы, которые суть императивы, т.е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит» [1, с. 659–660]. Законы свободы реализуются не автоматически, а лишь благодаря повторяющимся усилиям, совершаемым людьми. Должное тогда выступает как искусственное правило, норма поведения, и как цель, которые каждый человек сам для себя определяет. Понятие «должного» характеризует сферу любых «практических» актов – нравственных, прагматических, познавательных и т. д.

Человеческое бытие, таким, образом, может быть представлено как трехмерное, каждое измерение которого можно обозначить как человек «естественный», человек «прагматический» и человек «свободный» (или «моральный», или «религиозный»).

Человек «естественный»

Человек «естественный» – это человек, который знает себя как особую мыслящую «вещь», принадлежащую объективному естественному природному миру, и который подчиняется законам этого мира независимо от своей субъективности и свободы. Это человек, который ищет, прежде всего, ответ на вопрос «что я могу знать?». Но, получая ответ в виде конкретного знания, человек может воспользоваться этим знанием по-разному. Человек осознает свою подчиненность объективным законам природы. Однако они не имеют для его сознания принудительного характера. То есть объективные законы не являются законами должного, ни к чему они человека не обязывают. Знание законов природы не дает нам информации о том, как нам поступать, что делать, к чему стремиться и т.п. Из знания законов механики Ньютона нельзя извлечь информацию о том, как эффективно передвигаться по земле – ползком, пешим ходом, или с помощью колеса. Ценность научного знания в данном случае именно в знании невозможного, знании того, что нельзя действовать, нарушая законы природы или игнорируя ограничения, накладываемые ими.

Итак, человек «естественный» сознательно существует в модальности «запрещено», бессознательно – в модальности «необходимо». Модальность «разрешено» здесь является полностью неопределенной или негативной. Поскольку здесь разрешено всё, что не запрещено. Модуса «должного» в этом измерении человеческого бытия нет. Поэтому ответы на вопрос «что я могу знать?» выражаются сугубо дескриптивными суждениями. Они несут информацию об объективной реальности, которой мы принадлежим фактически, или по факту своего рождения и вхождения в природный мир.

Человек «прагматический»

Второй кантовский вопрос – «на что я могу надеяться?» – это вопрос прагматики. Здесь ответы даются в форме предписаний, прескриптивных суждений. Они говорят о том, что

человеку надо делать, чтобы достичь известных целей. Эти ответы охватывают сферу техники (в широком смысле). Сфера техники есть сфера законов возможных, разрешенных действий, которые ведут к достижению данной цели. Поэтому к области техники мы можем отнести не только машины, автоматы, но и биотехнологии, политические и правовые техники. Человек, который живет в пространстве возможностей, в пространстве того, что разрешено, что можно иметь в качестве условия своего существования, есть человек «прагматический», или «технический». Техника есть способ легитимации власти человека над предметным миром. Если мне что-то разрешено, то значит я имею право на это, значит я имею власть над этим. Техника по своей сущности провоцирует человека на признание вседозволенности. Техника дает человеку силу, несоизмеримую с индивидуальной, и эта несоразмерность создает иллюзию всевластия. На кантовский вопрос – «На что я могу надеяться?» техника отвечает: «На всё» или – «На что угодно». Подобная «прагматическая» установка сознания является настоящей угрозой человечеству, потому что тезис «всё может быть», или «всё возможно», означает утверждение беззакония, беспредельности, неопределенности в бытии человека. Законность и закономерность универсума основана на том, что «не всё может быть». Надо заметить, что прагматический тезис «всё может быть», по определению не касается целей, но относится лишь к средствам и способам достижения целей. Целеполагание – это не вопрос техники, или прагматики. Техника дает нам иллюзию «быть» через создание возможностей «иметь».

Таким образом, человек «прагматический» существует в модальности «возможного». Презумпция «всё может быть» ограничена только невозможным, запрещенным со стороны законов природы. Это означает, что такого рода человек расценивает возможность как более значимое и более «реальное», чем действительность. Вопрос о смысле того, к чему стремится человек «прагматический», вообще не ставится. Всё желаемое приобретает статус имеющего смысл и оправданной самооценности.

Человек «свободный»

Ответы на третий вопрос – «что я должен делать?» – принадлежат сфере безусловных существований, которые обнаруживаются, прежде всего, в религии и морали. Сфера должного есть сфера свободы. Человека в модусе должного я называю также «религиозным», обозначая этим термином ту принципиальную особенность человека, которая состоит в необходимости формирования собственных человеческих качеств за счет производства и воспроизводства смыслов символических трансцендентных существований, выраженных законами свободы, которые творятся самим же человеком. Сфера должного есть та размерность экзистенциального пространства, в которой существуют соответствующие символические предметы. Быть человеком – это долг, обязанность человека перед самим собой и другими людьми. Почему здесь я говорю о долге? Да, просто потому, что быть человеком – это не «естественное» состояние, а искусственно произведенное и поддерживаемое благодаря повторяющимся действиям. Этим я выражаю убеждение, что от природы человек не является чем-то заданным, то есть не является ни моральным, ни правовым, ни познающим и т.д. субъектом. Благодаря способности творить законы, по которым существуют личности, человек выделяет себя из мира природы. Например, законы морали – это законы свободы, и они могут существовать только за пределами мира природной необходимости и закономерности. Но не только. Законы морали существуют также за пределами сферы прагматики, то есть законов целесообразности. Законы морали, или свободы, создают цели. Они всегда говорят о том, к чему человек должен стремиться, что он должен делать. При этом цель соответствующих поступков заключена в самих поступках. Поэтому ответ на вопрос «что я должен делать?» не аргументируется. Нельзя спросить, «почему я должен делать это?». Должное как закон свободы обосновывается негативно. То есть суждение «человек должен делать А» обосновывается тем, что если человек не будет делать «А», то возникнут последствия, которые нежелательны для самого человека. Как видим, законы свободы обосновываются методом «от противного».

В человеке есть некая сила, которая толкает его к трансцендированию и создает должные символические формы бытия. Эта сила не является каким-то конкретным основанием, имеющим место в наличной окружающей индивида действительности и с необходимостью порождающим новую реальность. Я думаю, что эта сила есть свобода, и заключена она в невозможности человека существовать в действительности в соответствии с необходимостью ее требований. Невозможность человека удовлетворять требованиям существующей

действительности требует дистанцирования от нее и выхода в новое измерение бытия. Свобода здесь проявляется как снятие препятствий, запретов на возникновение чего-то нового, что обеспечивает выживание человека на другом уровне. Новое как незапрещенное может произойти, может случиться. Но для его возникновения необходимо усилие произвольного творения, на которое способен человек [2, с. 55–62]. Благодаря этому усилию возникает нечто новое в области знания, ценностей, поступка.

Сказанное о свободе также означает, что то, что мы считаем нормативным, например, честность, добро, любовь и тому подобное отличаются от ненормативного (то есть отрицающего определенную нормативность) – лжи, зла или ненависти тем, что последние всегда имеют причины, а первые – никогда. Разве должны существовать какие-нибудь причины для того, чтобы быть честным и добрым? У них нет причин. А у лжи, зла, преступления всегда есть причины. Это соответствует отстаиваемому пониманию человеческого бытия как укорененного в сфере свободы. Нечеловеческий (в данном случае в значении «дочеловеческий») способ существования принадлежит царству необходимости и потому объясняется с помощью причин. Так, например, в рамках весьма популярного социобиологического подхода представители естественных наук стремятся доказать, что такие человеческие качества, как совесть, доброта, сочувствие и справедливость, есть результат биологической эволюции, показывая, что это выгодно в биологическом смысле, ибо благородство и справедливость давали людям преимущество в процессе выживания [3]. С моей точки зрения подобные попытки объективно научно объяснить возникновение человеческих норм оцениваются как методологически некорректные, хотя и совершаемые с благими намерениями убедить нас в том, что нормы морали не случайны и произвольны, а необходимы и обусловлены природными условиями.

Личностное действие не выводимо из того, как принято действовать в данном обществе, и совершилось не потому, что в данной культуре так принято поступать. То, что мы называем личностным деянием, не имеет никаких условных оснований, оно, напротив, безусловно.

Трансцендирование не означает, что человек из данного мира «выходит» в какой-то другой мир. Этот выход, конечно, имеет не фактический, а чисто символический характер. Трансцендирование может осуществляться с помощью пустых понятий. «Выход» из наличного мира связан с фиксацией некоего предмета, которого нет в этом мире. Эта фиксация требует пустого понятия. В чем же смысл такого понятия? Пустые понятия – это инструменты трансцендирования, их введение есть способ обозначения места, которого в этом мире нет. Точнее, в мире нет такого места, о котором можно было бы свидетельствовать опытом, чувствами. Это несуществующее «место» мы не можем предъявить помимо нашего языка и сознания. Символ является одним из способов фиксации «места», куда трансцендирует человек, и «где» он, по сути, и является человеком. Э. Кассирер был прав, связывая человеческую природу со способностью творить символы и умением жить посредством символов и воспроизводством символического бытия, символических структур человеческого бытия.

Должное и перформатив

В связи с рассмотрением модальности «долженствования», стоит обратить внимание на характер соответствующих форм знания. Ответы на вопрос «что я должен делать?» даются в форме не только прескриптивных суждений, но и, что важнее, суждений перформативных, то есть суждений, которые собственно и являются действиями: «я клянусь», «я обещаю», «я несу ответственность», «я творю добро» и т.д. Причем сами эти действия неотделимы от акта говорения и его одновременного осознания. Перформатив свидетельствуют о том делании, которое должно совершаться, которое осуществляется ради него самого, такое действие содержит в себе цель, то есть является целеполагающим. С перформативными суждениями мы сталкиваемся в области религии, где целый ряд фундаментальных догм формулируется в виде суждений, которые, на мой взгляд, являются не описаниями каких-то внешних событий, а тем, в чем мы сами оказываемся и актерами, и зрителями. В данном контексте я, употребляя термин перформатив, имея в виду любую знаковую деятельность, связанную не только с естественным языком или речью. В этом смысле любые перформативные акты являются само-целевыми. Они совершаются с целью, которая состоит в том, чтобы их совершить. Человек творит добро не для чего-то иного, смысл которого лежит за пределами добра, а ради самого производства добра как сугубо человеческой субстанции мира людей.

Нормативные отношения важны для людей. Никакая техника не обеспечивает возникновение и прекращение этих отношений, так как нормативное не является «расширением» естественного. Никакие законы биологии не определяют содержание и смысл презумпций, которые мы должны принять ради обеспечения человеческого общения. Например, мы принимаем презумпцию о том, что все люди от природы добры и не злонамеренны вовсе не потому, что они таковы «по природе», а потому, что без этой презумпции человеческое общение будет невозможным. Такова же «природа» знаменитого кантовского категорического императива.

Почему императивы меня к чему-то принуждают? Потому что не следование им делает мое существование нечеловеческим. Принуждает меня быть человеком само стремление быть человеком. То есть быть человеком – это самодостаточная цель. Животное не стремится быть животным. Оно без всякого стремления является таковым. Человек же вынужден совершать усилия, чтобы быть человеком, потому что нет объективных законов, согласно которым он фактически есть человек. Хочешь мыслить? Мысли! Хочешь быть добрым? Делай добро! Нет никакого спонтанной необходимости мышления и добра. Нет доброй природы, или природы добра, природы, где наличествует добро.

Отличие законов свободы как законов должного связано с различием смыслах модальностей. Все дело в различии фактического, или физического, и деонтического (конвенционального) смыслов модальностей. Существует физическая невозможность, возможность или необходимость, и мы их просто называем: (а) тебе нужно сделать что-то определенным образом: это будет эффективней, экономней; (б) ты не можешь этого сделать: существуют объективные препятствия; (в) ты должен это сделать: это в твоих интересах. Деонтические суждения сами создают препятствия, возможности и обязанность: (а) тебе нужно сделать что-то определенным образом: таково правило; (б) ты не можешь этого сделать: только у X есть право это сделать; (в) ты должен это сделать: ты обещал. Сравним серию этих высказываний. Прагматическая рациональность определяется в терминах наблюдаемых фактов. Здесь, например, высказывание «ты не можешь» понимается в физическом смысле, когда существуют естественных препятствия для совершения действия. Во второй серии нет никакой референции к сущему (благу, интересам, целям). Когда препятствие носит чисто языковой или конвенциональный характер, то субъекту ничто не препятствует совершить действие, которое запрещено правилом, ведь это действие физически возможно. Рациональность выражения «ты должен» уже не объясняется через фактическую ситуацию. Субъект, знающий правила, нормы не совершает запрещенного высказыванием действия из принципа. Таким образом, субъект сам накладывает на свое поведение запреты, разрешения и долженствования.

Библиографические ссылки

1. Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6-ти томах. Т.3. М.: Мысль, 1964.
2. Nevvazhay I.D. Tragedy, Freedom and an Ultimate Experience in Human Existence // The Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions. Edited by N. Omelchenko. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009. P. 55-62.
3. Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. СПб: «Талисман», 1995.

Онтологическая сущность и границы толерантности в современном обществе

*Петров В.В., канд. филос. наук,
доцент ИФП НГУ, научный сотрудник ИФПР СО РАН, г. Новосибирск
Филатова В.М., магистрант ИФП НГУ, г. Новосибирск*

Аннотация. В условиях нарастающей межкультурной коммуникации идеология толерантности постулируется как система, дающая возможность критического осмысления тех или иных событий посредством ведения диалога и трактуется, как правило, положительно. Но отличие от качеств внутренне присущих личности толерантность, как регулятор внешнего поведения, проявляет свою границу и определенный предел, перешагивание которого способно привести к неприятию, агрессии и экстремистским проявлениям.

Ключевые слова: общество, межкультурная коммуникация, толерантность.

На современном этапе развития социума в условиях нарастающей межкультурной коммуникации идеология толерантности постулируется как система, дающая возможность критического осмысления тех или иных событий посредством ведения диалога. В связи с обширным исследованием социальных связей остро встает вопрос о том, что побуждает человека к действиям в обществе – борьба за выживание и конфликт, или такие чувства, как солидарность, уважение, взаимопомощь, т.е. все те положительные качества, которые сегодня часто подразумевают под общераспространенным термином «толерантность». Феномен толерантности занимает в современном обществе все более значительные по объему масштабы, и для того, чтобы определить, к чему может привести толерантность под воздействием условий современной культуры, необходимо обратиться к онтологической сущности данного феномена и сферам его проявления.

В истории философии мыслители очень часто посвящали свои труды толерантности как концепции об уважении другого и его права быть другим, возможности ненасильственного сотрудничества людей, придерживающихся различных взглядов. На протяжении веков отдельные религиозные подвижники способствовали установлению диалога между религиями, многие философы развивали идеи соборности, всеединства, ноосферы и проч. Некоторые деятели искусства своими работами старались изменить сознание людей в сторону ненасилия, а часть политических деятелей стремились к установлению дружеских отношений между народами [3, С. 125 – 195].

Ранние представления о толерантности как об укрепляющем гражданский мир факторе, уничтожающем несправедливость, можно найти в работах философов XVII в., например, у Дж. Локка («Послание о веротерпимости», 1686), П. Бейля, Вольтера («Трактат о веротерпимости», 1763), Ж.-Ж. Руссо, И. Гете. И в XVIII веке термин «толерантность» продолжает считаться достаточно новым. Позднее толерантность попадает в поле зрения ученых-социологов и раскрывается во всем своем многообразии толкований, смыслов и значений.

Исследования феномена толерантности в начале XX века приписывают Дж. Миду и Г. Блумеру, создателям теории символического интеракционизма, в которой личности и действия обозначены символами, а задача индивида в процессе общения состоит в том, чтобы проинтерпретировать символы другого субъекта. Таким образом, в процессе идентификации люди и группы находят место в системе «свой/чужой». Здесь толерантность существует, когда человек в состоянии посмотреть на ситуацию глазами другого, и обозначается символами общечеловеческих ценностей (права человека, мир и т.д.).

Для отечественной науки конца XIX – начала XX в. феномен толерантности также не являлся чуждым. Первый профессиональный (университетский) русский философ, создатель единой системы философского знания, автор теории всеединства и богочеловечества Владимир Сергеевич Соловьев утверждал идею развития человечества и России по пути осуществления Добра, Истины и Красоты (через развитие веры, философии и искусства). Соловьев был против любых форм национализма, полагая, что все народы – это органы в организме богочеловечества. При этом каждый народ по-своему служит задаче христианской религии – объединить весь мир в совершенный организм.

Чуть позднее, А. А. Гусейнов одним из первых в отечественной философии исследовал золотое правило нравственности как наиболее точное выражение специфики моральной регуляции, способствовал его популяризации в обществе, а также разрабатывал концепцию этики ненасилия.

Благодаря усилиям ЮНЕСКО [Декларация принципов терпимости...] в последние десятилетия толерантность заняла свое место в проблематике современной культуры, стала важнейшим условием преодоления конфликтов и нахождения компромиссов. Наиболее значимыми и популярными направлениями развития толерантности в современном мире признаны расовая и национальная, религиозная и политическая, а также гендерная и сексуально-ориентационная толерантность. Призывы к толерантности по отношению к инвалидам, людям с физическими и умственными недостатками также значимы в жизни социализированного индивида.

Среди множества попыток систематизировать разнообразные виды толерантности следует отметить классификацию В. А. Лекторского по проявлению толерантности как общественного сознания. Лекторский выделяет толерантность как безразличие к существованию иных взглядов, как невозможность взаимопонимания (т.е. уважение к другому – это результат того, что я не могу его понять). Толерантность по Лекторскому также может проявляться как снисхождение к слабости других. И, наконец, как критический диалог (уважение к чужой позиции в сочетании с возможностью взаимного изменения установок), результатом которого является расширение собственного опыта [4, С. 47 – 52].

Очевидно, что существует ряд критериев, которые необходимы для существования толерантности в социуме. В первую очередь, равноправие, т.е. равный доступ к образовательным и экономическим возможностям, различным социальным благам, вне зависимости от пола, расы, национальности и т.д. Помимо этого, доброжелательность и взаимоуважение, равные возможности для участия в политической жизни, сохранение культурной самобытности и истории, наличие событий общественного характера и праздников, свобода вероисповедания, не ущемляющая права других членов общества, работа с наиболее уязвимыми сферами межрасовых, межэтнических и межполовых отношений.

На сегодняшний день толерантность провозглашают как общечеловеческую ценность европейского общества. Толерантность становится ориентиром в области образования и воспитания. Толерантности посвящают множество научных исследований, рассматривая ее, среди прочего, как силу, организующую социально одобряемое поведение и гуманизм личности в процессах взаимодействия с другими людьми, особенно в период становления и развития информационной среды, которая, помимо прочего, стимулирует процесс глобализации. На данный момент, процесс возрастания степени толерантности в современном обществе, в том числе в России, в целом получает положительную оценку. На первый взгляд это не вызывает никакого противоречия. Однако процесс углубления в значение термина «толерантность» дает понять, что она не является абсолютно ясным, однозначным и исключительно положительным феноменом.

Термин «толерантность» происходит от латинского «tolerantia», что в переводе означает «терпение», «принятие», «добровольное перенесение страданий». В Новой философской энциклопедии толерантности дается следующее определение: «...это качество, характеризующее отношение к другому человеку как к равнодстойной личности и выражающееся в сознательном подавлении чувства неприятия, вызванного всем тем, что знаменует в другом иное (внешность, манера речи, вкусы, образ жизни, убеждения и т.п.)» [6].

Данный термин первоначально использовался в естественных науках, где и приобрел множество различных оттенков истолкования. Толерантность химических веществ означает неспособность вступать в реакцию, по сути, способность «игнорировать». В медицине толерантность обозначает невосприимчивость к определенному веществу, вследствие привыкания, при котором следующая доза необходимо должна превышать предыдущую для достижения того же эффекта. Самый яркий пример привыкания – это зависимые от наркотиков люди. Крайне тяжелое болезненное физическое состояние заставляет наркомана употреблять все большее количество наркотика. Если вещество начинает свободно поступать в организм извне, то его производство в самом организме прекращается. Фактически, организм так адаптируется к наличию в нем наркотических токсинов, что уже не способен функционировать без такого присутствия [6]. Иммунологическая толерантность – это неспособность синтезировать антитела; процесс, при котором чужеродный антиген воспринимается организмом, как собственный (противоположность иммунитету). Очевидно, что толерантность в этой области (как и в области применения к социуму) не может быть оценена исключительно положительно или отрицательно. Отсутствие иммунологической толерантности к собственным тканям приводит к аутоиммунным, зачастую смертельным, заболеваниям. Принятие чужеродного антигена вследствие снижения, подавления иммунитета также может привести к различного рода заболеваниям, а может спасти жизнь человеку, как, например, при пересадке органов.

Таким образом, углубившись в суть феномена, можно отметить, что толерантность имеет тенденцию становиться вектором движения в противоположных направлениях: с одной стороны

– это интеграция и модернизация, мир и согласие, а с другой – распад, уничтожение и конфронтация. Так, по мнению отечественного психолога В. В. Шалина «Всепроникающий характер принципов толерантности и диалога свидетельствует о том, что без усиления их влияния под угрозой находится выполнение главного на сегодня принципа – принципа выживаемости» [10, С. 248].

Как было отмечено ранее, категория «толерантность» попадает в поле зрения множества наук и, как следствие, трактуется с различных позиций. Социальная толерантность – форма партнерского взаимодействия, сотрудничества и уважения сторон между социальными группами и властными структурами. Религиозная толерантность – отношение адептов одной религии к адептам других религиозно-конфессиональных общностей, где каждый следует своим религиозным убеждениям, при этом признавая аналогичное право за другими. К политической толерантности можно отнести свободу объединений и, что особенно важно, свободу самовыражения. Этническая толерантность есть отсутствие ксенофобии и шовинизма, позитивное восприятие иной культуры. Психологическая толерантность – понятие более сложное и неоднозначное, суть его заключается в том, что истинная толерантность является результатом сознательного, осмысленного и ответственного выбора человека, включающего в себя ценностно-смысловую систему, как особый способ межличностного взаимодействия [1, С. 471-474]. В философском осмыслении, в области применения к обществу в целом, толерантность также имеет множество различных определений. Здесь зачастую под толерантностью подразумевают терпимость, но рассматриваемый термин носит намного более глубокий и многогранный характер. Термин «толерантность» вездесущ и имеет множество определений, однако до сих пор однозначно не идентифицирован.

На наш взгляд, толерантность есть не только терпение и привычка. Можно привыкнуть терпеть, но это не означает «быть толерантным». Терпимость – представляет собой скорее пассивность, покорность или смирение, в том числе с причиненным ущербом. Разумнее рассматривать толерантность как некоторый инклюзивный метод выстраивания отношений к тому, что нам чуждо. Т.е. мы принимаем чужие нормы и ценности, при этом, не отказываясь от собственных, а встраивая их в свою систему и расширяя ее потенциал.

Скорее всего, толерантность существует вовне лишь как характеристика поведения отдельного индивида, при этом не могут быть оценены и измерены толерантностью внутренние побуждения и мотивы. Соответственно, это внешнее поведенческое проявление в процессе нарастания некомфортных внешних условий может привести к разрушению общества изнутри, по аналогии с иммунологической толерантностью, где организм либо терпит и принимает чужеродный орган, либо начинает бороться с собственными тканями, что приводит к его гибели. Таким образом, существуют такие области, где для толерантности вовсе нет места; такие ситуации, из которых невозможно выйти, «толерантно» их проигнорировав. Очевидно, что, на сегодняшний день, толерантность не является универсальной категорией, имеющей абсолютную ценность. Возможно, толерантность следует трактовать как, в первую очередь, понимание (благодаря которому появляется возможность примирения с мировоззрением, убеждениями, образом жизни другого); как только шаг в сторону от категоричности суждений, экстремистских взглядов и стремления разделить все на черное и белое, а всех на «своих» и «чужих».

Таким образом, рассмотрев сущность феномена толерантности в историко-философском контексте и проанализировав ряд подходов к ее пониманию и толкованию, появляется возможность обозначить место толерантности в современной культуре и определить специфику понятия в междисциплинарных областях естественнонаучного и социально-гуманитарного комплекса. Так, обратившись к истории возникновения, развития и формирования онтологической сущности феномена толерантности, мы видим, что существует множество подходов к его пониманию. Эти подходы условно можно разделить на две группы. В рамках дисциплин естественнонаучного цикла (биология, медицина, химия и др.) нет однозначного понимания толерантности как исключительно положительного или отрицательного феномена. В то же время, в рамках социально-гуманитарных дисциплин (таких как философия, этика, психология, политика, социология, религиоведение), при таком же множестве определений,

толерантность как один из векторов позитивного развития общества трактуется, как правило, положительно. И вот здесь возникает вопрос о предельно допустимых границах толерантности.

В качестве наглядного примера приведем ситуацию с беженцами в Европе, которая наглядно иллюстрирует то, к чему может привести чрезмерная терпимость. Они приезжают в Грецию, Италию, Венгрию, но не остаются там, а мигрируют в богатые Германию, Швецию, Францию или Австрию с полной уверенностью в своем праве не работать, и при этом получать деньги, жилье, еду. В некоторых странах Европы, таких как Голландия или Германия, размер денежной помощи для мигрантов может достигать до 1000 евро в месяц, помимо этого им предоставляется жилье, медицинская страховка и бесплатные языковые курсы [2]. Большинство из них, по сути, являются не беженцами, а организованными и очень агрессивными экономическими мигрантами из стран, где бедно, но, в сущности, их жизни ничего не угрожает. При этом зачастую мигранты не становятся доброжелательными соседями, несмотря на все то, что предоставляют им сердобольные европейские страны, а требуют от европейцев отказа от традиционных ценностей и привычного образа жизни. Например, последние несколько лет во многих городах Европы отменяют рождественские торжества и фейерверки в угоду мусульманской религии, из-за угрозы терактов, а также из-за того, что мигранты якобы страдают посттравматическим синдромом и взрывы петард могут напомнить им о войне [5].

Описывая нынешнюю ситуацию в Европе, принято говорить о кризисе европейской ситуации. Те, кто приезжает в другую страну, обязаны жить и работать по установленным в ней правилам, уважать традиции – это способствует толерантному отношению к приезжим и развитию мультикультурализма. В противном случае группы иммигрантов становятся маргинальными, что приводит к возрастанию нетерпимости к ним у коренных жителей. В результате повсеместно возникают массовые конфликты и столкновения между европейцами и прибывающими мигрантами, учащаются случаи нападений и поджогов лагерей беженцев. Так, например, вскоре после резонансного происшествия 2016 года в Берлине, где группа выходцев из арабских стран подозревается в похищении и изнасиловании 13-летней русской девочки, а также событий в Кельне, где мигрантами в канун Нового года было совершено около 80 нападений на женщин, русские «немцы», до этого живущие по правилам европейской культуры, устроили массовый погром и избили арабов и марокканцев в общежитии в городе Брухзаль [9].

Согласно широко известной теории А. Маслоу [8], все потребности человека являются врожденными, и при этом организованы в систему приоритета и доминирования, состоящую из пяти уровней. На первом уровне пирамиды находятся физиологические потребности, на втором – потребность в безопасности, на третьем – потребность в принадлежности, на четвертом – потребность в уважении, на пятом – потребность в развитии своих способностей и склонностей. Если человеческие потребности иерархичны, то стремление к более высоким потребностям (например, в признании, любви и самоактуализации) возможно и возникает только при наличии удовлетворения потребностей низшего порядка, таких как еда, вода, сон, а также стабильность, порядок, отсутствие страха за свою жизнь.

На примере Европы мы видим, что пока речь идет только о посягательстве на потребности высшего порядка (ценности, традиции, образование и т.д.) со стороны прибывающих мигрантов, порядочные граждане принимающего государства готовы уступить. Но, как только происходит ущемление витальных потребностей (безопасность, чувство свободы, уверенность в своем будущем и т.д.), то появляется ответная реакция, а организм общества вступает в состояние нестабильности и хаоса, начинает давать ответ, в том числе и в виде экстремистских проявлений, что в конечном итоге может привести к его гибели. Так, в отличие от качеств внутренне присущих личности, толерантность как регулятор внешнего поведения проявляет свою границу и определенный предел, до которого можно «терпеть» или «понимать» что-либо. Если имеет место процесс перешагивания определенной границы терпения, которой, по-нашему мнению, может являться первая и вторая ступень в пирамиде потребностей Маслоу, то толерантные взгляды могут уступить место экстремистским проявлениям, агрессии и неприятию, желанию защитить свою самость и свободу.

Библиографические ссылки

1. Артемьева В. А., Данилова М. В. Анализ понятия «толерантность» в современной научной литературе. Журнал «Молодой ученый», 2015. №2. – С. 471-474.
2. Денежные пособия и льготы беженцам. URL: <http://www.paterton.ru/status-bezhenca/posobie-bezhencam.html> (Дата обращения: 15.04.2017).
3. Баева Л. В. Толерантность: идея, образы, персоналии: монография. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2009. – 228 с.
4. Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме. Журнал «Вопросы философии», 2002. №11. – С. 46-54.
5. Мигранты запрещают в Европе Новый год. URL: <http://svpressa.ru/world/article/139610/> (Дата обращения: 15.04.2017).
6. Наркотическая толерантность. URL: http://narcotfree.ru/materiali_o_narkomanii/tolerantnost_k_narkotikam (Дата обращения: 15.03.2017).
7. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. URL: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHbb6bc2e9803479862096bb?p.s=TextQuery> (Дата обращения: 15.03.2017).
8. Пирамида потребностей Маслоу. URL: http://www.psychologos.ru/articles/view/piramida_potrebnostey_maslou (Дата обращения: 24.03.2017).
9. Русские «немцы» разгромили приют беженцев в Германии. URL: <http://www.sovsekretno.ru/news/id/8943/> (Дата обращения: 24.04.2017).
10. Шалин В. В. Толерантность: культурная норма и политическая необходимость. Краснодар: Периодика Кубани, 2000. – 256 с.

Время в системе фундаментальных онтологических категорий

*Пилипенко Е.А., д-р филос. наук,
зам. руководителя ИТЦ СГУ, г. Саратов*

Аннотация: В работе исследуются отношения категории времени с фундаментальными онтологическими категориями. Показано, что в системе фундаментальных онтологических категорий время имеет строго определенные смысловые отношения с категориями «бытие», «ничто», «движение», «развитие», «причина» – «следствие», «возможное» – «действительное», «количество» – «качество», «пространство».

Ключевые слова: время, бытие, пространство, движение, развитие, причина – следствие, возможное – действительное.

Исследование отношений фундаментальных онтологических категорий позволяет обнаружить самые глубокие смыслы определяемых ими феноменов, что в случае времени кажется чрезвычайно важным. Анализ отношений категории «время» с категориями «бытие», «пространство», «движение», «развитие», «причина» – «следствие», «возможное» – «действительное» позволяет наполнить представление о времени «строгим» онтологическим звучанием, определить то содержание, которое приписывается времени в классических онтологических системах.

Длительность – сложная онтологическая характеристика, и главная сложность ее связана с ее принадлежностью. Именно в понимании длительности кроется существенное отличие «скрытого» времени от «открытого» пространства: пространство обладает видимой протяженностью, равно как и вещи в нем, и это понятно и неудивительно, поскольку открыто, видно. Вещи обладают собственной протяженностью, потому что протяженно пространство. Можно по аналогии с пространством считать, что вещи и процессы обладают длительностью, поскольку время длится, но скрытость времени отнимает и у этого представления требуемую прозрачность. Предельно ясно, прозрачно длительность не удастся описать даже Гегелю. Так, например, говоря о настоящем и длительностях, он отметил, что настоящее, мгновение, «теперь» всегда есть только единичное, конкретное «теперь», исключаящее все другие

моменты времени, но «разлагающиеся» и «распыляющееся», когда его пытаются фиксировать. Длительность же есть «всеобщее» этого «теперь», хотя и относительна. Вещи делятся, поскольку время не покоится, таким образом, вещи все же существуют во времени, а время выступает отличным от вещей и независимым от них. Таким образом, согласно Гегелю, длительность оказывается свойством не самого времени, а свойством вещей и процессов, время скрывается за их длительностями, не являя своих собственных онтологических свойств [1, С. 50-52]. Эти представления Гегеля можно однозначно интерпретировать как утверждение об онтологической самостоятельности и всеобщности времени, равно как и о «непрозрачности», сложности его природы.

«Скрытость» времени проявляется и в его отношениях с фундаментальными категориями онтологии: со многими из них оно связано неявно, опосредованно, так что связи эти приходится извлекать посредством интерпретаций. Наиболее прозрачными, на наш взгляд, являются отношения «время» – «движение» и «время» – «развитие».

В широком смысле под движением понимается всякое изменение во времени, а любое движение рассматривается как временной процесс. Уже в философии Гераклита движение было объявлено принципиальным для всякого существования, с тех пор «абсолютность» движения и «относительность» покоя стали парадигмой и для всех диалектических философских доктрин, и для естествознания. Изменения, происходящие во время движения, в общем случае могут быть как количественными, так и качественными, еще Аристотель в качестве видов движения выделил изменение размера и изменение формы.

В диалектическом материализме любое движение рассматривается как изменение исключительно материальных объектов, как атрибут материи: материя и движение не существуют друг без друга. «Движение поэтому так же несотворимо и неразруσιμο, как и сама материя...» [2, С. 59]. Выделение различных форм самого движения (физического, химического, биологического, социального) указывает на то, что меняется во времени решительно все: физические, химические, биологические, социальные объекты и системы. Именно через универсальность движения как изменения наиболее ясно, точно и простейшим образом постигается и универсальность времени для всякого существования. Уже из этих простых размышлений следует, что онтологически время оказывается тем, что позволяет обнаружить любые изменения всех объектов познания. Собственным онтологическим свойством оказывается способность демонстрировать, являть изменения объектов мира.

Время непосредственно и очевидно связано с категорией «развитие»: процессы развития происходят и усматриваются только во времени. Через отношение развития и времени, возможно, установить и неочевидную связь категорий «время», «количество» и «качество». Именно время позволяет наблюдать не просто процессы развития, а связанные с ним количественные и качественные изменения. Тот же факт, что возможность наблюдать количественные и качественные изменения определяется существованием времени, означает, что время есть то, что позволяет обнаруживать количественные и качественные изменения развивающихся объектов. Любое развитие мыслится как движение к новому качеству. Время, таким образом, фиксирует количественные изменения и качественные метаморфозы. Количественные и качественные изменения «позволяют обнаружить себя» во времени, количество и качество вещей оказываются видимыми «индикаторами времени», его показателями, являющими его как наличествующий в реальности феномен. Представления о развитии напрямую связаны с представлениями о необратимости времени, его «стреле». Время направлено в будущее, а будущее в оптимистическом пафосе классического познания предполагается заведомо благим. Из однонаправленности времени следует и направленность развития в сторону усложнения либо улучшения качеств. Однозначное же деление времени на прошлое, настоящее и будущее определяет столь же однозначное представление о развитии: развитие – это всегда процесс, направленный из прошлого в будущее и видимый только в разворачивании времени, во временной перспективе. При этом постулируется «видимость» развития, его проявленность во временной реальности.

Важнейшим является отношение категории «время» с категориями «причина» и «следствие». Эти парные фундаментальные онтологические категории традиционно обозначают сущностную связь двух явлений, одно из которых своим существованием с необходимостью

обуславливает другое. В классической онтологии описание каузальности всегда и напрямую связано с представлениями о прошлом, настоящем и будущем: причина всегда выступает прошлым по отношению к следствию, следствие есть будущее, с необходимостью вытекающее из причины, это и определяет возможную замену временных связей каузальными. Вот почему каузальное описание вполне может заменять временное. Через причинно-следственные отношения можно описать и временные модусы. Прошлое – это то, где существуют только причины, будущее – то, где существуют только следствия. В настоящем причина и следствие «стекаются», связываются воедино, становятся неразличимыми: настоящее, миг, есть момент превращения причины в следствие, а следствия – в причину.

В классической онтологии доминируют представления о том, что причинно-следственные отношения однонаправлены и линейны: причина вызывает следствие и не меняется при этом сама. Это практически тождественно тому, что прошлое обуславливает настоящее и будущее и никак не зависит от них, что и является основанием необратимости времени. Последовательная, однонаправленная разворачивающаяся от прошлого к будущему последовательность каузальных отношений и обозначает, являет время. Однако в постнеклассической онтологии ситуация совершенно меняется: речь идет не о линейных каузальных цепочках, а о сложных фрактальных сетях причинно-следственных отношений, где любое следствие имеет множество причин, а из одной причины вытекает множество следствий. Очевидно, что временное описание фрактальных причинно-следственных отношений может быть неоднозначным и нелинейным, об этом подробно речь пойдет в третьей главе.

Не очевидной, но чрезвычайно важной в контексте данного исследования представляется и онтологически необходимая связь времени с возможным и действительным, поскольку именно она напрямую обозначает временные модусы. Известно, что в разных философских системах категории «возможное» и «действительное» получали очень разные, порой противоположные интерпретации, а впервые были введены в аристотелевской «Метафизике»[3]. Аристотель показал, что между формой и материей существует связь, в результате которой форма предстает как энтелехия (осуществление) некоторой потенции, присутствующей в материи изначально; именно форма позволяет материальным объектам реально существовать, т. е. делает вещь вещью. Этим и определяется отношение между возможным и действительным как между потенциальным и актуальным бытием. Процессы перехода возможного в действительное могут быть описаны и как нечто, обусловленное причинно-следственными связями.

Особо важным представляется то, что в физической реальности действительное всегда соответствует настоящему, а возможное – прошлому и будущему. В самом деле, существование любых объектов мира определяется как их наличным состоянием, так и их прошлыми и будущими состояниями. Взаимосвязь же прошлого, настоящего и будущего может быть выражена не только временным описанием объекта, но и определением его как возможного либо действительного. Категория «действительное» всегда описывает настоящее, существующее сейчас, «теперь». Возможность может описывать этап становления объекта, когда он выступает еще только как тенденция развития или предпосылка его появления, а это значит, что возможность задает предполагаемое будущее. Однако возможность может описывать и прошлое состояние объекта, нередко неочевидное и тоже предполагаемое. Всякий происходящий во времени процесс связан с превращением прошлого в настоящее, а настоящего – в будущее, т. е. возможного в действительное, а действительного – в возможное. Поэтому время есть то, что являет актуализацию (реализацию) возможностей и потенциализацию актуального, то, что задает или демонстрирует взаимопревращения возможного в действительное. Именно из этих представлений возможно определение настоящего, того самого неуловимого мгновения «теперь», мига: «миг – это действительное». Итак, отношение времени с возможностью и действительностью характеризует связь времени с наличной реальностью вещей и процессов. Заметим, что в любой диалектике, и в гегелевской, и в марксистской, возможность и действительность мыслятся вступающими в противоречия противоположностями. Но тогда это позволяет в свете той же диалектики рассматривать время как «дважды противоречивый» феномен: диалектическими противоположностями мыслятся при этом пары «прошлое – настоящее» и «настоящее – будущее».

Прошлое и будущее, напротив, оказываются непротиворечивыми друг другу, поскольку оба описываются категорией «возможное».

А вот столь привычная для современного научного сознания связь времени и пространства в классической онтологии отсутствует. Пространство практически всегда рассматривается как внешнее условие существования и движения тел, а время – как внешнее и (или) внутреннее условие. Традиция полагать пространство вечным и внешним по отношению к вещам вместительным всего существующего, «обителью всего рождающегося» начинается с представлений Платона и позже складывается в концепт абсолютного пространства. Время и пространство обнаруживают себя как нечто отдельное, имеющее принципиальные отличия в существовании и восприятии, и поэтому воспринимаются как несвязанные и даже дихотомичные сущности.

И только Гегель усматривает сущностную связь пространства и времени, выраженную через количественные отношения. Связь времени и пространства определяется через «отрицательность», которая относится к пространству как точка, развивающаяся в линию и поверхность, которая существует одновременно в нем («для себя») и не в нем («в сфере вне-себя-бытия») одновременно. Эта отрицательность, безразличная к пространственной рядоположенности, и есть время [1, С. 48-49]. Таким образом, время – это то, что делает возможным пространственные изменения и различия. Время это есть то бытие, благодаря которому возможно это отрицание, оно выводит различия за пределы пространства, делая их «неравнодушными». Отрицание пространства (разделение его на точки, линии, поверхности) внешнее, отрицание времени внутреннее. Различаясь и меняясь, пространство становится временем [1, С. 48-49].

Благодаря времени мы можем исследовать пространственные отношения. И сделать это можно благодаря субъективности времени, превращающей объективность, безучастность пространства в ощущаемые и познаваемые пространственные отношения. Пространство по Гегелю – это «абстрактная объективность», время – «абстрактная субъективность». Время – это основной принцип чистого самосознания, абстрактно выражающий чистое становление и «выхождение вне себя» [1, С. 49]. Таким образом, по Гегелю время и пространство сущностно связаны, переходят друг в друга. Пространство есть время, подвергшееся отрицанию, оно и есть прошлое, и будущее, время есть отрицаемое пространство [1, С. 53].

Самые сложные и неоднозначные онтологические отношения у категории «время» с категорией «бытие». Разделение бытия на абсолютное и относительное, «чистое» и конкретное, берущее начало от Платона и традиционное для классической философии, предполагает рассмотрение как временного лишь конкретного бытия. По Гегелю, со временем и пространством связано через конкретное бытие, «вне-себя-бытие» [1, С. 48]. Время – это отрицательное единство «вне-себя-бытия», бытие, существующее и не существующее одновременно, то есть «созерцаемое становление» [1, С. 48]. А модусы времени определяются через категории «бытие» и «ничто». Настоящее, будущее и прошлое отражают внешнее становление вещей как таковых, различаясь как наличное бытие; ничто, переходящее в бытие; бытие, переходящее в ничто. Эти различия непосредственно исчезают в единичности настоящего, «теперь», непрерывно переходящей в другие моменты [1, С. 52]. Ничто, таким образом, соответствует будущему и прошлому, а бытие – настоящему, протекание времени есть разворачивание ничто в бытие и исчезновение бытия в ничто. Настоящее наличествует как единство бытия и ничто. Прошлое реально как человеческая история и эволюция природы, в нем доминирует небытие, но существовавшее ранее как бытие. В будущем небытие предшествует бытию, это небытие «чреватое» бытием. Настоящее существует только потому, что нет ни прошлого (уже), ни будущего (еще). О времени же можно сказать только то, что настоящее существует, а предшествующее и последующее – нет. Истинно настоящим оказывается вечность [1, С. 54-55]. Вечность связана с абсолютным бытием. По Гегелю, время властвует лишь над вещами, но не над понятиями. Понятие само господствует над временем, идея истинна и вечна.

Анализ же отношения бытия неабсолютного с необходимостью приводит к осмыслению отношения времени к категориям «развитие» («становление») и «движение».

Уже в классической онтологии рассмотрение отношения бытия и времени приводит к пониманию субъективности времени. У Гегеля субъективность времени выражается через конечное настоящее, «теперь», отличное от абстрактных прошлого и будущего. Однако в природе этих различий не существует, они с необходимостью присутствуют только в «субъективном представлении» [1, С. 52].

Неклассическая же философия рассматривает отношения бытия времени исключительно в контексте их экзистенциальности, их связи с человеческой жизнью, с человеческим восприятием.

Итак, в классической онтологии время оказывается онтологически неопределенным феноменом. Существующие его определения указывают на его внешние свойства, позволяющие обнаруживать время лишь по изменениям свойств различных объектов мира. Определения, обозначающие собственные онтологические свойства времени, отсутствуют.

В системе фундаментальных онтологических категорий время имеет строго определенные смысловые отношения с категориями «бытие», «ничто», «движение», «развитие» («становление»), «причина» – «следствие», «возможное» – «действительное», «количество» – «качество», «пространство». Самыми очевидными представляются определения времени через категории «движение» и «развитие», указывающие на изменения вещей и протекания процессов. Пространство и время в абсолютном большинстве случаев определяются как независимые. Каузальные отношения и временные отношения могут по смыслу заменять друг друга. Через категории «возможное» и «действительное» можно определить различие между объективным временем и субъективными временами. Категории «количество» и «качество» служат «индикаторами» времени, позволяющими различать его в реальности. Модусы времени можно определить через категории «бытие» и «ничто», «причина» и «следствие», «возможное» и «действительное».

Библиографические ссылки

1. Гегель Г.Ф. Энциклопедия философских наук, Т. 2. Философия природы. М., 1975. 695 с.
2. Энгельс Ф. См.: Маркс К., и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 59.
3. Аристотель. Метафизика / Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 233.

От деизма к панендеизму

*Шарипов М.Р., д-р филос. наук,
кафедра философии БГУ, г Уфа*

Аннотация. В связи с различием идей причинного первоначала «*causa sui*» и всеобщего первоначала «*Abb sui*» в абсолютной непостижимости Мира, позволившее ввести понятие Универсального Противоречия и контрарного обуславливания, переводящие неустойчивость части совершенства высших уровней миров в устойчивость низших и менее совершенных уровней, – возникают идеографические образы Божественной и Всесовершенной субстанции, сводящие в единство окказионализм, теизм, пан(ен)теизм и деизм в панендеизм. Также обнаруживается, что величина каждого одноуровневого совершенства Мира является конгруэнтном идентичного Единства всех состояний этого уровня. Это позволяет расширить образ эволюции и развития в одно- и многоуровневых состояниях Мира.

Ключевые слова: причинное и всеобщее первоначало, «*causa sui*» и «*Abb sui*»; Божественная и Всесовершенная Субстанция; универсальное Противоречие и неуловимая особенность; неустойчивость, контрарность и эманация; Всесовершенное Сущее, Абсолют и мировой Разум; истины Различия, Единства и Целостности; Ничто, Небытие и Бытие; теизм, деизм и пан(ен)теизм и панендеизм. Эволюция и развитие.

I

Основываясь на результатах предыдущей статьи («Неустойчивость абсолютной непостижимости Мира») и обращаясь к работам [1] и [2] было обнаружено, что развёртывание Абсолютной Идеи, обусловленное истиной Различия или устойчивым различием истинных форм трансобъективного (Регулятивного) и наполняемых содержанием концептуальной, транссубъективно различимой возможностью развёртывания актуально неявленных образов в

актуальной неявленности Мира, – определяет «Идеи» как *актуально неявленные первообразы устойчивой организации и обуславливания Мира*. Эти «Идеи» представляют первичность умопостигаемых, вечных и бестелесных идей или первообразы *неподвижного (истинного) Бытия*. Одновременно обнаруживается различие Бытия и бытия. Причём, *Бытие* – это предельно общее понятие о *существовании* и сущем вообще, выступающее самодостаточной причиной самого себя, это конгруэнт идеи существования, ни к чему не сводимый и ни из чего не выводимый, но обязанный актуальности Единства различаемого в полноте его активной и пассивной устойчивости; и, определяющий образ потенциально неявленного Всеединого Сущего (Нечто) как возможный образ абсолютного Сущего, как продукта неустойчивости субстанциональной особенности и не достигаемости этой особенности по своей *Природе* (в силу своего иного совершенства в различимой устойчивости многого, различимого).

Однако, у Платона единый мир Бытия был разделен надвое: 1) мир идей (мир эйдосов) и 2) мир вещей (подобий, действительность), природу. Тогда, *бытие* – категория философии, с помощью которой устанавливается познанность нечто или сущего как идентичного во всём своём многообразии общей характеристике *природы*, утверждающей свою единственность и целостность в существовании, и включающей в себя всю действительность, как материальную, так и духовную. Поэтому, *бытие* и устойчивость его Всецелостности возникает вместе с истиной Целостности в конструктивной (действительной и недействительной) особенности Универсума как идентичное многообразие всех вещей природы. Тогда как, *Бытие* и устойчивость его Всеединства возникает вместе с истиной Различия и организующей особенностью как идентичное в своей потенциальной неявленности многообразии всех идей Природы.

Кстати, по И. Канту: «бытие явно не есть реальный предикат, т.е. представление о чём то, что могло бы войти составной частью в понятие той или иной вещи». По М. Хайдеггеру: «*Бытие не есть ничто из реального*» [3, с.25]. Поэтому, *истинное Бытие* представляет синтез Воли и Духа или неявленную актуальность «Идей», исключаящую актуальное Ничто и трансцендентную особенность Мира. В свою очередь, первичный *формобраз подвижного Бытия* как потенциально неявленного Мира (Природы, Нечто), представляет синтез свободной Воли и мирового Духа (нуса), и выступает первичной, системной объективацией Мира, исключаящую Организующую особенность Мира и собственную потенциальность Ничто в виду полноты воплощения в Мир истины Различия. Ибо, Нечто как устойчивый формобраз подвижного Бытия (Природы) обладает полнотой установившегося Различия идей и становлением Единства данного различия в организации Мира, выступая Созидающим центром развёртывания этого единства. А *бытие* имеет отношение к реальности существования, определяемой при развёртывании атрибутов вторичной и третичной объективации *подвижного Бытия* и выступающего как *сущностная действительность* или «**Реальность**», как единый атрибут **актуальной Реальности** (сх.), исключаящей все виды Небытия и несущностной, ментальной особенности.

В связи с чем, следует отличать Ничто и Небытие. *Ничто* – это идеографический образ особенностей тех уровней раскрытия Мира, что устанавливается универсальным Разумом в его постижениях непознанного и непознаваемого в эманациях Единого и его Логоса. При этом Ничто имеет научный, диалектический образ в отличие от метафизического, спекулятивного образа веры в Божественную особенность и небытие религиозных учений. Однако, в идеографических схемах Мира, *Небытие* приобретает познаваемый образ актуальной и потенциальной неявленности Бытия; первое – в возможной актуальности «потенциального ожидания» Бытия, а второе – в познаваемых потенциях этого ожидания.

Кроме того, лишь контрарно обусловленная неустойчивость неявленной целостности «±Небытия»_{пот.} обуславливает устойчивость явленной целостности *Бытия (природу)*. Тогда, **Бытие** как атрибут сущностной и несущностной особенности, не есть «Небытие» и «Ничто» явленной природы. Аналогично, единство реального и ирреального (ментального) бытия как атрибута актуальной Реальности **Реального Бытия** есть идентичное во всём своём многообразии **Реальное Сущее**, – или Реальное не есть ментально- сущностная особенность из Реальности, т.е. исключает из Реальности все модусы *ментальной особенности* подвижного Бытия как своеобразного образа «ничто» актуальной Реальности. И только **реальное Сущее** и

его *реальное бытие* в контрарной неустойчивости актуальной Реальности обнаруживают устойчивый атрибут *реальной устойчивости*. Тогда, реальное бытие не есть ирреальность из Реального Бытия, и рассматривает своё *бытие* в составе модусов метафизической и метапсихической реальности. А *бытие* есть реальная действительность, исключаящей реальную особенность или ничто из реального.

II

Следовательно, необходимость исследования вопросов устойчивости Мироздания, Универсума и Мира в целом обусловлены потребностью в анализе фундаментальных онтологических, эпистемологических и гносеологических проблем устойчивой *различимости* (истина Различия), *единства* (истина Единства) и *непротиворечивости* (истина Целостности) свойств и закономерностей реального мира. Причём, устойчивость, в соответствии с Шеллингом, обеспечивается вибрацией между бытием и небытием, выражающим направленность человеческого духа к познанию бытия, и отделяющемуся от этой устойчивости. Ибо, дух, устремляясь к полноте своего бытия, не выдерживает данной полноты и разлетается на части, переходя в небытие. Здесь проявляется вибрация, как бы уравнивающая сила бытия и небытия, проявляется потенция, противостоящая небытию. Уже само первое возникновение (творение) указывает на вибрацию; последняя приведённая к устойчивости, есть некий пульс, представляющий собой уже начало более высокой жизни [4, с. 251], начало “Деятельного” и всего Мироздания. Очевидно, вибрация – это состояние неустойчивости Всеединства, являющегося атрибутом самого Универсального Противоречия и в котором пребывает Логос. Приведение вибрации к устойчивости, есть некая контрарность этого атрибута как неустойчивого состояния Единства различаемого, есть отталкивание и соответствующая устойчивость системной организации и Деятельного, но в менее совершенной и более организованной сфере Мира. Эта устойчивость и есть пульс более высокой организации жизни. Его изучение является необходимым в том плане, что он позволяет исследовать устойчивость любых систем Мира и Мироздания, выражающих в результате обобщения и синтеза на различных своих уровнях и стадиях исторического развития наук, основные понятия и представления о природе, обществе и человеке, как устойчиво целостные представления о мире, как самостоятельные фрагменты *единой, общенаучной картины мира* в социальной и духовной сфере, в которой понятие *совершенства* играет определяющую роль.

Ещё Парменид определил: истинное бытие как вечное, **совершенное**, неизменное, неподвижное и сплошное бытие в форме шара, которое постигается в Логосе как особенности Единого. Если бытие Парменида – совершенно, то диалектика становления и развития Сократа в многообразии мнений и спекуляций – менее совершенно. Поэтому, у Платона движение находит свое совершенное завершение в вечно неизменном покое. У Пифагора, число – это архе, как нечто совершенное и нематериальное, но задающее порядок и величину в природе, постигаемую математикой. Он говорил: «число владеет вещами», причём в основе Космоса лежит число как **величина**, упорядочивающая совершенство мироздания, которое соотносится с единым, а единое же служит началом определенности, которая одна лишь и познаваема. Для Шеллинга мир есть совершенное и прекрасное творенье Божье, которое привносится “божественным воображением” соотносимым с Совершенным, т.е. привносится абсолютным Духом необходимой явленности. У Н. Мальбранша как и у Б. Спинозы, Бог – существо абсолютно бесконечное, т.е. бесконечно совершенное. Он выделил семь свойств божественной природы, которые только и следует приписывать Всевышнему как Всесовершенному объекту: самодостаточность, неизменность, единство и простота, бестелесность, вечность, всемогущество, вневременность. По И. Канту, **совершенство** – «доведенная до единства согласованность многообразного ... и его объективная целесообразность». В «Онтология» от Х. Вольфа: совершенным является единство в разнообразии, т.е. согласие при различии мнений (*consensus in varietate*). Поэтому, **совершенство** – это полнота всех достоинств или высшая степень качества, полнота состояния и развития феномена, выражающаяся в полном соответствии сущности и явления; это мера каждого вида качественного состояния и результат целесообразной деятельности. Оно – свидетельство единства, гармоничности и целесообразности всех мер многообразного.

Очевидно, наличие в Универсальном Противоречии имманентно обусловленной в нём *контрарной способности* в различных и противоречивых состояниях и уровнях Мира, – *переводит эти уровни из неустойчивости высших и более совершенных (простых) форм и состояний в устойчивость низших и менее совершенных, но более сложных состояний Мира*, и далее, в Бытие и бытие. Этим определяется **эволюционный прогресс** как изменение, обусловленное усложнением одноуровневой качественной формы в заданном состоянии уровневого совершенства, а также как *развёртывание* более совершенных **многоуровневых** качественных состояний Мира в контрарно различимую обусловленность меньшего совершенства низших уровней, выступающее как прогрессивное изменение этих уровней. Тогда как **эволюционный регресс** есть изменения, обусловленное упрощением одноуровневой качественной формы в заданном состоянии их уровневого совершенства, а также есть раскрытие менее совершенных **многоуровневых** качественных состояний Мира в различённость высших уровневых состояний большего совершенства. *При этом обнаруживается, что величина каждого одноуровневого совершенства Мира является согласованным и идентичным Единством всех мер во всём многообразии состояний этого уровня. Иные уровни Мира имеют иную форму совершенства, и иное Единство мер, а переход с одного уровня на другой уровень совершенства подобен “квантовому переходу” в иной уровень Единства или иную форму состояний совершенства. Если сказать проще: «Совершенство каждого одноуровневого многообразия Мира есть постоянная величина (мера, Единство) данного уровня». Однако это не исключает изменение меры совершенства в пределах Единства его одноуровневого многообразия в соответствии с эволюционным процессом и развитием одноуровневых качественных форм, влекущих лишь содержательное изменение совершенства, но не изменяющих форму Единства всех совершенных состояний данного уровня. Иначе говоря, конгруэнтность величины каждого одноуровневого совершенства остаётся постоянной.* (Схема)

Поэтому, **развитие** обнаруживается в **развёртывании**, как переход от простой качественной формы к более сложной форме эволюционно прогрессивного изменения одноуровневого совершенства Мира, влекущее лишь содержательный рост меры совершенства; а также развитие открывается в дальнейшем развёртывании низших многоуровневых состояний совершенства, выступающих как независимые, но диалектически обоснованные иные формы развития с иной, более простой величиной совершенства уровневого состояния, обладающих тем же свойством роста меры сложности и содержательного роста внутреннего совершенства низших уровней. Можно сказать, что **развитие** – это развёртывание как направленное, необратимое и качественное изменение состояний одноуровневого совершенства, влекущее конструктивную сложность и содержательный рост меры внутреннего совершенства. Обратный развитию процесс определяется уже эволюционно регрессивным изменением от сложной к простой качественной форме заданного состояния уровневого совершенства и дальнейшим **раскрытием** более высших многоуровневых состояний Мира, выступающих как независимые, но метафизически обоснованные иные, более высшие формы уровневых изменений совершенства с иной мерой Единства их уровневого состояния. В этом случае, переход от сложного к простому, от низшего к высшему уровню, но более совершенному состоянию многоуровневого Мира есть метафизическая, спекулятивная форма регрессивного перехода, предполагающая спекулятивное раскрытие изменения величины совершенства этого состояния. Поэтому, воплощение человека в Бога есть только спекулятивная, метафизическая идея изменения величины его совершенства, но не есть путь развития.

Тогда, для постижения образа Всесовершенной субстанции (Бога) следует искать ответ в законодательностях теоретического Разума, заставляющего иначе взглянуть на роль абсолютного Сущего и трансцендентную особенность Абсолюта, ведущих к Всесовершенной субстанции (Всесовершенному Сущему) и схваченных мыслью теоретического Разума, как идеографический образ в абсолютной непостижимости Мира и предлагающего, в отличие от теизма и деизма, признание Универсального Противоречия и неуловимой особенности в качестве атрибутов абсолютного первоначала Мира.

Действительно, по мнению деистов, мировое бытие следует предвечному плану и неизменным законам, предписанных безличным и самоустранившемся трансцендентным

разумом в рационалистической форме философско-религиозного учения о Боге как **безличной первопричине мира**. Бог имманентно не присутствует в развитии своего творения, будучи отличен от него, как часовщик отличен от сделанных и заведенных им часов. Бог, выступает здесь в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к Миру. Он осуществляет креативный акт, как первопричину Божественного "первотолчка" и самоустраивается, не вмешивается в дальнейшую причинно-следственную схему разворачивающегося Мира с сообщенными ему изначально разумными законами (в лице диалектики). Однако признание Универсального Противоречия (У.П.) и всеобщего первоначала «Abb sui» предполагает, что Бог есть 1) либо непознаваемая по содержанию, но постигаемая и различаемая по форме личность в абсолютной неявленности Мира, выступающая регулятивной (руководящей) отдельностью Мира, создавшей этот Мир и продолжающей в нём свою сознательную активность как всеобщая *первопричина* (causa sui). При этом Бог – трансцендентен и имманентен Миру бытия всех вещей, но как абсолютное Сущее (мировой Разум) есть продукт развёртывания образов «потенциального ожидания» Логоса, наполняющего своим концептуальным содержанием регулятивную актуальность Сущего и выступающего как Божественная субстанция; 2) либо Бог выступает в своей высшей безличностной и сверхъестественной форме, как Всесовершенная субстанция и отображает собою не только *всеобщую первопричину* «causa sui» трансцендентной Божественной субстанции, но и *всеобщее первоначало* «Abb sui» Всесовершенной субстанции и «abb sui» Абсолюта, первыми атрибутами которого являются Универсальное Противоречие «–Ничто»_{абс.} и неуловимая особенность «+Ничто»_{абс.}, а устойчивость трансцендентной особенности Божественной субстанции обеспечивается устойчивостью его контрарной возможности, проистекающей от неустойчивости атрибутов Абсолюта как безличной особенности Всесовершенного Сущего.

В первом случае возникает идея о Божественной субстанции, как мировом Разуме или абсолютном Сущем, породившем многочисленные теистические учения и считающие Бога абсолютной, бесконечной личностью, обладающего разумом и волей, создавшего мир и управляющего им. Во втором случае, различая абсолютное Сущее (теизм) от Всесовершенного Сущего и Абсолюта, выполняющего божественный "первотолчок" в рамках одного из возможных оснований всеобщего первоначала «Abb sui», а не только причинного основания «causa sui», – мы признаём деизм. В этом случае возникает идея о всеобщем, универсальном первоначале «Abb sui», о непостижимости и непознаваемости Мира, Всесовершенной субстанции, Абсолюте, обладающих той универсалией своих атрибутов, что есть "неустойчивость", проистекающая от потенциальных возможностей или эманлирующей способности Универсального Противоречия, но обуславливающей также и контрарную возможность перехода У.П. от неустойчивости высших и совершенных уровней Мира и Мироздания к устойчивости низших и менее совершенных уровней и состояний.

Поэтому, в силу непознаваемости Мира и Всесовершенной субстанции, не имеющую прямого метапсихического (сенсорного) выхода для теоретического Разума, остаётся обратиться к его идеографическим образам символических и сверхрассудочных репрезентаций постижения непознаваемого Мира. Последнее, предлагает нам расширить личностный образа Божественной субстанции или абсолютного Сущего с его атрибутами абсолютного Различия и абсолютной Свободы (Хаоса) до безличностного образа Всесовершенной субстанции и Всесовершенного Сущего, соединяющего в единении друг с другом теизм с деизмом. При этом безличностный образ Всесовершенной субстанции и Абсолюта в абсолютной непостижимости Мира – исключают онтологическую раздвоенность в организации Мира, порождающую гносеологический дуализм, что совпадает с целями окказионализма (А. Гейлинкс, Б. Спиноза, Н. Мальбранш) и, отчасти, совпадает с идеями панентеизма (К.Ф. Краузе), [5], [6] и [7]. Однако, идея о Всесовершенной субстанции и его атрибуте, в отличие от представлений о Боге в деизме, окказионализме и па(не)нтеизме, предполагает возможность применения различных оснований всеобщего первоначала в качестве «Первотолчка».

Иначе говоря, Всесовершенное Сущее – это не только трансцендентный образ Бога, а также выбор Абсолюта и необходимого основания из всеобщего многообразия первоначал «abb sui». В данном случае атрибутами такого основания Абсолюта выступают Универсальное Противоречие и Неуловимая особенность, вводящие Активность и Пассивность, а в итоге -

диалектику. Такой способ «первотолчка» позволяет усмотреть единение мировоззрений деизма, окказионализма и па(не)нтеизме в единое мировоззрение на абсолютную непостижимость Мира, которое можно было бы обозначить как *панендеизм*, как *предполагаемое философское направление идеографического учения о Боге*.

III

Далее, обращаясь к идее и таблице, предложенной Аникеевой Е.Н. в [8, с. 16] и используя справочно-энциклопедическую литературу, рассмотрим расширение этой таблицы, включив дополнительные признаки и понятия относительно окказионализма, деизма и панендеизма.

Таблица

Концепции	Личный Бог (+) / безличный Абсолют(-)	Имманентность Бога / Абсолюта Миру	Трансцендентность Бога / Абсолюта Миру	Активность Бога в Мире (+) / Пассивность Бога в Мире (-)	Активность Мира (+) / Пассивность Мира (-)	Растворённость Бога в Мире (+)	Отношение Бога только к первопричине (-) / к первоначалу (+)
Теизм	+	+	+	+	-	-	-
Пантеизм (4 вида)	-	+	-	+/-	-/+	+	-/+
Панентеизм	-	+	+	+	-	-	-
Окказионализм	-	-	+	+	-	-	-
Деизм	-	-	+	-	+	-	-
Панендеизм	-	-	+	-	+	-	+

1) **Теизм** – это *учение о монотеистическом Боге (или Богах)*, как трансцендентной, потусторонней (не растворённой в Мире) и единой, самосознающей и самодействующей, т.е. активной Личности – творце, имманентном *Промыслителе* как первопричине *Мира*. Поэтому теизм допускает общение с Богом в молитве и таинствах и основывается на его откровении и провидениях. Теизм утверждает: что *Бог есть*, а Мир – пассивен. Впервые термин «теизм» употребил Ральф Кедворт в работе «Истинная интеллектуальная система универсума». Главнейшие представители теизма — Фихте младший, Ульрици, Вирт, Вейсе, Халибеус, Шварц, Каррьер и Цейзинг. В средние века: Ансельм Кентерберийский, Ф. Аквинский; раннем христианстве: Ориген; Августин Аврелий, Евсевий Памфила, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Василий Великий... и все папы. Теистическими верованиями традиционно являются: *иудаизм, христианство и ислам*.

2) **Пантеизм** утверждает, что *всё есть Бог* как безличностный, имманентный и *растворённый* в Мире, где Мир (Вселенная) – это Бог, который обнаруживает лишь видимость происхождения природы от Бога. «Нет природы вне Бога, но и нет Бога вне природы», Мальбранш. По отношению к идеальному и материальному выделяют четыре основных направления в пантеизме.

– *теомонистический* или *идеалистически-монистический* пантеизм, где присутствует только имманентная и безличностная активность Бога, а Мир лишён самостоятельной активности своего существования, находясь в управлении Бога. Представлена *акосмизмом*: отчасти, в христианстве и у Б. Спинозы: «Кроме Бога нет и не может быть представлена никакая субстанция». В этом учении показана ничтожность Мира и вера в духовное бытие, т.е. вера в активность Бога; в частности, проповедуемая в спиритуализме и индийской философии индуизма, а также в веданте как всецело трансцендентном и духовном состоянии и поклонении безличному Брахману и в отдельных школах буддизма (Вишны и Шивы). Кроме того, обнаруживается в различных и мало совместимых друг с другом мистических и религиозных течениях, движениях, практик и учениях Нью-эйдж (New Age), буквально «Новая эра» или «Эра Водолея», имеющая в основном оккультный, метафизический, теософический, эзотерический и

синкретический характер. Нередко позиционирующие себя не как религиозные, а как культурологические, оздоровительные, просветительские, или иные образовательные и спортивные учения и практики. В частности, широкую известность получили исследования по нетрадиционной медицине (аюрведа) американского врача индийского происхождения Дипак Чопра.

– *физиомонистический или материалистический* пантеизм, где активно существует только сам Мир как первоначало, именуемый имманентным и безличностным Богом. Распространялся от Сократа, Гераклита, Аристотеля и Анаксимандра, Демокрита, широко был представлен в стоицизме, в философии Освальда, Джона Толанда, Эрнста Геккеля, Дэвида Лоуренса, Тэна, А. Эйнштейна, историка Арнольда Тойнби и т.д. В настоящее время эта концепция поддерживается организацией «Мировое пантеистическое движение».

– *имманентно-трансцендентный* пантеизм, где безличностная и трансцендентная активность Бога имманентно осуществляется в вещах, привнося *дуализм*, как материальное и идеальное начала своей божественной идентичности в них. Иначе говоря, природа – живая, но в управлении ею имеет собственную душу или трансцендентный дух. (В частности, сводится к язычеству, где добро и зло – равные начала бытия мира. Но это уже само по себе, представляет идею, которая отрицает всемогущество Божие, выступающего как одно из начал бытия, как его благо. Поэтому, язычество: шаманизм, оккультизм, тотемизм, магию, анимизм, фетишизм... – как продукт происхождения от природы не следует уравнивать с христианством – продуктом духа). В настоящее время, данное направление пантеизма представлено в неоязычестве как политизированной квазирелигии, в частности, в экстремистских основах “игила” и прочих псевдодуховных сектах. По мнению некоторых исследователей, к одной из разновидностей дуалистического пантеизма относится *спинозизм*, но в основном пантеизм Спинозы, как классическая форма, рассматривается теомонистическим. Также сюда причисляют Пифагора, Дж. Бруно, Г. Гегеля, Ф. Шлейермахера, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля; А. Шопенгауэра (сила воли), Уолта Уитмена, Ральфа Эмерсона и Генри Дэвида Торо в США; в России – Лев Толстой.

– *трансцендентно-мистический* пантеизм, представляющий учение о постоянном наличии трансцендентного Бога и его *имманентной растворённости* в Мире, частично совпадающее по смыслу: 1) с пантеизмом, активизирующем своим имманентным присутствием естественную причинность, но не растворяющемся в пассивности Мира; 2) с окказионализмом, активизирующем пассивность Мира лишь в благоприятных случаях «оказиях» без имманентного присутствия и не растворяющемся в этом Мире.

3) **Пантеизм**, призванный объединить теизм и пантеизм, утверждает: *всё в Боге*, т.е. Мир покоится в активности без личностного Бога, где Мир есть способ проявления его трансцендентной активности. Причём, Бог имманентно присутствует в пассивности Мира, активизируя его естественной причинностью и не растворяясь в нём (в отличие от пантеизма). Распространялся, начиная от Платона, Плотина, Августина и И. Эриугена и кончая Шлейермахером и К. Краузе.

4) **Деизм** – это философско-религиозное, рационалистическое учение о Боге как безличной и сознательно не активной, трансцендентной первопричине мира, находящегося вне Мира и не вмешивающегося в активность развивающегося Мира, согласно которому Бог как безличный трансцендентный Разум, не растворённый в Мире, есть субъективное и произвольное представление о "личном Боге". Основоположник деизма - английский философ и политик лорд Х. Ч. Чербери, сформулировавший в «Трактате об истине» («Tractatus de Veritate...», 1624) основные принципы деизма как “естественной религии” разума. Хотя, основания деистических воззрений восходят к учению Аристотеля о божестве как «неподвижном перводвижителе» и Эпикура о благих бездеятельных богах. Деистическое сравнение Бога с часовщиком встречается уже у французского философа схоласта Николая Орема. Обоснование деистического учения встречается также у Г. Лейбница в его учении о предустановленной гармонии, где объясняется удивительная согласованность в деятельности божественных монад той божественной мудростью гармонического соответствия между душой и телом, которая изначально запрограммирована в закономерном универсуме. Странники деизма в Англии (Дж. Пристли, Толанд, А. Коллинз, М. Тин-даль, А. Шефтсбери, Болин-брок, и др.), во Франции

(Вольтер, отчасти Руссо), в Германии (Лейбниц, Г.Э. Лессинг и др.), а также США (Т. Джефферсон, Б. Франклин, И. Аллен и др.) и России (М.В. Ломоносов и некоторые декабристы: И.Д. Якушкин, А.П. Барятинский, П.И. Борисов, Н.А. Крюков и др.). Деизму посвящены работы Юма ("Диалоги о естественной религии", 1779) и Канта ("Религия в пределах только разума", 1793), Хайдеггера и Ясперса.

5) **Окказионализм** – (лат. *occasio* - случай, *occasionalis* - случайный) – это религиозное направление в западно-европейской философии 17 в., обусловленное дуализмом Декарта, т.е. проблемой соотношения души и тела, рассматриваемых как абсолютно разнородные, а потому не способные к взаимодействию. Причём, взаимодействие между телом и духом может иметь место лишь в том случае, если оно вызвано внешней (как по отношению к телу, так и по отношению к духу) причиной, «оказией» – активностью без личностного Бога. В этом случае происходит отрицание естественного причинного взаимодействия сотворенных вещей, а Бог выступает как трансцендентная, единственная и подлинная причина всего существующего, не растворяющаяся в пассивности Мира. Поэтому, в окказионализме, вместо естественной причинности, реальными признаются только благоприятные случаи "оказии", которые Бог использует, как повод явить свое действие. В частности, единство тела и души при жизни человека объясняется непрерывным действием помощи Божией. Поэтому, Мальбранш считал, что следует не Бога низводить до мира, а мир вместе с человеком погружать в Бога. Эта позиция явно противопоставлена пантеизму Спинозы и выступает как *мистический пантеизм* или окказионализм. Классические представители окказионализма - А. Гейлинкс (1625-1669; «Логика», «Этика», главная работа – «Метафизика» вышла уже после его смерти), а также И. Клауберг (1622-1665), Л. де Лафорж, Ж. де Кордемуа и др. Влияние идей окказионализма может быть обнаружено в философии Лейбница (концепция предустановленной гармонии) и Юма (критика естественной причинности).

6) **Панендеизм**. Определённость понятия панендеизма обязана идеографическому образу Абсолюта, исходящему из сверхрассудочной идеализации теоретического Разума, индуктивно расширяющего деизм до панендеизма и включающий в своё единение, как теизм, так и окказионализм и пан(ен)те-изм. Это выводит мысль к *Всесовершенной субстанции* и к её всесовершенному атрибуту – Всесовершенному Сущему, обладающему Всесовершенной особенностью – трансцендентным и безличным Абсолютом, опосредованно являющим активность Мира и непосредственно полагающий своей основой, в отличие от деизма, не только первопричину – "causa sui", но и всеобщее первоначало Мира – "Abb sui", имеющему в основании развёртывания непостижимого Мира не только причинно-следственные отношения, а также безграничное количество оснований иного обуславливания. Такое единение в панендеизме, в отличие от панентеизма и, отчасти, не как в деизме, есть иное понимание единения Мира в Боге и развёртывании этого Мира, осуществляемое Универсальным Противоречием и неуловимой особенностью Абсолюта. Поэтому в транскрипции: панендеизм состоит из смеси греческих и латинских слов: греч. *πάν ἐν...* - всё в... и лат. *Deus* – Бог, т.е. весь Мир (Вселенная) в Боге, как и в деизме, но теперь Бог имеет множество первоначал Мира (*Abb sui*), а не только одну – первопричину «causa sui» для своего «первотолчка», выступающего первопричиной *Божественной Субстанции*. Т.е. не только часы как «первопричина» явления Мира, а могут быть и иные виды оснований «всеобщего первоначала» для «первотолчка». Поэтому, панендеизм – рационалистическое, философско-идеографическое учение о Боге как безличном и сознательно не активном, Всесовершенном первоначале Мира, находящегося вне Мира и не вмешивающегося в активность развивающегося Мира. Относительно которого Бог есть непостижимый и идеографический образ Всесовершенного первоначала (*Abb sui*) как безличный и абсолютный Разум, не растворённый в Мире, но воплощающий диалектическое противопоставление и субъективное, произвольное представление о "личном Боге".

Библиографические ссылки

1. Шарипов, М.Р. Конструктивная устойчивость в научной картине мира. Философский анализ : дис. ... докт. фил. наук / М.Р. Шарипов. - Уфа, 2011. – 380 с.

2. Шарипов М.Р. Мироздание и структурно-связные формы Универсума / М.Р. Шарипов. РИО БашГУ, Уфа – 2006, С. – 362.
3. Хайдеггер М. Философия Канта и современность // Тезис Канта о бытии. Сб. переводов, ч.2 – М., 1976, с. 25.
4. Шеллинг В.Ф.И. Система мировых эпох. Лекции 1827-1828гг. в записи Эрнста Ласо. Томск, изд. «Водолей», 1999.
5. Спиноза Б. Этика. // Б.Спиноза. - М. : Мир книги, 2007. - С. 479.
6. Мальбранш Н. Разыскания истины / Перевод с французского Е. Б. Смеловой / (Слово о сущем), Изд. 2-е, «Наука», СПб – 1999.
7. Новая философская энциклопедия. В 4 томах: К.К.Ф. Краузе / ИФ РАН, «Мысль», М.–2010, т. II, Е – М, с. 318.
8. Аникеева Е.Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ / Е.Н. Аникеева. Изд-во ПСТГУ, М. – 2013. С. – 256 с.

Онтология как рефлексивная картина мира

*Шмельфениг О.В., канд. физ.-мат. наук,
доцент, кафедра геометрии СГУ, г. Саратов
Солодовниченко Л.Я., канд. филос. наук,
президент Межконфессионального Фонда, г. Саратов*

Аннотация. Исследуются трансформации понимания онтологии в диапазоне от нерефлексивной позиции, претендующей на знание о бытии как таковом, до понимания онтологии как картины мира, включающей базовые установки автора и потенциальных интерпретаторов-пользователей. Предлагается стратегия исследования любого явления, состоящая в чередовании шага познания какого-то явления «внешнего» мира с шагом «внутрь», рефлексии неосознаваемых шаблонов мышления исследователя, что будет приближать к познанию той или иной системной целостности.

Ключевые слова: онтология, картина мира, рефлексия, мышление.

В работе предпринимается попытка показать эффективность сюжетно-игрового подхода [10] для исследования трансформаций понимания «онтологии»; при этом авторы отдают себе отчет, что оценка результатов их труда, в полном соответствии с разделяемой ими картиной мира, будет зависеть, в первую очередь, от глубинных базовых установок читателя, лишь в той или иной степени осознаваемых им самим.

Так же и понятие онтологии воспринимается разными философами (независимо от времени и места их проживания) в основном в диапазоне от *нерефлексивной* позиции (претендующей на знание о бытии как таковом) до понимания онтологии как картины мира, включающей базовые установки автора и потенциальных интерпретаторов-пользователей.

Оба типа философов встречались как много столетий тому назад, так и в последующие времена, вплоть до наших дней; то есть, дистанция между ними не столько пространственно-временная, обусловленная «научным прогрессом», сколько психологическая, определяемая «*радиусом сферы самоидентификации*» автора, которая может начинаться от его тела и ближайшего круга предметов и явлений, а заканчиваться масштабом Вселенной. Этот сюжет кратко и ясно осмыслен, например, Гераклитом (VI в. до н.э.): «*Для бодрствующих существует единый и всеобщий Космос, из спящих же каждый отворачивается в свой собственный*» (фр. 95).

Подход первого нерефлексивного типа сформулирован, например, в «Современном философском словаре» так: «Онтология – совокупность всеобщих определений бытия, характеризующих его безотносительно к деятельности людей, их познанию и мышлению» [7, с. 344]. Если, не спеша, задуматься над содержанием этой дефиниции, то естественно возникает вопрос: как может определение чего бы то ни было оказаться независимым от «*деятельности и мышления*» тех, кто строит это определение на основе опыта жизни и мышления? И Фейербах, критикуя Гегеля, замечает, что *если мышление "...отмежевать от человека, оно окажется вне всякой связи и сродства с миром"* [4, с. 141].

Тем не менее, аргументация сторонников возможности «объективного» описания якобы независимой от нас реальности кажется, на первый взгляд, вполне убедительной, поскольку существует множество объектов и явлений в природе вроде бы от нас не зависящих: космические тела и системы из них, закон всемирного тяготения, или, например, определяемые вращениями Земли смена дня и ночи, времён года, и т.д. Но за этой верой в возможность «объективного» описания мира скрывается одно существенно малоосознаваемое противоречие: с одной стороны, всё происходящее наблюдается «бесплотным» существом якобы никак не влияющим на ход мировых событий, но, с другой стороны, одновременно это же существо надеется использовать результаты своих наблюдений для изменения реальности и, действительно, всё более кардинально меняет её – вплоть до уничтожения среды своего обитания и самого себя. Причина этого парадоксального расщепленного самоосознания (то Я – никто, жалкий ничтожный раб, песчинка в бесконечном мироздании, ни на что не влияющая, а то вдруг тот же Я – претендую на власть над всей Землёй и Вселенной) состоит в том, что внимания подобного существа обычно не хватает на восприятие *целостного* процесса, включающего, как происходящее в *наблюдаемом явлении*, так и в *самом себе*, поскольку он ещё не способен совершить платоновское epistrophe – отвернуться на время от внешних объектов и осознать свой невидимый «программный аппарат» восприятия и переработки воспринимаемого, продолжая принимать результаты своей собственной внутренней работы (внешне незаметной) за нечто «само по себе» существующее, от него якобы независимое – «объективное».

К тому же мы всегда находимся в плену соблазна увлекательного исследования загадок внешней природы, не понимая, что добрая половина её тайны приходится на нас самих, – как, в конечном счёте, – *главного инструмента* познания и интерпретации всего открываемого (не случайно на фронтоне Дельфийского храма было начертано «Познай самого себя!»); и тогда, чтобы уйти от тяжёлой и, на первый взгляд, не нужной работы самопознания (зачем она нужна, если мы все вроде бы похожи и понятны самим себе?), наклеиваем на такую фундаментальнейшую деятельность ярлык «солипсизма» – крайнего субъективизма. Подталкивает к такому одностороннему пути познания лишь одной внешней части двуединой (Я + не-Я) реальности – один из самых глубинных, автоматически срабатывающих, шаблонов мышления, впитанный с молоком матери и утопленный в подсознание, – аристотелевский «закон исключённого третьего», который прекрасно работает в идеальных абстрактных теориях и их технических воплощениях, но превращает человека в тупой двоичный автомат при разрешении противоречий реальной жизни, разворачивающейся через борьбу живых антагонистов, заставляя шарахаться из крайности в крайность – принимать либо «объективистскую» точку зрения, либо «субъективистскую».

Возможна ли картина реальности (онтология), схватывающая одновременно *обе* стороны Универсума (по сути, совокупность почти бесконечного множества пар: Я + не-Я = Целое) и процессы взаимодействия между ними? Да, возможна. При соответствующей переустановке и тренировке внимания складывается другая картина мирового **Целого**, включающего как самого исследователя с условной, подвижной и проницаемой границей себя и зоны своего влияния, так и, одновременно, окружающего его «не-Я», естественно тоже меняющего синхронно с Я свою квазиграницу – ведь она одна и та же «поверхность», только по одну её сторону Я, а по другую «не-Я», а так же включая процессы взаимодействия этих взаимодополняющих частей Целого между собой, трансформирующих эту самую двустороннюю квазиграницу между ними. Когда внимания хватает только на внешнее – строится инвалидно-односторонняя «объективистская» картина мира, когда внимания хватает только на себя – получается «субъективистская» картина, ещё более паталогическая – солипсистская. Поэтому онтологии шарахаются меж этих абстрактно-химерических крайностей – антисолипсизма и солипсизма.

Картину же, ориентированную на одновременное схватывание разных сторон Целого естественно назвать «**коммунальной реальностью**», являющейся здоровой «золотой серединой» меж указанными химерическими обрубками Целого («объективной» и «субъективной» реальностями), когда происходящее рассматривается как общий, совместный результат попыток реализации замыслов всех участников мирового Действа. Подобная стратегия исследования любого явления предполагает последовательность, чередующую шаг познания как бы «внешнего» с шагом «внутрь», рефлексивным неосознаваемым шаблоном

собственного мышления, что будет в процессе такой «зашнуровки» приближать нас к познанию той или иной целостности, содержащей исследователя и исследуемое (см. нашу работу [11]).

Такой образ коммунальной реальности, во-первых, учитывает максимально возможное число действующих сторон Универсума, и, во вторых, рассматривает всё происходящее как ежесекундно изменяющийся процесс их взаимодействий, называемый в древнеиндийской культуре Лилой, то есть, Божественной Космической Игрой. Кстати, статья об онтологии в том же «Современном философском словаре» заканчивается вариантом её определения, уже подобным предлагаемому нами: «В середине XX в. оформились онтологические концепции (Н. Гартман, М. Хайдеггер), трактующие сферу развертывания человеческой жизни, сознания, познания, *общения* в качестве фундаментального уровня, или слоя, бытия. *Отказ от противопоставления онтологии и гносеологии, объекта и субъекта* сближает эти концепции с онтологическими представлениями *восточного* типа, в частности с характерными для буддизма образами «слияния» человека с бытием, *участия человека* в «переменах» бытия. В трактовках сознания и познания эти концепции переносят акцент с научного отображения бытия на обыденное, повседневное его переживание, стимулируют разработку «*обыденной*» онтологии, повседневного мировоззрения, нетрадиционного здравого смысла» [7, с. 345], то есть, говоря нашим сюжетно-игровым языком, картина мира становится всё более похожей на драмы «*коммунальной кухни*», что мы и наблюдаем сейчас явным образом в мировой политике. Ясперс также полагает, что «*онтология может сохранить свое значение, если будет пересмотрено само понятие бытия. Оно есть неразделимое единство субъекта и объекта, лишь на поверхности выступающее в виде их раскола. Это бытие Ясперс называет Umgreifende (всестороннее), подчеркивая тем самым его всеобъемлющий характер и универсальность*» [4, с. 142].

Имеется ещё один существенный фактор, обуславливающий привычность и укоренённость односторонне-ущербной «объективистской» онтологии, - это похожие восприятия близких по «внутреннему психологическому устройству» индивидов, которых может быть довольно много. Но, как известно, количество, разделяющих какое-то воззрение, ещё не делает его истинным (к тому же критерии истины возникают на основе исходных постулатов, которые редко и с трудом подвергаются сомнению, поэтому люди до последней возможности изобретают самые изощрённые объяснения – лишь бы не поколебать основы своей глубинной *веры* и тем самым не потерять «себя», ограниченного привычными догмами). Более того, если иметь в виду «проверку на практике» того или иного представления о мире в целом, то её результаты могут быть приемлемыми (в смысле выживания некоего сообщества) и в чём-то успешными, даже в тех случаях, когда базовые посылки проверяемых представлений оказываются прямо противоположными. За примерами далеко ходить не надо: наряду с материалистическими картинами мира (тоже по каким-то основаниям бывающими антагонистичными) до сих пор существуют и даже получают новый импульс к развитию шаманские и религиозные представления (тоже конфликтующие и между собой). И такая ситуация имеет глубокие философские основания.

Начнём с упомянутой выше «*веры*», феномен которой, на наш взгляд, глубоко осмыслен в специальной главе «О вере» в работе «Путь духовного обновления» известного русского философа И.А. Ильина: «Есть у нас довольно распространенное воззрение, будто люди могут прожить жизнь без всякой веры и будто “образование”, а в особенности “научное образование”, несовместимо с верою. Образованный человек, думают люди, не может верить: он слишком много “знает”, и “самое существенное” он уже “понял”; так, например, он знает, что всё совершается по законам природы и что эти законы природы рано или поздно будут изучены; во что же ему ещё “верить”? Сущность культуры и прогресса сводится к следующему: *идет просвещение, а вера уступает и исчезает*...», ибо на самом деле всякая *вера* есть не что иное, как *суеверие*. Итак: будущее принадлежит просвещенному безверию и безбожию» [2, с. 85].

Далее Ильин, исследуя этот феномен «*веры в неверие*», приходит к тому же выводу, что и все философы с древности: он является продуктом нежелания (или неспособности) рефлексировать свои программы мышления, которые всегда содержат в своей основе недоказуемую веру во что-то: «Человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как *самое главное* в своей жизни» [2, с. 87]. А знаменитый китайский мыслитель Чжуанцзы ещё в первом тысячелетии до нашей эры заметил: «*Ведь знание точное от чего-то зависит, а то, от чего оно*

зависит, — совершенно неопределенное» [5, с. 157], то есть, в конечном счёте, каждый из нас вынужден опираться на веру во что-то недоказуемое, хотя бы потому, что невозможно абсолютно точно знать всё о мире, который практически бесконечен и к тому же изменяется каждое мгновение.

«И вот, сколько бы мы ни искали, мы не найдем такого человека, который ни *во что* не верил бы.<...>человек без веры вообще не может жить, ибо вера есть не что иное, как *главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки»* [2, с. 87]. Поэтому вера всегда остается «*первичной силой человеческой жизни*» - совершенно независимо от того, понимают люди это или нет; и когда человек постоянно сосредотачивается на предмете своей веры, он вживается в него и возникает «некое подлинное и живое *тождество*: душа и предмет вступают в особое *единение*, образуют *новое живое единство*» [2, с. 92]. «Кто во что верует, тот тем и живет, и обратно: скажи мне, чем ты живешь как самым важным для тебя, и я скажу тебе, во что ты веришь или веруешь. Ибо человек есть не что иное, как живая целокупность того, чем он живет и что он осуществляет, и притом именно потому, что он *это любит и в это верит*. Вот почему: “по плодам их узнаете их” (Мтф. 7, 16 и 20)» [2, с. 95].

Ещё один принципиальный вопрос, который обсуждает в этой главе Ильин – это распространённая вера в достоверность научного знания в отличие от религиозного: «За этим предрассудком скрывается на самом деле целое гнездо недоразумений и ошибок. С одной стороны, это воззрение безмерно переоценивает мысль и знание и придает так называемым “доказательствам” преувеличенное значение, ибо на самом деле многое, что люди причисляют к “мыслимому” и “знаемому”, остается необоснованным и недоказанным. С другой стороны, вера и суеверие совсем не одно и то же; в области веры имеется *своя особая достоверность* и свои полноценные основания; не замечать их или отвергиваться от них можно только по недостатку духовного опыта» [2, с. 100]. Автор характеризует *настоящего ученого*, в отличие от «понимающего» всё просто и плоско, как человека, отдающего себе отчёт в ограниченности любых знаний, который, тем не менее, всегда добивается *максимальной* достоверности и доказательности, осознавая при этом, что полной достоверности у науки нет. «Настоящий ученый понимает все это и не переоценивает ни отвлеченную мысль, ни науку в целом» [2, с. 102].

Здесь уместно вспомнить аналогичные мысли Гёте, обладавшего взаимодополнительными видами опыта - учёного и художника одновременно: «символические вспомогательные средства, иероглифический способ выражения, который мало-помалу начинает подменять подлинное явление, становится на место природы» [1, с.129]; «люди предпочитают отстранить феномены с помощью какого-либо общего теоретического воззрения, какого-нибудь способа объяснения, вместо того, чтобы дать себе труд изучить единичное и построить нечто *целое*» [1, с.131]; «язык в сущности только символичен, только образен и никогда не выражает предметы непосредственно, а только в отражении.< ...>как трудно не ставить знак на место вещи, все время иметь перед собой живую сущность и не убивать ее словами» [1, с.141]. «Мнение человека по данному вопросу можно правильно понять лишь тогда, когда знаешь его образ мыслей» [1, с.143].

Вполне естественно, что глубокий анализ Ильина образа настоящего учёного приводит его к заключению, что он «не верит в отвлеченные схемы и мертвые формулы и хранит в себе живое ощущение глубокого, таинственного и священного. Этим и объясняется то обстоятельство, что среди настоящих и великих ученых многие питали и питают живую веру в Бога: их взор не ослеплялся тем, что уже познано и добыто, но оставался прикованным к тайнам мироздания и к скрытым в них богатствам, а созерцание этих тайн пробуждало в них тот внутренний, духовный опыт, от которого рождается религиозное настроение и “верующая” вера. Так, истинная ученость не уводит от Бога, а ведет к Нему» [2, с. 102].

Надеемся, читатель теперь согласится с нами в том, что за всякой онтологией стоит своя вера, в том числе и неосознанная, в какие-то базовые мифы об устройстве мироздания. Глубинную связь философско-научных концепций с мифологическими представлениями исследовали выдающиеся мыслители XX века: Освальд Шпенглер, Хосе Ортега-и-Гассет, Алексей Федорович Лосев. В работе [3] А. Лосев приходит к выводу, что как бы ни относиться к мифологии, всякая критика ее есть всегда только проповедь иной, новой мифологии, а миф

есть конкретнейшее и реальнейшее явление сущего, когда оно предстает как живая действительность. Поэтому всякая разумная человеческая личность, независимо от философских систем и культурного уровня, имеет какое-то общение с каким-то реальным для нее миром, который есть всегда для него такое, что не есть ни число, ни качество, ни вещь, но миф, живая и деятельная действительность, носящая определенное, живое имя.

Ещё в начале прошлого века Шпенглер [12] заметил, что нынешний физик слишком легко забывает, что уже сами слова типа «величина», «положение», «процесс», «изменение состояния», «тело» выражают *специфически западные картины с уже не поддающимся словесной фиксации семантическим ощущением*, которое совершенно чуждо античному или арабскому мышлению и чувствованию, но которое *в полной мере определяет характер научных фактов как таковых, самый способ их познания*, не говоря уже о столь запутанных понятиях, как «работа», «напряжение», «квант действия», «количество теплоты», «вероятность», каждое из которых само по себе содержит **настоящий миф о природе**.

Ортега-и-Гассет [6], сравнивая философию и науку, приходит к выводу, что человек науки – математик, физик – расчленяет целостность нашего жизненного мира и, отделяя от нее кусок, делает из него проблему. *«Научную истину» отличают точность и строгость ее предсказаний. Однако эти прекрасные качества получены экспериментальной наукой в обмен на согласие не покидать плоскость вторичных проблем, не затрагивать конечные, решающие вопросы.* Это отречение возводится ею в главную добродетель, и нет нужды повторять, что только за это она заслуживает аплодисментов» [6, с. 80]. Но экспериментальная наука – только ничтожная часть человеческой жизнедеятельности. Там, где она кончается, не кончается человек. Если физик, описывая факты, задержит руку там, где кончается его метод, то человек, живущий в каждой физике, волей-неволей продолжит начатую линию до конца, подобно тому, как при виде разрушенной арки наш взгляд восстанавливает в пустоте недостающий изгиб. Поэтому человек в силу психологической необходимости практически не может не стремиться обладать полным представлением о мире, целостной идеей Универсума. Этот выходящий за пределы науки образ мира – груб он или утончен, осознан или нет – проникает в душу каждого человека и начинает управлять нашим существованием гораздо успешнее научных истин. «Ведь философствовать – значит искать целостность мира, превращать его в Универсум, придавая ему завершенность и создавая из части целое, в котором он мог бы спокойно разместиться» [6, с. 99].

Проблемам взаимосвязи философии, науки и религиозных представлений посвящена и одна из последних работ [8] основателя гуманитарного образования в Саратовском университете С.Л. Франка, где он показывает, что не настоящая наука и её выдающиеся представители отрицают сверхприродные и духовные силы, а лишь приверженцы особой, вненаучной веры, особого мирозерцания, называемого материализмом или натурализмом. «Материализм отрицает вообще существование духовных начал и сил; натурализм утверждает, что, во всяком случае, все силы, обнаруживающиеся в мире, действуют как слепые силы природы, и не допускает никаких сверхприродных и разумно действующих сил» [8, с. 14]. По мнению автора, вера в единое государство и универсальность научного знания, основанная на вере в реальность одного только эмпирического, чувственного бытия, незаметно смешивается с верой в выводы научного знания и принимается за нее, тогда как по существу она не имеет с последней ничего общего. Отсюда рождается мнение, что "наука" противоречит религии, тогда как в действительности ей противоречит только идолопоклонство перед наукой, идолопоклонство, в котором самом нет ни грана научности и которого не разделяют люди, проникнутые подлинным научным духом.

«Ибо вся философия, осознавшая сама себя и свой предмет, - начиная от древних греческих мудрецов Гераклита, Сократа и Платона и кончая новейшей философией наших дней - есть религиозная философия, отыскание и разумное обоснование духовных первооснов бытия» [8, с. 16].

Таким образом, религия не только не противоречит науке, не только совместима с последней, но и родственна ей и проистекает из одного общего духа с ней, - заключает Франк.

Полагаем, что об онтологии, как картине мира, в итоге можно сказать следующее. Для тех, кто задумывается над образом Целого, кто почувствовал призвание к философии, - центральным предметом интереса является именно *реальность как целое, включающая,*

естественно, *самого исследователя*. При этом, разумеется, углубляясь в устройство Целого и его проявлений, - всё это неизбежно будет описываться на языке каких-то частей, сторон, аспектов Целого и одновременно в контексте Целого.

Могущий возникнуть образ философа, который заикливается на повторении термина «целое» - явно искусственно порождённая абстракция, возникшая в результате срабатывания всё того же логического механизма элементарной бинарной оппозиции, ушедшей в подсознание: либо исследуем части, либо одно абстрактное Целое. В то время как в жизни, обычно реализуется здравая стратегия «золотой середины», конечно, у разных индивидов с разной степенью успешности: исследование частей (в том числе и себя, конечно, как неотъемлемого инструмента познания чего бы то ни было), действительно, с учётом Целого. Ибо, разумеется, всякая философия, пытающаяся дать образ Универсума, неизбежно делает это через всевозможные его частные аспекты (прежде всего, взаимодополняющие друг друга противоположности), которые, в свою очередь, чаще всего появляются, как раз, в диалоге, дискуссии, как реакция на импульсы от оппонента, что и отражено в первоначальном названии философии – «диалектика» - от слова «диалог». Многие, на наш взгляд, содержательные страницы наших работ появились в результате таких философских дискуссий; так родилась, например, коллективная монография «Беседы о реальности» [9], - как результат годовой дискуссии по проблеме «Что есть реальность?» на факультете философии и психологии СГУ в течение 2006 года.

Задача построения онтологии - как *целостной рефлексивной* картины мира - не только не «выходит из моды», или просто нереальна, не «научна», как думают иные философы и ученые, но становится все более насущной для сохранения человечества и жизни на планете, которые человек просто уничтожит, если будет продолжать игнорировать свои малоосознаваемые шаблоны мышления, фатально управляющие его деструктивным поведением. Макс Планк еще в начале прошлого века писал, что наука – это единое целое, а разделение на отдельные области обусловлено не природой вещей, а способностями человеческого познания; и в действительности существует непрерывная цепь от физики до социальных наук. Мы убеждены, что человечеству сейчас крайне необходима **стратегия** поиска *согласованного образа целостного мира*, состоящего из разновоспринимающих его индивидов и сообществ, в разработке которой должны, конечно, участвовать философы.

Библиографические ссылки

1. Гете. Избранные философские произведения. - М., 1964. 520 С.
2. Ильин И.А. Путь к очевидности: Сочинения. – М., 1998. 912 С.
3. Лосев А. Ф. Из ранних произведений. - М.: Правда, 1990. - 655 С.
4. Мотрошилова Н.В. Статья «Онтология». Философская Энциклопедия. В 5-х т. — М.: Советская энциклопедия. 1960-1970. Т. 4. 592 С.
5. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. - СПб., 1994. 416 С.
6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М: Наука, 1991. 408 С.
7. Современный философский словарь. Москва. Бишкек. Екатеринбург, 1996. 608 С.
8. Франк С.Л. Религия и наука. Брюссель: изд. «Жизнь с Богом», 1953. 26 С.
9. Что есть реальность? Беседы о реальности: Саратовская интеллигенция в «INTELLECT GAME SESSION»: Руководители проекта, составители и редакторы Шимельфениг О. В., Солодовниченко Л. Я. — Саратов: Приволжское издательство, 2009. - 680 С.
10. Шимельфениг О.В. Живая Вселенная. Сюжетно-игровая картина мира. XXI век: «САМОЗАВЕТ» или «САМОАПОКАЛИПСИС». - Саратов: Научная книга, 2005. – 688 С.
11. Шимельфениг О.В., Солодовниченко Л.Я. Вечный вызов интеллигенту на фоне ренессанса. Философия истории. - Интеллигенция и мир: Российский междисциплинарный журнал социально-гуманитарных наук, 2017. - № 1. – С. 97-115.
12. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. - Т. 1. - М.: Мысль, 1993. - 669 С.

Раздел III.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Деррида и Святой Павел: гостеприимство, космополитизм и «универсальное человечество»

Азарова Ю.О. канд. филос. наук, доцент,
кафедра теоретической и практической философии
Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина, г. Харьков

Аннотация. Изучая наследие апостола Павла, французский философ Жак Деррида утверждает, что учение Павла о «новом человечестве» играет ключевую роль в обосновании современной теории космополитизма. Анализируя аргументы Деррида, автор статьи показывает, что «закон гостеприимства» (лежащий в основе доктрины космополитизма) можно рассматривать не только как философский или этический принцип, но и как политическую идею, олицетворяющую «новый мир» или «единое государство», граждане которого называют себя «братьями, ближними, сынами божьими».

Ключевые слова: Жак Деррида (1930–2004), Апостол Павел (5–64), деконструкция, глобализация, космополитизм, этика, гостеприимство.

Для Деррида, гостеприимство – это тема не только этики и религии, но также политики. Именно оно находится в центре современной политической жизни. Гостеприимство тесно связано с идеей космополитизма, которая восходит к учению апостола Павла о новом человечестве.

Чтобы увидеть, каким образом *апостол Павел сегодня играет решающую роль в артикуляции космополитизма*, и тем самым, представить его как *политического мыслителя*, достаточно вспомнить известные работы о Святом Павле Алена Бадью [1; 2], Джона Капуто [3], Георга Ван Кутена [7] и Стенли Стоверса [8].

Французский философ Жак Деррида также очень внимателен к наследию Святого Павла. В своем докладе «Глобализация, мир, космополитизм», прочитанном 6 ноября 1999 г. в ЮНЕСКО, Деррида говорит, что именно *Святой Павел был тем, кто придал понятию «мир» совсем новое политическое измерение*.

Рассматривая понятия «глобализация» и «мондиализация», Деррида отмечает, что они имеют совершенно разное содержание. Термин *globalization* происходит от лат. *Globus* (сфера). Соответственно, глобализация несет в себе математический и географический смысл: мир как земной шар [см.: 5, с. 372].

Слово *mondialisation* происходит от лат. *mundus* (мир), которое имеет культурное, социальное и религиозное значение. Мондиализация, как *миро-осуществление*, несет в себе духовный смысл. Она выражает идею содружества, а не всеобщности и тотальности, которая присуща глобализации [см.: 5, с. 372].

Подчеркивая данное различие, Деррида пишет: «Поскольку понятие “мир” отсылает к истории, то имеется культурная память, которая отличает понятие “мир” (*mundus*) от понятия “глобус” (*globus*), “вселенная” (*universe*), “земля” (*terra*) и даже от понятия “космос” (*cosmos*), – по крайней мере, от понятия “космос” в его *до-христианском* значении, которому позже Святой Павел придал новый *христианский* смысл, говоря о “мире” как о сообществе братьев, ближних, сынов Божьих» [5, с. 374].

И далее Деррида акцентирует следующее: «В Авраамической традиции (иудео-христианско-исламской традиции, но преимущественно христианской традиции) “мир” понимается как особый “хронотоп”, “пространство и время”, “история человеческих братьев”, как то, что на языке Святого Павла, – языке, который до сих пор структурирует современный правовой дискурс и определяет такие понятия, как “права человека”, “гуманизм”, “преступление

против человечества” (т. е. определяет горизонт международного права в его актуальной форме *мондиализации*), – мы называем “гражданами мира” (*sympolitai*), “сынами божьими”, “братьями”» [5, с. 375].

Здесь Деррида четко показывает, что *понимание «мира» как «единого человеческого сообщества», – которое сегодня часто (хотя и не совсем верно) называют «глобализацией», – опирается на идею, сформулированную именно Святым Павлом, даже если она принадлежит всей Авраамической традиции.*

«Павликанское христианство, – отмечает Деррида в книге «О космополитизме и прощении», – обновило, радикализовало и буквально “политизировало” первые заповеди всех Авраамических религий. Святой Павел был тем, кто дал этим предписаниям их современные имена» [6, с. 19].

Закон гостеприимства – это то общее, что принадлежит Авраамической традиции. Его можно понимать не только как этический принцип или религиозный феномен, но и как *политическую идею, олицетворяющую «новый мир» или «государство», граждане которого называют себя «братьями, ближними, сынами божьими».*

Деррида подчеркивает, что космополитизм, который исповедует принцип «добро пожаловать всем!», восходит к философии стоиков, учению Павла и доктрине Канта. «Цицерон, Святой Павел и Иммануил Кант – это три столпа современного космополитизма» [см.: 6, с. 18-19].

Изучая «великую традицию космополитизма, созданную стоиками, павликанским христианством, Просвещением и Кантом» [4, с. 88], Деррида не случайно останавливается на фигуре Святого Павла, поскольку именно он связывает космополитизм с вопросом гостеприимства.

Идея «универсального человечества», разработанная еще Цицероном, в политической теологии Павла получает новый смысл. Появление империи и исчезновение полиса как основной административной единицы, ликвидирует старую оппозицию «свой – чужой» и дает импульс к рождению иной картины мира.

В «Послании к Ефессянам» Павел, обращаясь к язычникам, отмечает: «Итак, вы уже не чужие (*zenoi*) и не пришельцы, но сограждане (*sympolitai*) святым и членам дома (*oikoi*) Бога» (Ефес. 2: 19). *Если ранее язычники были исключены из общины (polites) Израиля и были чужими (zenoi) для иудеев, то теперь они граждане одного мира.*

Империя создает новую идеологию, которая радикально отличается как от язычества, так и от иудаизма. Если ранее язычники и иудеи позиционируют себя как «дальние» в отношении друг с другом, то теперь они – «ближние», ибо посланный в мир Мессия разбивает стену отчуждения между ними.

Цель Мессии – конституирование нового человечества (antropos), которое приходит на смену прежнему человечеству, разделенном этически (мораль), культурно (язык), религиозно (вера) и политически (государство). Эпохальная миссия, возлагаемая на Мессию, состоит в преодолении разрыва, установленного Моисеевым законом.

«Теперь, – пишет Павел, – в Иисусе Христе, вы, бывшие ранее далеко, стали близкими кровью Христовою. Ибо он есть мир наш, сделавший из обоих одно и разрушивший стоящую посреди преграду, упразднив вражду плотью своею, а закон заповедей – учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир» (Ефес. 2: 13-15).

Появление нового человечества Павел связывает с упразднением старого мира, (где правил закон) и учреждением иного мира (где обещана благодать). Особую роль здесь играет «нарратив спасения», который обещает благодать как тем, кто «обрезан» (иудеи), так и тем, кто «не обрезан» (язычники).

Нарратив «истории спасения» апостол Павел детально разрабатывает в «Послании к Римлянам» (Рим. 9-11), показывая, что *преодоление религиозного, культурного и этнического различия также определяется внутренней политикой сообщества, которое руководствуется принципом гостеприимства.*

Хотя «Послание к Ефессянам» и «Послание к Римлянам» адресовано разным народам, тем не менее, ясно, что точка зрения, излагаемая Павлом в «Ефессянах», опирается на те же

постулаты: универсализм и благодать: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, а Божий дар» (Ефес. 2: 8).

В «Послании к Римлянам» понятие «универсального человечества» Павел артикулирует на примере двух концептов: «адамическое человечество» и «мессианское человечество». Оба понятия выражают идею единства человеческого рода, но тематизируют ее противоположным образом.

Адамическое человечество – это всё сотворенное человечество, которое находится во власти греха и смерти. Здесь человечество едино в том смысле, что человек – существо земное, греховное, смертное. Адам – не только пра-отец всех живущих, но и собирательный образ «человечества».

Однако Павел апеллирует к Адаму как не для того, чтобы говорить об этой библейской фигуре, а для того, чтобы обозначить *универсальноеусловие*: «Как с одним человеком грех вошел в мир, а с грехом – смерть, так и смерть перешла на всех людей, ибо в одном все согрешили» (Рим. 5: 12).

Хотя «адамическое» человечество есть «прах земной», у него появляется *возможность обретения другого единства*, которое Павел называет «мессианским». Соответственно, Мессия – это не изолированная фигура библейской истории, а инклюзивное обозначение всего человечества *par excellence*.

Обе фигуры зеркально отражают друг друга: «Посему как преступлением одного всем людям осуждение, так и правдою одного всем людям оправдание (*dikaionatos*) к жизни» (Рим. 5: 18). Мы видим прямую параллель: один грешник → всё человечество → осуждение → смерть / один праведник → всё человечество → оправдание → жизнь.

Мессианское человечество – это единое человечество, которое связывает не грех и смерть, а жизнь и благодать. Здесь мессианство Павла тесно перекликается с мессианством Деррида. Хотя Павел развивает мессианство в плане христологии, а Деррида – в контексте социальной практики, между ними есть аналогия.

Для Деррида, апелляция Павла к Адаму и Мессии чрезвычайно важна тем, что она открывает гуманизм как «главное», «общее», «универсальное». Гуманное отношение к другому человеку проявляется, прежде всего, в гостеприимстве. Доброта и милосердие – это то, что объединяет род людской, служит маркером человеческой природы.

Человеческое единство, о котором говорит Павел, – понято ли оно как адамическое или, что более важно, как мессианское, – показывает, что все люди взывают к справедливости и благодати. Поэтому, несмотря на этнические, культурные или языковые различия, они достойны дара жизни.

Универсализм, который обосновывает Павел, позволяет Деррида утверждать, что религиозные, социальные, культурные различия являются вторичными по отношению к «всеобщему гражданству» Царства Небесного, ибо перед Богом – все равны. Для Бога все люди – братья.

Деррида отмечает, что вопрос о гостеприимстве, находящийся сегодня в центре политической жизни Франции, во многом, коррелирует с учением Павла, а решение данного вопроса, которое предлагают государственные институты, фактически, опирается на павликанскую концептуальность.

Гостеприимное отношение к другому человеку – иностранцу, беженцу, иммигранту, – есть основа космополитизма, который также восходит к теологии Павла. Глобализация (мондиализация), – подчеркивает Деррида, – хорошо вписывается в теорию «мессианского человечества», развиваемую апостолом Павлом.

Идеи Павла вполне релевантны идеям современного космополитизма. Не случайно мы сейчас наблюдаем политические эффекты того, что Павел создал две тысячи лет назад, а именно – эффекты «новой христианской политики», которая противопоставила себя «старому догматическому порядку».

В то время «новая политика», конечно, вступает в резкое противоречие (и даже – в конфронтацию) с существующим политическим порядком (*politea*), где Павел служит и как

фарисей, и как гражданин Рима. Она резонирует с действующим порядком и ставит его легитимность под сомнение.

Павел не желает, как того хотели, например, стоики, просто отказаться от социальной реальности, которая ему противостояла, и сделать справедливость принципом частного или индивидуального бытия. Он мечтает о справедливости для всех и утверждает «новое общество», где справедливость выше закона.

Главное кредо «нового общества» – любовь к каждому. Любовь – это абсолютный долг, который лежит *по ту сторону* формального (исторического, культурного) долга. Любовь к другому (*philoxenia*) – сердцевина гостеприимства, которое преодолевает все преграды (национальные, религиозные, языковые), препятствующие объединению людей.

Павлу нужна не реформа старого политического порядка, но его полное искоренение. Он хочет заменить действующий порядок не на порядок с иным законом, а на порядок, где справедливость превышает закон, или, как говорит Деррида, где *божественная справедливость превосходит любой человеческий закон* [см.: 5, с. 377].

Хотя в «Послании к Галатам» Павел анонсирует «новое общество», где «уже не будет ни еврея, ни язычника, ни грека, ни варвара, ни раба, ни свободного» (Гал. 3: 28), практическое воплощение данной идеи он откладывает. Отсрочка понятна и закономерна: идея требует анализа на всех уровнях.

Действительно, в проекте Павла есть ряд тонких нюансов. Во-первых, он учреждает универсальную сингулярность и субъекта, который ее выражает. В «Послании к Галатам» Павел пишет: «Христос искупил нас от клятвы закона» (Гал. 3: 13). Следовательно, Христос – не только персона, но еще и особое «имя события, где любая идентичность определяется в верности самому событию» [2, с. 29].

Во-вторых, когда Павел, обращаясь к «грекам» или «евреям», т. е. к народам (*ethnoi*), говорит: «уже не будет ни еврея, ни язычника, ни грека, ни варвара, ни раба, ни свободного», то ясно, что референтами данных имен, также выступают не просто народы, но и дискурсы.

Для Павла «грек» и «иудей» – это «не элементы исторической или объективной локации, а скорее две субъективные фигуры, которым он противопоставляет третий дискурс – его собственный, дискурс христианский» [2, с. 29], который требует не примирения противоречий, а их «снятия», т. е. создания «универсальной» мировоззренческой платформы.

В-третьих, Павел провозглашает истину, призванную стать ядром его доктрины. «Павликанский проект – это проект универсальной истины, убеждения (*pistis*) в том, что всё происходящее есть истина для каждого, а также, что подлинный долг субъекта состоит в том, чтобы ее узнать и принять» [3, с. 2]. Обретение истины требует от человека полного изменения самого себя.

Да, проект Павла очень новаторский, и Ницше был прав, указывая на огромные амбиции Павла. Между тем, самые большие трудности возникают именно на стадии обсуждения проекта. Для его реализации нужно учитывать детали, особенно – социальную, политическую, экономическую ситуацию: и ту, которая была во времена Рима, и ту, которая есть сейчас.

Что же является «почвой» для подобного обсуждения? Это – конкретные мероприятия, соглашения, акты, договора, в рамках которых человеческая солидарность (понимаемая как гостеприимство или как космополитизм) может найти свое выражение в обществе. И Павел, – подчеркивает Деррида, – прилагает здесь все свои усилия.

Таким образом, *разрабатывая новую концепцию общества, закона, справедливости, ответственности, гостеприимства, которые могут быть поняты в терминах политической философии, апостол Павел закладывает базис совершенно иной политики, рассматриваемой сегодня как условие космополитизма.*

Библиографические ссылки

1. Бадью А. Святой Павел. Обоснование универсализма. – [Пер. с фр. О. Головой]. – М. Московский философский фонд, СПб: Университетская книга, 1999. – 93 с.

2. Badiou A. Saint Paul Founder of the Universal Subject // In: «Saint Paul among the Philosophers». [Ed. by John Caputo and Linda Alcoff]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – P. 27–38.
3. Caputo J. Postcards from Paul: Subtraction *versus* Grafting. // In: «Saint Paul among the Philosophers». [Ed. by John Caputo and Linda Alcoff]. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – P. 1–26.
4. Derrida J. Adieu to Emmanuel Levinas. [Transl. by Pascale-Anne Brault and Michael Naas]. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – 168 p.
5. Derrida J. Globalization, Piece and Cosmopolitanism // In: Derrida J. Negotiations: Interventions and Interviews (1971–2001). [Edit., transl. and introd. by Elizabeth Rottenberg]. – Stanford: Stanford University Press, 2002. – P. 371–386.
6. Derrida J. On Cosmopolitanism and Forgiveness. [Transl. by Mark Dooley and Michael Hughes]. – London and New York: Routledge, 2001. – 60 p.
7. Kooten G. Paul's Anthropology in Context. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. – 444 p.
8. Stowers S. A Re-Reading of «Romans»: Justice, Jews and Gentles. – New Haven: Yale University Press, 1997. – 396 p.

К вопросу о практической функции философии

*Арапова Э.А., канд. филос. наук, доцент,
кафедра философии, социологии и политологии МГУ, г. Москва*

Аннотация. На основе философских идей Гуссерля, Хайдеггера и Бахтина в статье анализируется практический аспект философского знания. Показано, что в XX веке становится актуальным вопрос о применении философии, она понимается не только как рациональный способ познания действительности, но и как инструмент культивирующий разумность человека и общества.

Ключевые слова: философия, человек, культура, бытие, фронезис.

Вопрос о предназначении философии относится к целому комплексу актуальных проблем философии. С одной стороны, этот вопрос является традиционным – философы во все времена стремились познать сущность и предназначение философии, определиться в проблеме соотношения абстрактного философского знания и конкретной непосредственной жизни человека. С другой стороны, этот вопрос мотивирован современной исторической ситуацией, когда мы наблюдаем обесценивание философского знания как в системе наук и образования, так и в структуре мировоззрения современного человека, все больше ориентированного на прагматические ценности. Практика преподавания философии и других гуманитарных дисциплин в высшей школе только подтверждает это.

Обсуждая вопрос о практической функции философии сегодня, стоит, на мой взгляд, иметь ввиду те достижения философского самосознания, которые были сделаны в западноевропейской и отечественной философской мысли начала XX века. Одно из самых значимых событий в философии того времени, как сформулировал его Ганс Георг Гадамер, был «переход от мира науки и к миру жизни». В целом такой переход можно охарактеризовать как значительное расширение предметного поля философии: обращение ее к историческому миру жизни и исследование бытия человека в мире, атрибутами которого являются выбор, поступок, знание-понимание, язык, общение. Для нашего вопроса имеет значение то, что переход этот осуществлялся, в том числе, и на путях обновленного понимания функции философии. Ключевыми мыслителями этого события были Эдмунд Гуссерль и Мартин Хайдеггер, а также отечественный мыслитель М.М. Бахтин.

Э. Гуссерль в программной статье «Философия как строгая наука» (1911) писал о том, что философия находится в ситуации слабости и бессильности, она терпит крах из-за непроясненности своих оснований, а вместе с нею терпит крах вера в разумность человека. Философия – это наука об истинных началах, об истоках, поэтому она не должна успокаиваться, пока не достигнет *своих* абсолютно ясных начал. Прежние попытки философского обоснования

«истинных начал» бытия, оцениваются Гуссерлем как неудовлетворительные, поскольку традиционная метафизика не оказала должного внимания «бытийственности» познающего субъекта и выдавала за известное то, что является «загадкой всех загадок» - соотношением бытия и познания. Гуссерль предпринял попытку создания «новой первой философии» - феноменологии, метод которой позволит «познать бытие в своем конечном смысле», а самой философии стать строгой наукой, поскольку, по мысли немецкого философа, философия в качестве науки еще не начиналась.

Однако для нашей темы существенное значение имеет то, что Гуссерль рассматривает кризис философии не только как теоретическую проблему, но и как жизненную. Философ писал: «Мы терпим крайнюю *жизненную* нужду, такую нужду, которая распространяется на всю нашу жизнь. Каждый момент жизни есть точка зрения, всякая точка зрения подчиняется какому-либо должнованию, какому-либо суждению о значимости или незначимости согласно предполагаемым нормам абсолютного значения» [3; 239]. Задача философии, а в его понимании феноменологии, создать непоколебимые «нормы абсолютного значения», которые способны дать истинное понимание «жизненного мира», обеспечив тем самым благополучие конкретного человека и всего человечества. Так, Гуссерль понимает философию как «учительницу вечного дела человечности» и утверждает связь между теоретическими вопросами об истине бытия и необходимостью человека определиться «в жизни», т.е. иметь точку зрения на мир и свое место в нем.

В дальнейшем философская мысль начала XX века делает предметом своего внимания вопросы «применения» познанного не только к познавательной реальности, но и к реальности жизни конкретного человека. Смысловым центром становится утверждение особой онтологической ситуации человека. Основополагающими становятся идеи М. Хайдеггера, который предложил по-новому поставить вопрос о бытии и самое главное понять, что сам вопрос ставится из особого, «фактического» места, каким является бытие человека (Dasein), а значит необходим анализ (герменевтика) здесь-бытия (как можно перевести Dasein). Идеи «герменевтики фактичности» Хайдеггер изложил в своей ранней работе «Бытие и время» (1927). Однако немного ранее очень схожие идеи высказал М.М. Бахтин в работе «К философии поступка» (1921). Важнейшим исходным пунктом в осмыслении бытия человека становится утверждение о том, что человеку необходимо, должно занять «свое место в бытии», «воплотиться», стать автором своей жизни. «И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может... Этот факт *моего не-алиби в бытии*, лежащий в основе самого конкретного и единственного должнования поступка, не узнается и не познается мною, а *единственным образом признается и утверждается*» [2; 39]. Это различие «данного» и «заданного» позволяет Бахтину обосновать идею о «поступающем», «причастном» характере бытия человека [3].

Начиная с философии М. Хайдеггера и М.М. Бахтина, по-новому ставится проблема практической философии, понятой скорее не в кантовском смысле, а в значении аристотелевского фронезиса – знания действенного, ориентирующего в мире жизни. В трудах М. Шелера, Г.Г. Гадамера, Ж.-П. Сартра, а в России в работах Г.Г. Шпета утверждается идея ответственного и ответного отношения к познанному, когда знание меняет жизнь. Таким образом, философское знание понимается не только как рациональный способ познания действительности, но и как инструмент культивирующий разумность человека и культуры. И остается выбор за каждым человеком применять этот инструмент в своей жизни или нет.

Библиографические ссылки

1. Арапова Э.А. Бытие человека как событие: постановка проблемы в философии М.М. Бахтина // Вестник МИТХТ. Серия: социально-гуманитарные науки и экология. 2014, Т. II, № 2. – С.32-35.
2. Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 томах. Т.1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Языки славянской культуры, 2003. 957 С.
3. Гуссерль Э. Избранные труды / Сост. В.А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 464 С.

Философская вера Карла Ясперса как «явление нуменального миропорядка» и понятие Объемлющего (Umgreifender)

*Багаева О.Н., канд. филос. наук,
Ст. преподаватель, кафедра философии, социологии и теории социальной
коммуникации НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, г. Нижний Новгород*

Аннотация. Карл Ясперс большое значение в своих размышлениях придает понятию философской веры. Обращение Ясперса к рассмотрению явления философской веры является «поиском внутрисубъективных оснований общения в общечеловеческой культуре». Философской верой философ называет веру мыслящего человека. Для него она существует лишь в гармоничном союзе с рассудочностью и знанием. Это, на взгляд мыслителя, является основополагающим признаком философской веры.

Ключевые слова: философская вера, нуменальный миропорядок, трансценденция, экзистенция.

Карл Ясперс большое значение в своих размышлениях придает понятию философской веры. Л.А. Ситниченко пишет о том, что обращение Ясперса к рассмотрению явления философской веры является «...поиском внутрисубъективных оснований общения в общечеловеческой культуре» [6, с. 49]. Философской верой философ называет веру мыслящего человека. Для него она существует лишь в гармоничном союзе с рассудочностью и знанием. Это, на взгляд мыслителя, является основополагающим признаком философской веры. Она стремится познать то, что желает познать и научное знание. Неотъемлемый элемент процесса философствования – познание, имеющее интенцию к безграничности, всеобхватности. По мнению немецкого философа, в мире не должно существовать тайны, которая не может быть рано или поздно раскрыта, секрета, к разгадке которого нельзя приблизиться. Нежелательно наличие множества вопросов, остающихся без ясного и четкого ответа. Критическое отношение к действительности помогает мыслящему человеку сдернуть темные покровы мнимой, влекущей, чарующей загадочности с бытия и ведет к осмысленному пониманию законов, смыслов существования. Философствующий субъект, согласно Ясперсу, оказывается способным воспринимать окружающий мир без тени, бросающей иллюзорностью, загадочностью, принципиальной непознаваемостью сущего. Это помогает ему избежать ошибочности знания и наук в целом.

С помощью философской веры человек не желает воспринимать что-либо таким образом, каким оно представляется или хочет казаться. Философствуя, индивид проникает в самую суть явления, разглядывая и оценивая его из глубины. Философская вера приводит к тому, что явленная реальность не смеет поворачиваться к мыслящему субъекту одной стороной, в тоже время, скрывая другую. Таким образом, она предстает перед ним во всем своем многообразии и богатстве проявлений. Но, отмечает философ, философская вера не может стать первостепенной в освоении и познании действительности и иметь главенствующее значение, но должна обязательно присутствовать в индивиде и проявляться каждый раз, когда это необходимо. С течением времени она должна становиться все осязаемее, приобретать все большую силу и очевидность.

По мнению немецкого мыслителя, философская вера состоит из двух тесно взаимосвязанных, неразделимых частей, составляющее единое целое: 1) *fides qua creditur* и 2) *fides quae creditur*. Первое – это субъективная сторона веры, иными словами верование, где первостепенную роль играет процесс, но смысл, содержание, то есть то, во что веруют, отсутствует. Вторая часть – это содержание, суть. Обе стороны, субъективную и объективную, философской веры невозможно помыслить отдельно друг от друга. Если рассматривать только субъективную сторону, то отсутствует то, что именуется предметом верований. Получается, что как будто вера верует лишь в самое себя. Если брать только объективную сторону, то остается сухой догмат или, по Ясперсу, «мертвое ничто» [8, с. 423]. Следовательно, вера – это всегда вера во что-то, сама по себе она не может существовать. Но, верой не может быть объективная истина, закон сам по себе, без верования в него. Таким образом, вера объемлет собою субъект и объект, разделяя их. В противоположном случае, когда вера не являет собой ни существенное

объективное содержание, ни акт субъекта, утверждает Ясперс, то она перестает быть верой как явлением строго нумерального миропорядка.

Иногда вера противопоставляется всему тому, что бытийствует, опираясь на человеческий разум, способность к рассудочному мышлению. Тогда, верой было бы то, что можно назвать психологическим, эмоциональным переживанием личности явлений действительности. В таком случае, полагает философ, подлинное бытие исчезает, ускользает от субъекта, а являет, демонстрирует ему желаемое им. Философская вера не есть суть только переживание, вчувствование, это, прежде всего, осознание бытия из его глубинных истоков. Философствование, выражаемое в конструкции мысли и речевом потоке (словесном или бессловесном), есть, по мнению немецкого мыслителя, только процесс припоминания, который характеризуется незавершенностью. Философствование не может замкнуться, опираясь только на творение мыслительной деятельности субъекта. Необходим также еще один элемент, уверен Ясперс, без которого философия имеет половинчатый характер. Все то, что создано только с помощью мысли, незавершенно, половинчато, таким образом, даже ущербно. Чтобы стать действительно истинным, приобрести настоящую глубину и сущность, требуется то, что может не только мыслиться, но и быть трансцендентальным. Философская вера, пишет Карл Ясперс, «...не может стать исповеданием; ее мысль не становится догматом» [8, с. 425]. Она не упирается своими корнями в объективно сущее, конечное; использует мысленные конструкции, всецело им не подчиняясь, не замыкается только на рассудочных построениях, прибегает к трансценденции и экзистенции в своей историчности и всеобщности. Философская вера, согласно мыслителю, скорее имеет динамический характер, нежели статический. Статика более всего ее пугает и вызывает стремление к замыканию и сужению в самой себе. Она не может спокойно пребывать, наоборот, в ней присутствует глубокая интенция к расширению, изменчивости, подвижности, «...выступает как путь прояснения вопрошаемого, как борьба за ясность истинного...» [7, с. 87]. Тем не менее, по Ясперсу, философская вера не стремится к обладанию истиной в последней инстанции, ясно понимая, что конечной истины в экзистенции не существует. Если философская вера будет что-либо утверждать безоговорочно, возвещать безапелляционно, то это может грозить утратой способности к философствованию, потерей в философии в целом. Веру невозможно, на взгляд мыслителя, фиксировать в качестве статически заданной и объективно существующей. Ее нельзя принимать как нечто, существующее в конечной ипостаси и не склонное к изменчивости. Удостовериться в истине, которую она провозглашает, возможно только в исторической перспективе, с помощью движения во времени.

Для того чтобы понятие философской веры стало более понятным, немецкий философ вводит понятие Объемлющего (Umgreifender). Объемлющее (Umgreifender) «...превышает все предметы и горизонты, превышает субъект-объектное разделение» [7, с. 36]. Профессор Н.С. Мудрагей дает следующее толкование Объемлющего (Umgreifender) Ясперса: «Объемлющее – это незакрытое для нас, наступающее отступающее бытие, но всегда извещающее о себе...» [3, с. 94]. Описывая суть Объемлющего (Umgreifender) сам мыслитель подходит к нему с двух позиций. С одной стороны, если Объемлющее (Umgreifender) мыслится как бытие само по себе, которое полностью объемлет нас, оно, по Ясперсу, называется миром и трансценденцией. С другой стороны, если Объемлющее (Umgreifender) является сутью нас самих, оно называется существованием или экзистенцией, сознанием вообще, духом.

1. Бытие, которое объемлет нас. Здесь речь идет, согласно К.Ясперсу, о таком состоянии бытия, которое существует само по себе, независимо от нашего существования или знания о нем. Это бытие объемлет нас без намерения нас объять, своего рода «горизонт, который все время расширяется и изменяется» [2, с. 185]. Такое бытие имеет всеохватный, всеобъемлющий характер; лишь его мельчайшая часть входит в наше существование и является одной из его граней. Оно нам представляется не как предмет или вещь, но как идея. То, что мы оказываемся в силах постигнуть в мире, имеет отношение к нему, но не есть он сам в действительности. Бытие, которое нас объемлет, также имеет прямое отношение к миру трансценденции. Такое бытие является для нас несколько чуждым, иным, но к которому мы стремимся и тяготеем. Трансценденция – такое первоначальное состояние бытия, которое никогда не вернется к своим первоистокам и никогда не станет явленным миропорядком, но оно как бы говорит через бытие

в этом мире, указывает в нем на свою возможность. Только человек подлинный «обосновывает свое бытие в трансценденции» [5, с. 71]. Трансценденция может присутствовать в наличествующем бытии, когда оно неполно, незавершено, но стремится выйти за свои собственные границы, преодолеть сковывающие пределы. Если трансценденция присутствует в действительном миропорядке, то она указывает на свое наличие.

2. Бытие, которое есть мы. В данном контексте Ясперс выделяет несколько способов, с помощью которых мы, индивиды, осознаем бытие:

– мы как наличное бытие. Мы как совокупность человеческих индивидов существуем все вместе в некой структурированной среде. Каждый из нас имеет свой неповторимый, уникальный телесный образ. Каждый индивид унаследовал от своих предков признаки, которые свойственны только ему. Организм любого человека, как часть живого, выполняет определенные функции. Карл Ясперс отмечает, что нельзя смешивать, спутывать в эмпирическом смысле «объективно-предметное в человеке с ним самим как с экзистенцией, открывающейся в ходе коммуникации» [5, с. 191]. Индивид на протяжении своей жизнедеятельности имеет свойство переживать определенные ощущения, чувства и настроения. Таким образом, каждый индивид в наличествующем бытии единственен в своем роде, создавая, творя, сознательно, а подчас, несознательно, себя самого как человеческую личность. «Подлинное общение чистосердечно и откровенно», - уверен мыслитель [4, с. 86]. Явленное бытие человека обладает той или иной степенью полноты в зависимости от того, какие и каким образом способы Объемлющего (Umgreifender) входят, проникают в его мир.

Библиографические ссылки

1. Любинская Л.Н. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований / Л.Н. Любинская, С.В. Лепилин; послесл. А.И. Умова. - М.: Прогресс-Традиция, 2002. - 305 с.
2. Марков Б.В. Коммуникация, феноменология и экзистенция: К. Ясперс и М. Хайдеггер. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / [А.С. Колесников, М.Я. Корнеев, Б.В. Марков и др.] – СПб.: ЛАНЬ, 1997. – С. 185.
3. Мудрагей Н.С. Очерки истории западноевропейского иррационализма / Н.С. Мудрагей. – М.: Наука, 2002. – С. 94.
4. Политическая мысль Германии в XX веке. - М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. - 242 с.
5. Ситниченко Л.А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (критический анализ) / АН УСССР. Ин-т филос.; Отв. ред. А.Н. Ермоленко. – Киев: Наук. думка, 1990. – С. 49.
6. Типсина А.Н. Немецкий экзистенциализм и религия. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. – С. 71.
7. Ясперс К. Введение в философию / Пер. с нем. Под ред. А.А. Михайлова. – Мн.: Профили, 2000. – С. 87.
8. Ясперс К. Философская вера. В кн. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 423.

Культурная эпоха, схваченная в ценностях

*Барышков В.П., докт. филос. наук,
профессор кафедры теоретической
и социальной философии СГУ, г. Саратов*

Аннотация. В статье обосновывается тезис о ценности как полноправной форме философской рефлексии культурной эпохи. Ценности, выработанные философией, фиксируют культурные смыслы изнутри эпохи, выступая элементом её сознания и самосознания. В этом качестве философские ценности могут противоречиво выражать эпоху и одновременно участвовать в её неоднозначных изменениях самим фактом своего существования. Размытость оснований философских ценностей снижает их рефлексивное значение.

Ключевые слова: философская рефлексия, ценности, убежденность, искренность, лицемерие.

Философия воспроизводит культуру (культурную эпоху) не только в понятиях. Русская философия в особенности, «концентрирует» культуру творчески, в специфических формах и методах. Одна из её особенностей, на наш взгляд, – внутренняя связь с идеологией, с идеей первенства жизни над разумом, первенства практической философии над теоретической. «Наша философия должна развиваться из нашей жизни», писал И.В. Киреевский. Из жизни, заметим, а не из театра жизни, в котором лицедеями разобраны все роли, и они требуют теперь к себе почтительного внимания созерцающей эту презентацию, этот флешмоб, этот перформанс, публики.

Русская общественная мысль возводит наработанные ей общественные ценности в ранг высших святынь, которые, по словам М. Гершензона, проходят «всенародные испытания». Одним из таких испытаний за минувшие сто лет была революция 1905-1906 годов, другим, и окончательным, – революция 1917 года. Гершензон, очевидно, выводит три элемента: 1) наработанные общественные ценности; 2) они же, но возведенные в ранг высших святынь; 3) всенародные испытания, которые всё это наработанное и возведенное проходит.

По ходу испытаний святыни не устояли. Активными всходами проявились иные ценности и вновь оказались в числе сакральных основ. Есть, однако, нечто более фундаментальное, что заявляет свои права при всенародных испытаниях священных опор. Это именно культура. Она демонстрирует зазор, прореху, между «высшими святынями» и собственными внутренними потоками, которые выбрасывают на отмель истории, не прошедшие испытания продукты многолетних усилий самосознания. Прореха представляет собой возможность лицемерия, когда рецепты народу просвещенные его представители дают с некоторой лукавинкой, от лица как бы делегировавшего свой ум, но не утратившего здравомыслия народа-простеца. И как только обнаруживается попытка этого простеца обставить, раздаётся удар хлыстом.

Помимо нравственности могут действовать и другие мотиваторы, как-то: инстинкт или прихоть настроения. Подмена происходит незаметно, особенно в случае применения лицемерия в надежде на скрытость – когда утверждается одно, а делается другое. «Знание ... из его индивидуальной перспективы представлено высказываниями, отвечающим критерию (1) истинности, (2) обоснованности и (3) убежденности» [1]. Убежденность, с нашей точки зрения, предполагает искренность. Существует, конечно, искреннее заблуждение (полезный идиотизм), но мы имеем в виду искренность как составляющую часть убеждения, которая включает личную ответственность и критичность, а не отсылки к господствующим нормам или эпическим и патетическим возгласам. Так или иначе, это нравственность. Против цинизма и лицемерия (ханжества). Сегодня встречается утверждение, что «совесть есть функция ума». Как будто забыто грибоедовское «от ума - горе». Важно, конечно, о каком разуме и о знании чего именно идёт речь.

В сегодняшних социальных и политических технологиях в моде принцип, сформулированный для науки Ф. Бэконом: повиноваться, чтобы властвовать. Достаточно хорошо изучить предмет, чтобы (с целью) эффективно им управлять. Знать слабости, чтобы ими пользоваться. Что-то вроде вредоносного компьютерного вируса или хакерской работы. Такая тактика в современных политтехнологиях почитается за мудрость. Но дело в том, что подобный образ действий не совместим с ценностями, а значит, с культурой.

Г. Риккерт различает ценности и блага [5, с. 55]. Блага есть объекты культуры, в которых заложены ценности и в этом смысле блага – ценные части действительности. Ценности не представляют собой действительности. Они или значат, или ничего не значат. Г. Риккерт различает также значимость и индивидуальное значение объектов. Таким образом, культурная ценность отличается от индивидуального значения объекта. Индивидуальное значение объекта дополняется общезначимостью или значимостью, постулируемой хотя бы одним культурным человеком. Тогда объект становится объектом культуры, или благом. Следовательно, есть объекты с их индивидуальным значением, есть блага, и есть ценности. Культурный человек – это тот, кто руководствуется нравственной обязанностью. Вообще же, по Риккерту, человек может руководствоваться в своем отношении к объекту по крайней мере тремя основаниями – инстинктом, прихотями настроения и нравственной обязанностью. Ценность есть значимость на основе нравственной обязанности.

Ценность выступает как значимость. *Вещь* может рассматриваться как ценность, если она удовлетворяет определенные потребности человека. В то же время *Вещь* содержит в себе способность быть ценностью, быть оцененной, наделенной значимостью. Следовательно, ценность содержится в вещи как её способность быть оцененной некоторым, или, что то же, – любым образом.

Человек выступает стороной ценностного отношения со способностью к ценению, способностью определенным образом ценить вещи, то есть наделять их ценностью. Но если можно наделять значимостью, значит, она уже имеются, как в некоем резервуаре. Следовательно, ценность содержится в человеке как потенция, его готовность к ценению по определённому вектору, в соответствии с неким «камертоном». Ценность – это вектор, заключенный в человеке. А ценность вещи – это присущий ей диапазон, в котором может осуществляться ценение.

Основанием такой интерпретации ценности, исходящей из единства мира и человека, может быть мысль А. Бергсона о различии двух аспектов опыта. Опыт предстает с одной стороны, в виде фактов, которые сопоставляются с другими фактами, развертываются в форме раздельной множественности и пространственности, а с другой стороны, в виде взаимопроникновения, представляющего собой чистую длительность, неподвластную закону и мере. В обоих этих случаях опыт означает сознание; но в первом сознание расширяется вовне, экстериоризируясь в отношении к самому себе именно в той мере, в какой оно усматривает вещи, внешние по отношению друг к другу; во втором сознание возвращается к себе, вновь овладевает собой и углубляется в себя. А. Бергсон задается вопросом – измеряя таким образом свою собственную глубину, проникает ли оно дальше внутрь материи, жизни, реальности в целом?

И отвечает утвердительно: «С этим можно было бы спорить, ...если бы человек должен был держаться в уголке природы, как наказанный ребенок [2, с. 215]». Но нет! Материя и жизнь, наполняющие мир, присутствуют и в нас; мы чувствуем в себе силы, которые действуют во всех вещах; какова бы ни была внутренняя сущность того, что существует и создается, мы являемся ее частью. Спустимся же внутрь самих себя: чем глубже расположена точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет импульс, который вернет нас на поверхность.

Ценность – такие структуры сознания, которые на основе очевидной для человека причастности к миру и предварительного его доопределения обуславливают предписывающую установку действия – предпочтение или отказ. Ценность – не само предпочтение, а его основание.

Что собой представляет культурная эпоха? Г. Риккерт утверждал, что культура, запечатленная в ценностях, создается даже одним нравственно обязанным человеком, поскольку, по Канту, только человек может быть идеалом [красоты]. «Человек, правда, не так уж свят, - писал Кант, - но человечество в его лице должно быть для него святым» [4, с. 414].. Обратим внимание на использование Кантом притяжательных местоимений – «его», «для него». *В самом человеке для него самого, и в его лице для человечества, что-то должно быть святым.* Это что-то - существенные и всеобщие цели, прежде всего, цель своего существования, которую он имеет в себе самом. В этом состоит, по Канту, «общественная ценность человека» [3, с. 11]. Для советско-марксистской традиции, и её наследников, это выражение означает, что человек предназначен для общества. Человек выступает как средство (для общества), а не цель. Такой вывод прямо противоречил бы Канту. Общественная ценность это ценность человека для человечества (общества), поскольку человечество (общество) не может себя проявить иначе, как через человека. Не человек состоит в человечестве, а человечество заключено в человеке.

Когда одного современного отечественного писателя, весьма проницательного, заподозрили в презрении к народу, он попытался парировать упрёк самим фактом своего пребывания здесь, где может и спрос быть. Не звучит ли подспудно по отношению к писателю-философу тот же упрёк в лицемерии. Лукавство для творца-глашатая стало не допустимым.

В любом безнравственном случае мы имеем дело уже не с культурой. Но «бог шельму метит», а значит, становится «всё дозволено». И эта принципиальная вседозволенность демонстрируется действием по отношению к ниспровергаемым святыням и их творцам. Отныне сакрализация соперничает с профанированием.

Культурных эпох много и каждая из них «завершена в себе» проверкой собственного самосознания на соответствие искренности высказываний об устоях. Не случайно проблема типологии в философии истории - одна из актуальных тем в русской традиции. Исторические границы культурных эпох определяются масштабом лицемерия в их внутреннем пространстве.

Трудно не согласиться с тем, что в зависимости от применяемого принципа, метода (критерия) мы получаем такую историю, какую этим заслужили. В случае «потопления» искренности торжествует цинизм и истончение защитных слоёв социальных сфер, которые размываются изнутри и, в конечном счёте, прорываются катастрофической энтропией. Далее цикл начинается снова.

Попытка преодолеть внутреннюю расщепленность интеллигентского сознания и общественной жизни была предпринята русскими философами во второй четверти XIX в. и продолжалась до 17 года XX в. Идея цельности – одна из центральных в русской философии. В частности, идея цельности человека как субъекта деятельности. Его цельность есть многосторонность как разносторонность в единстве. Никакая сторона жизни и деятельности человека не должна считаться порочной и недостойной его выдуманного образа. Как классическое естествознание расколдовывало смутные сущности вроде флогистона, раскладывая качество на количественные элементы, так и гуманитарное знание стало наукой, когда перешло к изучению реального человека в повседневной жизни, включая условный низ.

В западной философии в 30-х-40-х годах XIX века возникают попытки приблизить субъект познания к эмпирическому субъекту, к реальному человеку. Для русской философии на этом пути осуществляется осмысление рационального познания в его органическом единстве с внерациональными формами освоения мира, в единстве сознания и чувственно-волевой жизни. Непосредственная явленность бытия мира и Бога в «прозрении», «интуиции», «озарении» - одно из направлений синтеза. Оформляется концепция «цельного знания», в которой делается попытка связать познание с нравственностью, гносеологию с этикой. Поиск целостности и синтетического единства всех сторон реальности воплотился в формировании органической теории.

По мнению Н.А. Бердяева, происхождение органической идеи связано со славянофилами, которые взяли её у немецких романтиков. Органичность была идеалом совершенной жизни. Некоторые исследователи упрекают Бердяева в том, что он не упоминает о таких родоначальниках органической теории как Д.В. Велланский.

В оценке места органических идей представляются крайностями как отказ от исследования традиций органицизма в русской философии, так и требование распространить его на все направления русской философской мысли. К числу сторонников данного направления во второй половине XX в., на наш взгляд, можно отнести С.Л. Рубинштейна, Г.С. Батищева, А.С. Арсеньева. Органическая теория нашла воплощение в таких направлениях отечественной философии как интуитивизм и аксиология.

Библиографические ссылки

1. Момджян К.Х., Подвойский Д.Г., Кржевов В.С., Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э. Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности. Философская или социологическая методология? Антоновский А.Ю. Социальная философия знания: о знании в индивидуальной и в системно-коммуникативной перспективах // Вопросы философии. 216. №1. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task (дата обращения: 27.05.2017).
2. Бергсон А. Философская интуиция // Путь в философию. Антология. М.: ПЭР СЭ; СПб.: Университ. книга, 2001. 445 с.
3. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С.5-23.
4. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. (1). 544 с. С. 311-501.
5. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 413 с.

Антропологическая проблематика в учении В.А. Снегирева о субстанциональности человеческой души

*Бондаренко В.В., канд. мед. наук, доцент,
кафедра теологии и религиоведения ШГН ДВФУ, г. Владивосток*

Аннотация. В статье анализируются религиозно-философские аспекты, изложенные в учении В.А. Снегирева о субстанциональности человеческой души. Показано, что философ опирается на внеэмпирические основания научного знания, принадлежащие традиции христианской патристики. Раскрывая закономерности жизни человеческого духа, методом сравнительного анализа и логических рассуждений, основанных на данных эмпирического опыта, он приходит к выводу о том, что психология как положительная наука может быть построена на дуалистических представлениях теизма о самостоятельном индивидуальном существе, которое по своей природе является особой психической субстанцией.

Ключевые слова: душа, материя, субстанция, теизм, сознание, бытие, истина.

Вениамин Алексеевич Снегирев (1842 – 1889) по праву принадлежит к плеяде выдающихся мыслителей Казанской духовной академии в пору ее расцвета. Богатство личностных дарований Вениамина Алексеевича и его вклад в развитие отечественной традиции академического теизма трудно переоценить. Можно со всем основанием утверждать, что он является «зеркалом» своей эпохи, воплощает универсальный идеал непротиворечивого сочетания религиозной и научной позиции. В работах современных исследователей жизненного пути и творческого наследия философа-теиста В.А. Снегирев предстает перед нами как разносторонний ученый-энциклопедист, талантливый педагог, успешный организатор, который способен не только оставить глубокий след в истории философии и психологии, но опираясь на передовые рубежи достижений мировой науки, способствовать модернизации православного сознания. Для отечественной научной традиции вопрос о потребности в таких подвижниках духа всегда стоит не просто актуально, но остро. Основная сфера его научных интересов – психология, которая в пору своего становления наряду с логикой являлась одним из разделов философского знания [7, с. 587]. Сама по себе проблема души, ее происхождение и природа до настоящего времени остается краеугольным камнем антропологии как религиозно-философской, так и научной, которые исторически сосуществуют или на принципах синергии – взаимодополнительности, или антагонизма. Способ этих отношений предопределяет результат научного поиска, который или сохраняет принадлежность научной традиции, или уже прямо может быть охарактеризован как паранаучное, оккультное знание. До настоящего времени окончательно не решен вопрос о собственном предмете психологии как отдельной научной отрасли. По-прежнему актуален поиск научной парадигмы, базирующейся на онтологических предпосылках, способных расширить границы познания при условии сохранения ценностного статуса науки как таковой. По нашему мнению, традиция академического теизма XIX – начала XX вв., ярким представителем которой является

В.А. Снегирев, в этом смысле обладает уникальным эвристическим потенциалом. Принимая во внимание достижения современных исследователей творческого наследия богослова и психолога В.А. Снегирева, мы предполагаем необходимым актуализировать философский контекст антропологической проблематики, связанной с субстанциональными представлениями о природе человеческой души [4].

Своей работой «О субстанциональности человеческой души» (опубликована в 1891) в контексте философского дискурса Декарта о *cogito ergo sum* В.А. Снегирев задает актуальную для своего времени проблематику – отношение души и тела, души и сознания, которая в дальнейшем находит свое отражение и развитие в споре Вл. Соловьева и Л.М. Лопатина о субстанциональности души, а также в тех точках зрения на этот спор, которые в XX веке обозначили основные направления разработки проблемы соотношения души и личности [2, с.501]. Современник Снегирева,

М. Вержболович характеризует его подход как «психологический индивидуализм» [1, с. 459], который раскрывается через обоснование тесной связи души и тела, воплощающей собой представление о личности, которой имплицитно присуще самосознание.

Можно согласиться с суждением ряда исследователей о том, что В.А. Снегирев принадлежит к философскому направлению, которое связано со следующими ключевыми подходами, традиционно легитимизирующимися религиозной доктриной: рассмотрение души как сферы внутренней реальности, внутреннего мира человека в его внутреннем содержании, в самосознании; признание психического мира человека как некоторой самостоятельной сущности; утверждение непрерывности процесса сознания и отрицание бессознательных психических явлений; признание тезиса о тождестве веры и знания; признание свободы воли у человека [3, с. 39-41].

Решение вопроса о духовной реальности философ-теист связывает с внеэмпирическими основаниями научного знания, раскрывая универсальный характер проблемы доказательства бытия как такового. При этом ясно выражается позиция самого ученого о природе описываемого им явления.

Профессор-теист прямо заявляет о субстанциональном характере особого существа - души - как самостоятельного начала, лежащего в основе внутренней жизни человека. По мнению исследователя, истина бытия души как субстанции стоит в ряду ограниченного количества необходимых истин. Они становятся очевидными - без всяких доказательств, будучи ясно и отчетливо поняты. Безразлично, сомнение в истине бытия духовных или материальных явлений с точки зрения Снегирева, зависит не от недостатка доказательств, а от волевой установки, от неумения или просто нежелания осмыслить и понять ее несомненность [6, с. 279]. Таким образом, со всей очевидностью философ демонстрирует нам связь между верой и образом знания, которое оказывается предпочтительным в силу исходной мировоззренческой установки. В дальнейшем эта позиция становится своеобразной точкой отсчета возможных вариантов философского дискурса в попытке решения экзистенциальной проблемы.

Истина бытия души, как полагает В.А. Снегирев, может быть явлена со всей очевидностью и научно обоснована совершенно естественным образом – путем здравого смысла, т.е. обычного человеческого рассуждения, который в данном случае только и может, что опереться на опыт самонаблюдения. Тем не менее, критерием истины представления души особенным существом служит колоссальный исторический опыт всех времен и народов. Непосредственное осознание каждым присутствия в себе силы мыслящей, волнующейся, желающей, приводящей в движение тело, сознание себя неделимым центром этой силы представляет собой «простое самооткрытие души», которое профессор В.А. Снегирев называет техническим термином «свидетельство сознания». По его мнению, этого свидетельства сознания для ума «простого», не привыкшего к глубокому анализу, вполне достаточно, чтобы убедиться в истинности идеи души как особого существа. С точки зрения профессора-теиста, прямо данный через наблюдение и необходимый факт внутренней жизни является следующим убедительным моментом. Для его обозначения усваивается технический термин «единство или тождество личности». Раскрывая содержание этого факта простыми и наглядными примерами, Снегирев указывает, что с течением времени при внешних изменениях организма, вплоть до неузнаваемости, при изменении всех обстоятельств жизни, человек все-таки сознает себя одним и тем же по существу – тем же, что и прежде. Таким образом, это наблюдение очевидно и убедительно свидетельствует простому сознанию человека, что при всеобщем непостоянстве и изменчивости мира, захватывающем его телесную составляющую, «внутри его остается неизменною, всегда себе равною какая-то другая часть, другое существо, отличное от его тела» [6, с. 280].

Последовательно аргументируя свою позицию, исследователь дополняет свидетельство сознания и наблюдения тождества личности хотя и случайными по своему характеру, но не менее значимыми фактами: видение призраков, иллюзии, галлюцинации, сновидения, в которых душа проявляется как самостоятельное, активное, действующее, движущееся начало «при полной неподвижности тела, видящая без глаз, слышащая без ушей, говорящая без помощи языка и т.п.» [6, с. 281]. По мнению философа, описанные им «средства здравого смысла, на пути к сознанию очевидности и необходимости истины субстанционального бытия души, соединяясь вместе, проясняя и подкрепляя друг друга создают непоколебимую, стихийную, уверенность в бытии души, ясное, спокойное, ничем не смущаемое созерцание этой истины, во всей ее очевидности и необходимости, стоящей выше всякого сомнения и доказательств» [там же].

Но исследователь не ограничивается этим, казалось бы, самоочевидным выводом, а смело идет в своих рассуждениях дальше, прямо постулируя и детально развивая возможные возражения с позиции условно оппонирующего ему убежденного скептика - материалиста. Обращает он внимание и на тот факт, что непосредственное сознание дает поводы к заблуждениям, которые могут касаться одинаково наших внешних и внутренних впечатлений. В качестве примеров приводится непосредственно наблюдаемое движение Солнца вокруг Земли или исключительно субъективное чувство голода. Мало того, как указывает мыслитель, при строгом научном исследовании сама непосредственность свидетельства сознания о реальности бытия души оказывается недействительной. Возвращаясь к проблеме, связанной с невозможностью доказать факт бытия вообще, В.А. Снегирев проецирует ее на сферу духовную, показывая, что сознание в своей основе оказывается результатом сложной, несознаваемой деятельности мысли, а идея души – отвлечением, поскольку не дается прямо и непосредственно. То же, по мнению автора, можно сказать и о другом факте непосредственного и простого сознания очевидности истины бытия души, - тождестве личности, связанном с признанием неизменности основы душевной жизни. Философ предлагает альтернативный способ объяснения природы этого наблюдения - тождеством и однородностью некоторых внутренних состояний. Что касается видений душ умерших и духов, то он заключает следующее: для науки эти явления не очевидны [6, с. 282 - 283].

Необходимо признать, что последовательность и строгость мысли, простота и стройность мотивации, не зависят от того, какую из альтернативных позиций выбирает философ. Выстроенная таким образом аргументация представляется чрезвычайно убедительной, но истина одна и есть, как оказывается, другое средство привести ум от релятивизма к очевидности особой душевной субстанции. Мыслитель предлагает шествовать за ним испытанным путем отвлеченно-философской традиции, который только и может привести философскую, научную мысль к искомому единственно правильному заключению. По мнению Снегирева, дуализм, очищенный христианством - путь великих: Платона, Декарта, Канта. На этом пути утверждается непоколебимая уверенность в реальности особого начала - душевного и признание лежащей в основе душевной жизни особой субстанции, отличной от материи и ей противоположной [6, с. 283].

Какими бы противоположными не казались по своему существу духовное и материальное начала, но объединяет их нечто, одна и та же проблема, решение которой с необходимостью предполагает переход в религиозно-философский дискурс. Исключительно тварность как онтологическое качество обуславливает реальность этого мира во всем многообразии его проявлений. Мир получает свое начало только через акт творения. Тем не менее, данный постулат, являясь личным убеждением православного теиста, не озвучивается им, но лишь становится внутренним оплотом уверенности в своей правоте. Оставаясь на позициях реализма, философ апеллирует исключительно к эмпирическому опыту и здравому смыслу, логически последовательно обосновывает неполноту и внутреннюю противоречивость позиции монизма как материалистического, так и идеалистического. С точки зрения В.А. Снегирева и материализм, как и крайний идеализм, есть «метафизическая греза», «чистое отвлечение» [6, с. 288].

По мнению философа-теиста, чрезвычайно важным является то обстоятельство, что существует исторический пример, так сказать, жизненного практического воплощения идеалистической традиции, который мы находим в культуре мысли индуизма. Аналитический ум, следовательно, способен остановиться на представлении о том, что весь мир внешний есть система наших идей и только, т.е. состояния внутренние, состояния сознания. Причина всех этих состояний – некая неведомая, недоступная уму сила, которая опять-таки есть наша мысль, идея, состояние нашего духа и ее бытие вне нас не может быть доказано. Описанный процесс и его выводы положены в основу мирозерцания индийской традиции. Согласно этим представлениям, ввиду однообразия призрака, называемого внешним миром, у всех людей, и вследствие признания человеческого духа проявлением высшей реальности – процесс его построения перенесен был в ум Браммы. Мир материальный оказался грезою Браммы, его призраком, по своему существу. Профессор В.А. Снегирев обращает внимание и на тот факт, что «самый блистательный период умственной жизни Европы – с Фихте до Гегеля

включительно» тоже связан с идеалистическим построением, когда, опираясь на законы мысли, человек совершает попытку понять внешний мир как реальность, независимую от него, находит очевидно существующими только свои идеи и жизнь духа, их производящего и испытывающего [6, с. 285]. Таким образом, по мере все более последовательных и напряженных размышлений материальное вытесняется на периферию сознания и материя, оказываясь исключительно принадлежностью духовных процессов, не имеющих объективной реальности, разрешается в «призрак» – в процесс субъективный.

Итак, идеализм представляется В.А. Снегиревым не иначе как «философская греза», хотя и в высшей степени естественная, поэтому совершенно закономерна его дальнейшая эволюция в прямую противоположность – материализм. Действительность внешнего мира вторгается насильственно в человеческое сознание, являя себя со всех сторон и вынуждает признать свое бытие, а с тем вместе и бытие своей основы. Истина бытия внешнего мира и его постоянно меняющегося, движущегося, делимого, сопротивляющегося начала – материи, истина эта является очевидной, т.е. неизбежной, необходимой, а потому не требующей доказательства.

В.А. Снегирев полагает, что ясное сознание реальности духа и внешнего – материи становится доминирующим после общего увлечения крайним идеализмом, как например, в цветущий период греческой науки – эпоху Платона и особенно Аристотеля или уже в 19 веке у его современников после крайнего увлечения германским идеализмом. Но как отмечает исследователь, подобное равновесное состояние ума обычно сохраняется недолго. Как правило, сосредоточение внимания на внешнем материальном мире и веществе приводит ум мыслящий к другой, диаметрально-противоположной крайности – «материализму». Произойти это может независимо от предшествующего идеалистического отрицания материи, как это было в Греции до Сократа и Платона у таких мыслителей как Фалес, Анаксимен, Гераклит, Эмпедокл, Демокрит [6, с. 286].

Чрезвычайно интересными представляются дальнейшие размышления В.А. Снегирева, касающиеся истоков и закономерностей развития материализма современной ему эпохи. Мыслитель отмечает вторичный характер этого явления – это материализм, который «явился за рядом идеалистических построений» [6, с. 287]. По сути он характеризует доминирующую психологическую установку как разочарование и презрение к недавним идеалам, которые воспринимаются уже как крайность. В этом случае реакцией на крайнее увлечение идеализмом становится не просто забвение того, что было истинного и необходимого, но стремление умышленно избежать той точки зрения, которая дала повод к развитию отрицания материи. Отрицание, потеря интереса к своему внутреннему миру быстро приводит к забвению опыта яркого, отчетливого переживания и осознания реальности мыслящего духа. Вопрос о явлениях душевных или духовных и их последней причине сразу превращается в вопрос об их очевидности. По отношению к душевному и душе ум становится на ту точку зрения, на какой при других условиях он становится к миру материальному и материи: он сомневается в реальном их бытии. И далее, как мы уже не раз убеждались, неотразимая логика подсказывает один и тот же вывод, что доказать бытие их никак нельзя.

Однако, как указывает мыслитель, исходные позиции в этих случаях различны. Материалистический подход основан только на предположении о реальности бытия всего материального, т.е. веру в него. Тогда как в идеализме отправным моментом является непосредственное наблюдение, т.е. факт опыта. Раскрывая содержание материалистической концепции природы душевной жизни, В.А. Снегирев - метафизик демонстрирует движение мысли, замкнутой в мире необходимости, отрешившейся от собственных существенных оснований, когда явления душевные рассматриваются исключительно во взаимосвязи с физическими и реализуются, очевидно, только в материи и через материю. Тем самым произвольно полагается линейная связь между простыми и сложными психическими актами и их материальными носителями. Отсюда простой акт – ощущение есть движение в нервной системе; идея есть отраженное движение в полушариях большого мозга; группа идей, ряды их и сама душа суть группы и ряды движений мозга – и только. Заметим, тогда как в трактовке В.А. Снегирева позиция крайнего идеализма, вытесняя материальное на периферию сознания, требует в этом смысле постоянного усилия и оставляет возможность, так или иначе, ощутить свою причастность к внешней реальности. В случае материалистической установки какой-либо

компромисс исключается вовсе: чем более однозначно человек рассуждает в данном направлении, тем необходимее ему представляются эти положения и вывод, что никакого другого начала, кроме материи, нет и не нужно. Однако, признавая за несомненным, что душевные явления всегда происходят и возникают под влиянием физических, материальных, даже зависят от них, философ настаивает, что при этом нет никакой необходимости делать отсюда вывод, что душевное создается, порождается материальным и материей. Мало того, по его мнению, вывод этот не законен, не правилен и с строго научной логической точки зрения – невозможен [6, с. 293].

Важным представляется замечание философа о том, что в его время приверженность материализму, очевидно, приобретает «эпидемический» характер, т.е. представляет собой общественное движение, увлекающее массы мыслящих людей, которые не просто не могут, но «и не хотят стать на другую точку зрения» [6, с. 288]. Еще, вероятно, не представляя себе всех возможных последствий, связанных с коренной мировоззренческой ломкой общественного сознания, происходящей у него на глазах, В.А. Снегирев выражает сдержанный оптимизм, поскольку убежден, что человеческая история не знает народа, который бы положил эту односторонность в основу всей своей жизни. Он предполагает, что, вероятно, такого народа и не будет никогда, поскольку момент всеобщего утверждения материалистического мирозерцания неизбежно означает начало падения и гибели, разложения общества. Трагически для нас россиян звучат слова ученого, искренне полагающего, что материализм как теория, абсолютно не допускает проверки опытом жизни. Притом, по его мнению, идеализм, заключающий в себе большую долю истинного, плодотворен, настолько, «насколько в нем истины» [6, с. 288].

Мы невольно задаемся вопросом, в этом случае, когда очевидно, что материалистическая позиция, как мировоззрение не вполне удовлетворяет строгим требованиям поиска истины, а вместе с ней и блага, в чем же тогда состоит ее привлекательность, очевидно в первую очередь для многих образованных и серьезно размышляющих людей? Ответ на этот вопрос профессор В.А. Снегирев излагает исчерпывающе и убедительно: в силу господствующего уклада, наша жизнь начинается и продолжается подавляющим преобладанием физического над душевным или духовным.

По преимуществу внимание приковывается к внешнему миру, где находятся предметы, удовлетворяющие наши потребности. Внутренний мир открывается гораздо позднее и отчасти. Другими словами, отсутствие в обществе развитой духовной традиции, по мнению В.А. Снегирева, в значительной степени препятствует усвоению навыков личного духовного опыта, привычки к внутреннему самоконтролю. Наблюдение внешнего легко и большею частью приятно. Тогда как наблюдение своей внутренней жизни для огромного большинства даже высокообразованных людей всегда тяжелый труд. Следовательно, делает вывод философ, материальное и материя всегда кажется и должно казаться нам чем-то более ясным, понятным и определенным, чем дух – душа. Но, по его мнению, обе эти идеи по существу одинаково темны и трудно представимы, одинаково необходимы [6, с. 290].

Исследовав два противоположные процесса мысли, лежащие в основе двух мирозерцаний, как было показано, одинаково возможные, одинаково законные и правильные логически в своих конечных результатах,

В.А. Снегирев постулирует следующие выводы: а) бытие самостоятельного материального не может быть доказано, - материи потому нет, или, по крайней мере, она может быть мыслима как продукт деятельности духа;

б) бытие самостоятельного духовного не может быть доказано, - души нет, или, по крайней мере, ее можно мыслить как продукт деятельности материи.

Он продолжает свою мысль: следовательно, или нет ни духа, ни материи, так как они оба могут быть отрицаемы; или они оба существуют, не могут быть сведены одно на другое, как противоположные по своим свойствам, но не доступные уму в своем абсолютном бытии. Первый вывод равен положению - все есть ничто, или ничего-собственно нет. Таким образом философ-теист иллюстрирует ограниченность человеческого ума, последовательно приходящего к очевидному абсурду [6, с. 291].

Мыслитель заключает вполне необходимым и само собой разумеющимся выводом о том, что дух и материя – два отдельных самостоятельных начала, оба несомненно существующих, оба непостижимых в своей сущности для человеческого ума. Принимая во внимание общепринятый характер мышления, сосредоточенный преимущественно на материальном и внешнем, нежели на внутреннем и духовном, очевидность бытия души или духа, как особенного начала он выражает следующей формулой: если существует материальная субстанция, то необходимо нужно признать и существование субстанции духовной.

Таким образом, в качестве системообразующего начала психологии как своего рода естественной науки, которая должна всесторонне описать, классифицировать и объяснить все душевные явления, носитель традиции духовно-академического теизма XIX - XX вв. В.А. Снегирев предлагает исключительно идею особого самостоятельного, отличного от материи начала или существа. Итак, основа душевных явлений есть особое начало, особая субстанция. Что это такое это начало или субстанция, какова его природа – это может быть выяснено при строго-научном исследовании самих явлений и их законов, заключает мыслитель [6, с. 294].

В своей работе «О субстанциональности человеческой души» В.А. Снегирев демонстрирует незаурядные познания в области философии, логики, психологии, метафизики. При этом ученый однозначно поддерживает интенции, направленные на разделение философии и богословия. Тем не менее, изучая его наследие, мы убеждаемся, что религиозное сознание, оплодотворяя все силы человеческого духа, неизменно порождает философское и научное творчество. Таким образом, задолго до формирования психологии как отдельной отрасли научного знания профессор В.А. Снегирев предопределяет ее начала - предмет и метод. Отдавая дань необходимости строго следовать путем эмпирического познания даже в такой сфере как наука о человеческой душе и жизни духа, традиционно сопрягающейся с областью веры, он остается верным принципам естественнонаучной традиции, изящно и обоснованно разрешает все возможные противоречия и трудности. Чрезвычайно импонируют простота и убедительность – самые яркие свойства своеобразного научного стиля философа В.А. Снегирева. Социально-политическая проблематика так же волнует православного теиста, побуждая его искать скрытую мотивацию в поведении больших групп людей, являющихся носителями господствующей мировоззренческой традиции.

Закончить наше исследование хотелось бы выразительными словами его ученика В.И. Несмелова: «Мистик высокообразованный, он искал живого Бога, вечно живой личности человеческой и мира высшего за пределами чувственного, феноменального бытия, и требовал доказательств всего этого действительных, реальных, а не тех, которые предлагали схоластика и идеализм» [4, с. 154].

Библиографические ссылки

1. Вержболович М. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. 1895. Т. 2. Ч. 1. С. 455 - 487.
2. Казарян А.Т. Душа // Православная энциклопедия. Т.16. М., 2012. С.440 – 502.
3. Кольцова В.А. Психология в России начала XX века (предреволюционный период) // Психологическая наука в России. XX столетия: проблемы теории и истории / Под ред. А.В. Брушлинского. М.: Институт психологии РАН, 1997. 576 с.
4. Костригин А.А. Богослов и психолог В.А. Снегирев о субстанциональности души // Психология – наука будущего. Материалы VI Международной конференции ученых. 2015. С. 205 – 209.
5. Несмелов В.И. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева // Православный собеседник. 1889. №5. С. 97 – 154.
6. Снегирев В.А. О субстанциональности человеческой души // Вера и разум. 1891. Т.2. Ч. 1. С. 279 – 294.
7. Цзык И.В. Снегирев Вениамин Алексеевич // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книжный Клуб «Книговек», 2014. 832 с.

**Философская традиция в мире повседневности:
от «порядка вещей» «zu den Sachen selbst»**

*Борисов С.В., д-р филос. наук, доцент
зав. кафедрой философии и культурологии ЮУрГПУ, г. Челябинск*

Статья подготовлена в рамках задания № 35.5758.2017/БЧ «Философская практика как новая парадигма современных социогуманитарных исследований» Министерства образования и науки Российской Федерации на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности и проекта РФФИ № 17-33-00021 «Теория и практика философского консультирования: компаративистский подход».

Аннотация. Статья обобщает прикладные исследования автора, связанные с определением места и роли философской традиции в современной культуре. Автор анализирует необходимые условия преподавания философии, предлагая выстраивать учебный процесс с опорой на мировоззренческие проблемы, которые формулируют сами студенты. Также автор характеризует формы приобщения к философской традиции вне стен университета: философское консультирование, сократический диалог и философское партнерство.

Ключевые слова: философская традиция, преподавание философии, философская практика.

Проблематика моих исследований в области истории философии носит прикладной характер и тесно переплетается с возможностью и необходимостью определения места и роли философской традиции в современной культуре. Это тесно связано с преподавательской деятельностью, которая для большинства отечественных философов служила и служит главным каналом трансляции этой традиции «в массы». Поэтому прежде чем говорить о месте и роли философии в современной культуре следует задуматься над вопросом о цели преподавания философии в университете. То, что преподавание философии на первых курсах университета является обязательным (конечно, речь идет не о философских профилях обучения), есть не заслуга философии как самостоятельной области знания и практики, необходимой для становления личности, это во многом дань традиции «истмата» и «диамата», когда философия была прислужницей официальной идеологии. Как только чиновникам от образования станет ясно, что философия не может и не должна прислуживать государству, ее судьба как учебной дисциплины предрешена, она перестанет быть обязательным предметом в университетах, и станет учебной дисциплиной по выбору. В связи с этим вопрос – зачем и как преподавать философию? – есть также и вопрос о самоопределении философской традиции в современной культуре [3].

Если адресовать этот вопрос самим студентам, то, я думаю, ясный ответ на него дадут только те, кто в будущем планирует продолжить обучение в магистратуре и аспирантуре по философским специальностям, а потом пополнить ряды преподавателей философии. Что же ответят остальные? Зачем *им* философия? Если ожидаемые ответы будут связаны с умением хорошо мыслить, работать с мировоззренческими проблемами, развивать личностные качества, то в таком случае вопрос «зачем» автоматически переходит в вопрос «как». Как удовлетворить все эти запросы посредством преподавания философии? Как философская традиция может быть востребована в контексте этих запросов?

В ответах на эти вопросы мы не можем ограничиться простыми декларациями по поводу того, что знакомство с философской традицией в привычном режиме лекций или семинарских занятий уже является своего рода «проводником» в мир философии. Не будем желаемое выдавать за действительное. Увлекательный рассказ лектора о том, какой вклад внесла философская традиция в мировую культуру, об истории этой традиции и о духовных подвигах тех или иных ее представителей является для большинства студентов только «информацией к сведению». Даже если аудитория завороченно слушает вдохновенные речи лектора, мы ровным счетом ничего не можем сказать ни о понимании студентами речей говорящего, ни о той умственной и душевной работе, которую они при этом совершают, ни о том, что останется в их памяти после того, как прозвучит звонок на перерыв. Следовательно, этот «театр мысли» одного

или нескольких актеров, это только начало, дающее робкую надежду, на то, что философская традиция может иметь влияние на слушателя и затронуть в его душе какие-то глубинные струны. Что же дальше?

Допустим, дальше на семинарских занятиях преподаватель организует погружение в философскую традицию посредством приобщения студентов к текстам тех или иных значимых философских произведений. По какому принципу будет осуществляться подбор текстов? Было бы наивно ожидать, что критериями подбора будут те мировоззренческие проблемы, которые возникли в душе слушателей, воодушевленных лекционным курсом. Философская традиция как «история философии» имеет свой предмет, а именно эту самую историю. Следовательно, к нашей первой неизвестной x (что осталось в голове у слушателей лекций и, вообще, поняли ли они что-нибудь) добавляется вторая неизвестная y (насколько соответствует история философской традиции, отраженная в хрестоматийных философских текстах, истории личностного развития читателей этих текстов). Смею предположить, что неясность этих x и y в преподавании философии делает это преподавание совершенно бесполезным для большинства слушателей университетских философских курсов.

Как в идеальном плане могло бы обстоять дело? Например, будем руководствоваться простым принципом, что в деле приобщения к философской традиции, как в шахматной игре, «белыми» будет играть не преподаватель, а студент. То есть не преподаватель, а студент будет обладать инициативой и делать первый ход в виде его собственных, очень конкретных и частных мировоззренческих проблем и жизненных вопросов, которые волнуют его лично. Задачей же философа-преподавателя будет «вывести» эти проблемы на философский уровень, с тем, чтобы показать как можно работать с ними в сфере абстрактного, для того, чтобы понять смысл и суть того конкретного, что волнует студента «по жизни» [2]. Осуществив такую работу, преподаватель поможет студенту занять философскую позицию по отношению к своей мировоззренческой проблеме, которая, возможно, и послужит моментом ее диалектического снятия, откроет для него новую жизненную перспективу и, несомненно, станет значимым моментом приобщения к философской традиции. И вот здесь философские тексты окажутся очень кстати, поскольку дадут прекрасные образцы «законченных» (глубоко промысленных) идей и исполнят роль своеобразных зеркал, отражаясь в которых, «незаконченные» идеи студента обретут свое завершение.

Здесь мной обозначен главный принцип, в соответствии с которым философская традиция может служить ее неопитам, открывать для них возможность философского образа жизни. Однако может возникнуть вопрос: а являются ли сами преподаватели философии носителями подлинной философской культуры, или, иными словами, ведут ли они философский образ жизни, чтобы их слово не расходилось с делом? Не думаю, что кого-либо удивит мое заявление о том, что у нас есть много преподавателей философии, но далеко не все из них философы (в смысле образа жизни). Как это понять? Очень просто, большинство преподавателей только рассказывают о философии и демонстрируют свое понимание философской традиции в рамках ее истории («объективированно» и отстраненно), занимаются «схоластической дрессурой», вовсе не практикуя философский образ жизни в общении со студентами. Поэтому, преподаватели философии больше заняты «информированием» о философской традиции, а не «формированием» способов приобщения к ней.

Конечно, у читателей могут возникнуть вопросы практического плана, связанные с тем, что, если допустить мой «главный принцип» в качестве некой парадигмы в преподавании философии, то, как его можно осуществлять в условиях казенно-бюрократической и стандартно-регламентированной системы университетского образования? Охотно поделюсь своими соображениями по этому поводу.

Во-первых, предметная регламентация – это миф, который прочно засел в головах преподавателей и никак не может подняться до уровня рефлексии. Прочность этого мифа во многом связана со скрытым сопротивлением, в связи со страхом перед тем, что «все течет, все меняется». Привычки, выработанные годами, создают иллюзию стабильности в сфере образовательных практик. Преподаватель-предметник потому-то так упорно держится за свой предмет, гипостазирует его, что ему трудно расстаться со своими привычками. Однако скрывая от себя и других этот страх нового, страх пред изменениями, не имея психологических сил быть

semper idem, он утверждает, что якобы сама эта предметная регламентация сдерживает его творчество и инициативу. Якобы эти требования предметности навязаны ему извне образовательными стандартами или какими-то странными (большой частью выдуманными им самим) административными указаниями и т.д.

Во-вторых, действительно, командно-бюрократическая система университета, продолжает следовать правилам регламентации образовательных структур массового индустриального общества прошлого века. Это отражается, прежде всего, в наличии обязательных учебных дисциплин и массовых «потоках» объединенных студенческих групп, напоминающих регламентацию на фабриках и заводах (старого конвейерного типа), а также в тюрьмах, больницах, армии и других государственных структурах. В этих структурах существует оценочная система, которая подменяет качественные характеристики индивидуальных целей, задач и потребностей количественными характеристиками их соответствия регламенту. Такого соответствия достичь невозможно, поэтому оценочная система является глубоко лживой, а потому противоречивой и безнравственной. То, что философия вынуждена существовать в этих условиях – это нонсенс. Поэтому, главной задачей преподавателя-философа, на мой взгляд, является сохранить чистоту философии, а не пытаться ее втиснуть в прокрустово ложе этой системы. Оптимизм вызывает то, что эта система активно изживает себя, она буквально «трещит по швам» и через какое-то время (в скором будущем) полностью себя дискредитирует. Освобождение университета от этой системы следует начать с освобождения от системной регламентации философии. Философия – это форма интеллектуального досуга, а не обязанности. Искусство преподавателя философии проявляет себя в том, что он на первых порах рассредоточивает эту «массу» на отдельные группы, а группы на индивидуумов, поддерживает с каждым обратную связь, откликаясь на его духовные потребности, и практикует философию и философствование в масштабах этих малых (стихийно образовавшихся) групп. За время преподавательской деятельности у меня накопилось достаточно приемов данной работы, но их изложение – это предмет отдельной статьи.

В-третьих, следует признать, что приобщение к философской традиции – это дело индивидуальное. Осуществить ее без личного участия индивидуума невозможно. Приобщение к философии в массовом порядке – это затея невозможная, а потому дискредитирующая философию. Поэтому необходимо сосредоточить внимание на разнообразных формах философской практики, обеспечивающих индивидуальное «вхождение» неопита в эту традицию [6].

Предлагаю вашему вниманию несколько форм приобщения к философской традиции вне стен университета, получивших распространение в недавнее время и представляющих собой отдельное направление современной философии, называемое «философской практикой» [4; 9].

Философское консультирование. Это форма индивидуальной или групповой работы, представляющая собой серию встреч, организуемых и направляемых философом-консультантом. Внешне это может напоминать одну из разновидностей психотерапии, в частности, экзистенциальную психотерапию (или даэйн-анализ). Философская «начинка» этой терапии в том, что, во-первых, ее основу, дающую представление о структуре личности, составляют онтологические принципы экзистенциальной философии, а не биомедицинские или психометрические характеристики личности, используемые в психологической науке. Во-вторых, сама процедура консультирования предполагает работу с философскими категориями, в свете которых и происходит осмысление тех или иных мировоззренческих проблем клиента [5]. Зачастую материалом для работы служат те или иные философские тексты, помогающие клиенту осуществить необходимую рефлексию над конкретными и частными проявлениями своей «философской болезни». Словосочетание «философская болезнь» – это не метафора, это реальное состояние человеческого существования в мире повседневности, характеризующаяся острой чувствительностью к «зову бытия», сопряженного со страхом смерти, социальной изоляции, свободы и бессмысленности жизни [10]. Таким образом, вполне резонно предположить, что «философская болезнь» лечится философскими методами, представляющими собой подобие античных практик «заботы о себе», «собираания себя» в условиях близких структур повседневности.

Сократический диалог. В основу этой формы философской практики положены принципы работы с внутренней и внешней речью. Философы прекрасно понимают, что внешняя речь человека не всегда соответствует тому, о чем он думает, более того, поскольку внешняя речь большей частью автоматична, во-первых, те или иные высказывания человека могут вообще не выражать никакой мысли, а целиком и полностью относиться к проявлениям его эмоционального состояния; во-вторых, зачастую человек прибегает к внешней речи с целью замаскировать, скрыть реальные мысли о себе, об окружающих или о ситуации, невольно вводя в заблуждение себя и других. Поэтому задачей философа является «примирить» собеседника с его собственной речью, т.е. открыть для него рефлексивный план анализа своих речевых высказываний для обнаружения тех скрытых мыслей, которые маскирует внешняя речь. Данная философская практика оказывается весьма эффективной как для прояснения смысла понятий, используемых во внешней речи, так и для прояснения смысла проблем, возникающих в тех или иных ситуациях, мешающих человеку в решении определенных жизненных задач. Разоблачая автоматизмы эмоций, речи и действия, человек получает возможность осознания периметра своей «платоновской пещеры», а также возможность выхода из нее на новый уровень, как мышления, так и мировоззрения в целом [8].

Философское партнерство. Эта форма философской практики представляет собой группу партнеров, осуществляющих совместное философское созерцание тех или иных аспектов мировоззренческих проблем методом феноменологической редукции. Главное условие философского партнерства – глубокое сосредоточение на том «чистом» опыте, который можно получить, исходя из медитативного состояния, выносящего «за скобки» все автоматизмы мысли и речи внешнего повседневного опыта. Концентрация на этом опыте осуществляется методом медленного чтения фрагментов тех или иных философских текстов, содержащих в себе законченные идеи по созерцаемой проблеме. Высказывание собственных идей осуществляется в унисон с прочитанным текстом, выделяются его главные понятия, из которых совместными усилиями группы конструируется общая «карта идей», дополняемая концептами или образами, возникающими в пространстве «чистого» опыта каждого участника группы. Данное философское партнерство – это не интеллектуальный клуб и не научное сообщество. Целью групповой работы является коллективная помощь в прояснении философских идей за счет совместным усилий, а не соревновательные процедуры интеллектуальных споров и научных диспутов. Работа членов группы напоминает действия музыкантов в едином оркестре, добивающихся созвучия и чистоты исполнения и красоты гармонии [7].

Таким образом, мне представляется, что приобщение к философской традиции в мире повседневности следует осуществлять посредством тех духовных практик, или духовных упражнений, которые являлись отличительной особенностью философии в самом начале ее возникновения в античной культуре [1]. Данный практический акцент, говорит о том, что философская традиция – это традиция философских практик, философского образа жизни, для которых как тогда, так и сейчас философия есть способ «заботы о себе», альтернативный религии, мифу или науке. Философская практика никогда не была «частью» философской традиции, она представляет собой ее основу. Разделение «философской жизни» и «философской речи» явилось следствием попыток сохранить философскую традицию, когда она сама стала объектом исторической рефлексии. Данная рефлексия необходима только специалистам, «ученым от философии», но для философских неопитов она содержательно «пуста», поскольку не «заполнена» состоянием их собственного мышления и опыта. Следовательно, сохранение этой традиции – дело философской практики, формы которой следует активно использовать как в рамках университетского образования, так и вне стен университета. Философская практика сохраняет жизнь философии как уникальной культурной традиции напрямую, университетская философия – опосредовано, однако цель у них общая – обозначать табличку «Выход здесь» в «платоновской пещере» повседневности.

Библиографические ссылки

1. Адо, П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом Дэвидсоном [Текст] / П. Адо; пер. с франц. В.А. Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной Ветер»; «Коло», 2005. – 288 с.

2. Ахенбах, Г.Б. Основное правило философской практики [Текст] / Г.Б. Ахенбах // Социум и власть. – Челябинск, 2016. – № 6 (62). – С. 99-106.
3. Борисов, С.В. О роли и месте философствования в жизни современной интеллигенции [Текст] / С.В. Борисов // Вопросы культурологии. – М., 2016. – № 3. – С. 48-51.
4. Борисов, С.В. Философия понимания и партнерства: заметки о XIV Международной конференции по философской практике (4-8 августа 2016 г., Берн, Швейцария) [Текст] / С.В. Борисов // Социум и власть. – Челябинск, 2016. – № 5 (61). – С. 134-139.
5. Борисов, С.В. Философская практика и экзистенциальная психотерапия: точки соприкосновения [Текст] / С.В. Борисов // Случевские чтения: феноменология и экзистенциальная психотерапия. Материалы всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – СПб.: Издательско-полиграфическая компания «Коста», 2016. – С. 88-102.
6. Борисов, С.В. Философская практика: терапевтический и развивающий аспекты [Текст] / С.В. Борисов // Философские традиции и современность. Ежегодник. – Тамбов, 2015. – № 2 (8). – С. 84-87.
7. Борисов, С.В. Что такое «философское партнерство» и как его практиковать (Рецензия на книгу: Lahav R. Handbook of Philosophical-Contemplative Companionship: Principles, Procedures, Exercises. – Chieti: Solfanelli, 2016. – 72 p.) [Текст] / С.В. Борисов // Социум и власть. – Челябинск, 2017. – № 2 (64). – С. 123-129.
8. Дыдров, А.А. Заметки о философской практике О. Бренифье [Текст] / А.А. Дыдров, Р.В. Пеннер, К.Е. Резвушкин // Социум и власть. – Челябинск, 2016. – № 6 (62). – С. 112-115.
9. Лахав, Р. Философская практика – Quo Vadis? [Текст] / Р. Лахав // Социум и власть. – Челябинск, 2016. – № 1 (57). – С. 7-14.
10. Хольцхей-Кунц, А. Страдание от собственного бытия. Философское измерение душевной болезни [Текст] / А. Хольцхей-Кунц // Философия и психотерапия: Сб. статей и рабочих материалов к докладам участников II Международной конференции «Философия и психотерапия». – СПб.: Анатолия, 2014. – С. 13-14.

Ю. Хабермас и его "философский дискурс о модерне": эстетический аспект

*Воротилин А.Г., аспирант,
ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет»,
Институт философии, г. Санкт-Петербург*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению эстетической концепции Ю. Хабермаса, прибегающего к помощи диалектического воссоздания траекторий развития историко-философского дискурса с позиций франкфуртской школы с целью изучения принципов дискурсивной организации современного сознания и, в частности, его эстетического компонента в сфере искусства и чувственного познания, и последующей концептуализации понятия межсубъектной коммуникации как инструмента политического уравнивания возможных описательных гипотез.

Ключевые слова: эстетика, модерн, постмодерн, диалектика, франкфуртская школа.

Эстетическая концепция Хабермаса, явившаяся одной из первых попыток систематизации концептуальной проблематики современного мировоззрения и разворачивающаяся в русле традиций франкфуртской школы, отстаивает положение о доминирующей роли принципа непосредственно модернистского мышления в процедурах самоосмысления современной культуры. Объясняя собственный интерес к реконструкции оснований модерна инспирированной "неоконструктивистскими" исследованиями в области критики новоевропейской рациональности и утверждая тезис о незавершенности самого проекта модерна, автор отмечает, что степень фундаментальности разрыва между эпохами модерна и постмодерна, за вычетом круга подвергаемых философскому осмыслению проблем, не столь значительна. «Во всяком случае, мы не можем *a priori* быть уверены в том, что мышление, характерное для постмодерна, не присваивает себе статус "трансцендентного", фактически оставаясь во власти предпосылок самосознания модерна...» [1, с. 9-10], - отмечает Хабермас.

Инициатива философского "дискурса о модерне" принадлежит Гегелю, систематически концептуализировавшему идейные основания настоящего этапа социоисторического развития. «Гегель прежде всего открыл принцип нового времени - принцип субъективности. Из этого принципа он объясняет и преимущества нововременного мира, и его кризисный характер: этот мир осознает себя одновременно как мир прогресса и отчуждения духа. И поэтому первая попытка осознать эпоху модерна в понятиях была объединена с критикой модерна» [1, с. 27]. Гегелевская модель самообоснования модерна как новейшего исторического промежутка, представляющего автономию образца культурно-конститутивной организации, получает полное выражение в идеале романтической свободы. Рефлексии подверглось религиозное и эстетическое чувство, при этом критерий реалистического соответствия формируемых на данной основе убеждений оказался сведенным лишь к формальному соответствию общепринятым нормам обнаружения.

Первоначально концептуализированное эстетической критикой понимание задач модернового искусства как синтезирующего тематику вечного и актуального приводит к деформации и ранее воспринятого канона безусловного и относительного в артикулируемой произведением идее прекрасного. Модернистская эстетика субъективированного иронизма получает свое завершение в постсовременности, став одним из основополагающих принципов коммуникативной практики. «Искусство эпохи модерна выявляет свою сущность в романтике; форма и содержание романтического искусства определены абсолютной погруженностью во внутреннюю жизнь. Божественная ирония, представление о которой дано Фридрихом Шлегелем, отражает самовосприятие децентрированного Я, для которого все узы разорваны и которое может жить только в блаженстве самонаслаждения» [1, с. 14]. Дальнейшее усиление влияния структур субъективно-чувственного восприятия действительности в модусе общественных отношений субъекта приводит к нарастанию негативных тенденций в системах репрезентирования публичности - разобщению некогда монолитных общностей вкупе с одновременным омассовлением принципов организации последних. «Люди, подобно троглодитам скрывающиеся в пещерах, в своем предельно обособленном частном образе жизни лишены отношений с обществом как тем объективным, которое существует вне их; в то же время людям, которые кочуют, мигрируют, объединяются в большие массы, не хватает в их отчужденном существовании возможности найти себя» [1, с. 34].

По мнению Хабермаса, социоисторические исследования 1950-х - 1960-х годов способствовали выработке понятия постмодерна как эпохи окончательного завершения развития общественных институтов в Новое время. Процесс социальной модернизации, обернувшийся ускорением функционирования механизмов публичной реальности, порождает представление о "конце истории". Гегелевская линия самообоснования модерна через идеалистическую рефлексию приводит к утверждению принципа субъективности, рационалистически устанавливающего связь мир-индивидуальных взаимоотношений и преодолевающего регистрируемые им закономерности. Нормативная автономия субъекта Просвещения, обнаруживающая себя в коллизиях морального обоснования собственных натуральных потребностей, в пространстве искусства. Как свидетельствует Хабермас, приводя высказывание Шиллера, «эстетическое творческое побуждение незаметно строит посреди страшного царства сил и посреди священного царства законов третье, радостное царство игры и видимости, в котором оно снимает с человека оковы всяких отношений и освобождает его от всего, что зовется принуждением как в физическом, так и в моральном смысле» [1, с. 33].

Под знаком субъективной свободы происходит кардинальный переворот мировоззренческих устоев общественности. Традиционно институционализированные силы социальной интеграции утрачивают своё влияние, а нормативные предписания морали и религии теряют обязательность, становясь объектом историографического наследия минувших эпох. Это лишенное "пластической силы жизни" знание, «поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверх потребности, перестает действовать в качестве мотива, преобразующего и побуждающего проявиться вовне, и остается скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира...» [1, с. 58].

Возрастающее влияние мифологически-дионисийных компонентов мышления - следствие "опустошенности" и одновременной эмансипации производительно-творческих сил

субъекта, отвергнувшего повседневные конвенции восприятия и поведения, при которых «открытие мира в его чувственных формах казалось невероятным освобождением» [2]. Раскрепощение импульсов внутренней природы отдельного индивида парадоксальным образом оборачивается критикой рациональности в целом, где возобновление метафизической традиции прочтения сущего, хайдеггеровская "преданность бытию" оказывается самопреодолением самого модерна. Облик предсказанного Ницше "эстетического человека", прямо обнаруживающий себя в наступающей эпохе постсовременности, здесь получает свое окончательное оформление. «Только когда субъект *теряет* себя, когда он выдернут из прагматического опыта пространства и времени, поражен внезапным, видит себя переполненным "страстным желанием истинного присутствия" (Октавио Пас) и теряет себя в мгновении; только когда категории разумного поведения и мышления разрушены, нормы ежедневной жизни сломаны, иллюзии заученной нормальности распались, — лишь тогда открывается мир непредвиденного и совершенно поразительного, область эстетической видимости, которая не скрывает и не выявляет, которая не есть ни явление, ни сущность, но не что иное, как поверхность» [1, с. 62]. Мироздание как эстетический феномен, лишенный внутренней целесообразности, всецело подчинено чувствительности воспринимающего субъекта. "Тотализованная критика" западноевропейского разума, неспособного к исчерпывающей рефлексии данных, "других" по отношению к рациональности, структур духа, онтологизирует сферы влияния чувственности (искусство, отношения власти).

Среди рассматриваемых Хабермасом философских концепций, критически осмысливающих основания модерна, центральное место отводится учению М. Хайдеггера. Именно его "лингвистически-бытийная" концепция становится попыткой преодоления традиционной дуальности субъект-объектного отношения. «На место субъекта, который противостоит объективному миру в качестве познающего целостность существующих содержаний (Sachverhalte) и действующего по отношению к нему, - на место него может быть выдвинуто толкование, согласно которому акты познания и действия, исполняющиеся в объективированной установке, суть только производные от лежащего в их основе внутреннего стояния (Innestehen) в жизненном мире, который толкуется как контекст и первооснова интуитивно понимаемого мира» [1, с. 176], - отмечает автор. Провозглашаемая Хайдеггером концепция усиления нерационализуемых структур языковой репрезентации реального получает дальнейшее развитие в теории грамматологической деконструкции, заявляющей, в свою очередь, об идеологической исчерпанности модернизма.

В целом, по мнению Хабермаса, эстетика модерна не является статическим отображением сложившихся форм познания и социокультурных практик, являясь пространством зарождения и развития внутренней критики; несмотря на явное несходство в истолковании генетической определенности настоящей культурно-цивилизационной эпохи с теоретической линией позднейшей философской традиции, позиция Хабермаса демонстрирует очевидную солидарность в видении присущих современному сознанию кризисных тенденций с подвергаемым критике новейшим антимодернистским направлением мысли. Ключ к разрешению диагностируемых им культурных коллизий автор видит в идее построения пространства интересубъективного диалога, развиваемой им в русле теории коммуникативного действия. «В настоящее время происходит становление рефлексии культуры, генерализируются ценности и нормы, усиливается индивидуация обобщенных субъектов. Повышается роль критического сознания, автономного формирования воли и индивидуации; в условиях, когда все тоньше сплетается сеть интересубъективности, созданной языковой коммуникацией, еще более очевидной становится роль рациональных моментов, ответственность за осуществление которых ранее относилась к сфере практической деятельности субъектов» [1, с. 209], - подчеркивает Хабермас. «Саморефлексия обобществленного макросубъекта», в пределе создающая поле для равноправного взаимодействия множественных инодискурсивных систем, должна стать катализатором преодоления специфически-модерной «дисперсности» дисциплинарных пространств субъективной экзистенции.

Библиографические ссылки

1. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003. 416 с.

2. Хренов Н. А. От эстетики эпохи модерна к философии искусства в ее актуальной форме. Очерк первый // Художественная культура. 2011. №1. URL: <http://sias.ru/publications/magazines/kultura/2011-1/teoriya-hudozhestvennoy-kultury/403.html> (дата обращения: 01.12.2016).

Философия права П.Г. Редкина

*Гуляихин В.Н., д-р филос. наук,
доцент, кафедра теории и истории государства и права ВЮА, г. Волгоград*

Аннотация. В статье исследуются особенности толкования и преподавания в университете философии права П.Г. Редкиным. Его взгляды на философию, историческую эволюцию идеи права и дидактические принципы не утратили своей актуальности для нашего времени. Многие идеи П.Г. Редкина о роли и значении философии права для профессионального становления юриста можно вполне успешно использовать в современной системе образования.

Ключевые слова: философия права, история философии права, Редкин П.Г., юридическое образование, университетское образование.

Петр Григорьевич Редкин (1808-1891) – известный русский правовед, оставивший после себя фундаментальные научные труды по истории философии права, которые не потеряли своей актуальности с течением времени. Исследование его философско-правового учения позволит лучше понять закономерности и особенности генезиса русской философии права.

П.Г. Редкин понимает философию как науку, представляющую рациональное мышление человека о сущем [1]. Соответственно, философию права он трактует уже как науку, представляющую «человеческое научное мышление о праве, как правде и справедливости в обществе и государстве» [1, с. 214]. Им признавались не только юридические стороны жизнедеятельности общества и государства в качестве предмета философии права, но и те их стороны, которые оказывают влияние на эволюцию права. Необходимость изучения философии права заключается в том, что она дает нам пользу, проистекающую из исследования того, отчего, почему и для чего право есть таково, каково оно есть, и того, что должно в нем стать и быть [1, с. 219].

Философия права приводит юриста к фундаментальному пониманию того, что есть право, независимое от времени и пространства, случайности и произвола [1, с. 232]. Без такого понимания, господствующего в обществе, будет невозможно полное претворение права в жизнь, поскольку тогда вряд ли удастся дать основательную и беспристрастную оценки правовых явлений, а также понять возрастающие потребности человека и общества, стимулирующих постоянного и непрерывного усовершенствования существующего права. «Философия права должна установить относительно права все то, что мы находим фактически в нашем собственном сознании, во внутреннем опыте» [1, с. 232]. Она имеет свои три основные предмета: правду и справедливость, общество и государство.

В духе своего времени П.Г. Редкин разделяет философию права по своему содержанию на три области: философскую, естественную (природную) и идеальную. Если вторая область знания была связана с проблематикой естественного права и его психологическими аспектами, то третья – трактовалась им как некий идеально-этический первообраз права, отражающий имеющиеся представления в обществе о праведном и справедливом [2].

Подчеркивая значение философии права, П.Г. Редкин утверждает, что одной из важнейших ее функций является правильная оценка светлых и темных сторон действующего права: «она оберегает с одной стороны от опрометчивого преувеличения достоинства действующего права, что легко может привести к пассивному только участию во всем устройении, порядке, юридической жизни государства, а с другой стороны также и от всякого опрометчивого унижения достоинства положительного права вообще» [1, с. 218]. Русский ученый видел одну из важнейших задач философии права в объяснении того, почему человек должен в настоящих условиях довольствоваться малым и недостаточным в общественно-правовом благоустройстве, пока еще лучшее и высшее остается недостижимым. Он

предупреждает об опасности того, что люди в силу своих неких идеалистических представлений и непонимания объективной ограниченности сложившейся исторической ситуации поддадутся бунтарским настроениям и могут начать разрушать существующую общественную систему. В то же время П.Г. Редкин указывает на системную ошибку чиновников, пытающихся из-за своих иррациональных социальных страхов ограничить административными методами изучение общественно-политических наук в университете [1]. Ими нередко делается упрек философии права в том, что она будто бы способствует поверхностной критике и ломке существующих устоев общества и государства. Правовед пытается напрасно объяснить им, что, напротив, лишь научное, глубокое и всесторонне понимание молодыми людьми общественных проблем позволит им правильно смотреть на политическую ситуацию в стране и не увлекаться различного рода политическими утопиями радикального характера. В связи с этим он пишет: «...только здравая философия права может предохранить от разных безумных и пагубных мнений, которые могут быть ходячи в обществе, например, от социалистических и особенно коммунистических грез, от мечтательной веры в единую все спасающую форму государственного устройства и т.п.» [1, с. 218].

С горечью отмечает П.Г. Редкин, что в наше время большинство людей, считающих себя не только образованными, но и учеными проявляют невежественное пренебрежение к философии вообще и философии права в частности, признавая ее изучение маловажным или даже весьма сомнительным [1, с. 219]. Хотя изучение наук, в том числе и юридических, еще не стало у нас основательным и существует объективная потребность в разработке ее методологических и философских оснований. Российское юридическое образование еще довольствуется лишь поверхностными и отрывочными знаниями, которые, как представляется студентам и многим преподавателям, могут пригодиться для практической жизни, и прежде всего для того, чтобы только сдать экзамены, открывающие путь карьере, которая и наградит чинами и привилегиями всех ее «страждущих» [3].

В качестве одной из важнейших функций философии права П.Г. Редкин признает пробуждение в изучающих ее той умственной свободы, которая позволяет перестать смотреть на положения законов как на некую внешнюю и непоколебимую силу, властвующую над нашими волей и умом и заставляющую ей молчаливо покоряться. Напротив, благодаря свободе наш ум возвышается над положениями позитивного права. И хотя он признает их обязательность для нашей внешней деятельности, тем не менее, требует от них своего рода «отчета в том, откуда они взялись, почему они действуют и к какой цели стремятся; он требует разумной причины их бытия, вопрошая при этом... что должно стать и быть правом, правомерным, как праведное и справедливое вообще» [1, с. 220]. Правовед не требует слепого и покорного подчинения закону. Напротив, для него важным аспектом остается понимание сути положений позитивного права и их временности, то есть осознание того, что рано или поздно они будут изменены под мощным напором общественного прогресса.

Одной из важнейших особенностей философии вообще, а философии права в частности является то, что она развивает способности человека к системному мышлению. Поэтому следует согласиться с утверждением П.Г. Редкина, что философия права способствует осознанию всех юридических положений и учреждений в их целостности и единстве, а также всестороннему пониманию любой правовой науки и специальности в их взаимосвязи друг с другом и, вообще, восприятию всего правоведения как единого всецелого, связанное единством принципа. Способность к системному мышлению позволяет не потеряться в стремительном развитии современной общественной жизни, когда праву приходится реагировать на новые веяния и меняться, чтобы не стать тормозом прогресса. Поэтому ученый и обращает внимание на то, что «такое сознание правоведения, как единого целого, к которому стремится философия права, особенно важно и необходимо в *наше* время, когда, вследствие развития общественной жизни, развились и приумножились правовопонятия и юридические учреждения; когда юридический материал разросся в такую огромную массу, которая может подавить юриста» [1, с. 220-221].

Философия права дает юристу, своего рода, Ариаднину нить, с помощью которой он легко может ориентироваться в лабиринте правоведения. Эта «нить» состоит из руководящих принципов и ключевых понятий, составляющих фундамент для всех областей правоведения,

позволяющих ему быть «единым всецелым» [2]. Таким образом философия права учит юриста системному пониманию отраслей позитивного права, помогает познать их глубинную связь с идеей права, ввести в истинный смысл и дух положений закона. Не зная философии права, он не будет иметь представления о том, что собственно совершилось и совершается в истории, не будет понимать закономерностей развития позитивного права. Без нее юрист не приобретет истинного знания в процессе познания права, которое никак недостижимо обычной зубрежкой.

Особенно заметна роль философии права при практическом ее приложении к законодательной или судебной деятельности. Поскольку судьи обязаны решать дела, исходя прежде всего на основании позитивного права, смысл которых они должны ясно понимать, то они должны делать это, логически восходя от особенного и частного ко всеобщему. Содержание этого «всеобщего» составляют фундаментальные положения и принципы философии права. Это особенно заметно в государственном (конституционном) праве, когда приходится толковать важнейшие постановления, связанные с государственным строительством. Здесь никак нельзя обойтись без философских воззрений на исполнительную власть и на государственный порядок [1, с. 224]. Также всем очевидно гуманное влияние философии права на развитие международного права.

Взгляды П.Г. Редкина на роль философии права вполне соответствуют передовой европейской мысли того времени. Так, в подтверждении своего мнения он ссылается на научный труд немецкого профессора Вильгельма Борнемана «Дискуссии в области прусского права». Русский правовед цитирует своего германского коллегу: «...только философия права, руководя к познанию истинного права и возбуждая к нему воодушевленное внимание, в состоянии охранить судей от забвения ими высокой и святой задачи, состоящей в ее выполнении в действительности, а следовательно и от чисто-ремесленного приложения внешних положений, а тем более от злостной игры в законы, обусловленной крючкотворством, ябедою или корыстолюбием» [4]. Ведь только философия права может противостоять ограниченной приверженности к букве закона и слепо вере в авторитеты, поскольку только с ее помощью можно понять дух законов.

П.Г. Редкин относил историю философии права не только к юридическим наукам, но вместе с тем и к философским, историческим, социальным и политическим областям знания [1, с. 199]. Ее предметом он признавал эволюцию права в двух своих ипостасях – естественной и позитивной. Содержание данного процесса познания им сводилась к рассмотрению с философской позиции фундаментальных проблем права в каком-либо отрезке исторического времени. При этом при постижении истории философии права он выделял два основных аспекта: 1) системную оценку исторических явлений с определением причинно-следственных связей между ними; 2) выявлению ступеней постепенного развития философско-правового знания.

Эволюция взглядов на соотношение естественного и позитивного права признавалась П.Г. Редкиным одной из актуальных проблем истории философии права. Ведь наряду с позитивным (писанным) правом, установленным волею общества и государства, всегда находится ничем неискоренимая вера в наличие высшего права, которое выступает как неиссякаемый источник, ценностный ориентир и критерий оценки дальнейшего развития действующего права. Первоначально у человека и общества эта вера выражается изначально в «неопределенном внутреннем чувстве права». Затем оно постепенно перерастает в ясное правосознание. Если чувство права не становится спутанным из-за ложных представлений и неблагоприятных для его развития обстоятельств, то уровень правосознания постоянно растет. Даже в трудные времена бездуховности и социальной апатии, когда вера в высшее право в людях и обществе падает нужно сохранять оптимизм, поскольку в последствии она возрастает с еще большей силой. Как нетрудно заметить, русский правовед верил в силу человеческого разума и смотрел с большой надеждой на ход общественного прогресса. Даже правосознание понимается им, прежде всего, как ясное осознание человеком и обществом высшего (естественного) права, одним из важнейших продуктов их разумной деятельности [1, с. 216].

В качестве парадигмы преподавания истории философии права П.Г. Редкин взял методологические наработки немецкой философско-правовой школы. За время своего обучения в университетах Германии он стал убежденным германофилом. И поэтому неудивительно, что к

самыми передовым европейским университетам он относил только немецкие учебные заведения, в которых история философии права преподавать основательно и системно, прежде всего, как как история философии права, общества и государства [1, с. 203]. Русский правовед критикует французскую и английскую системы университетского образования в целом и преподавание юридических наук в частности. Он отмечает, что во Франции весьма редко студентам преподается курс философии права, поскольку французское высшее образование имеет практико-прикладную направленность, соответственно, к предметам, имеющим абстрактный и философско-спекулятивный характер, относилось достаточно пренебрежительно. Неиспользуемые в практической сфере деятельности знания французы не признавались необходимыми для студентов. Английские университеты П.Г. Редкин также оценивал невысоко и ставил их по уровню преподавания в один ряд с немецкими гимназиями, т.е. со средними учебными заведениями. Им отмечается, что в Англии студентам преподавалась обычно только история древней философии, да и то в немногих лекциях. По мнению русского правоведа, французские и английские университеты готовят лишь профессиональных говорунов и журналистов.

Таким образом, взгляды П.Г. Редкина на философию права, ее историческую эволюцию и принципы ее преподавания не утратили своей актуальности для нашего времени. Многие его идеи о ее роли и значении можно вполне успешно использовать в современной системе юридического образования.

Библиографические ссылки

1. Редкин П.Г. Из лекций П.Г. Редкина по истории философии права в связи с историей философии вообще. Т. 1. С.-Пб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1890. 496 с.
2. Редкин П.Г. Какое общее образование требуется современностью от русского правоведа? // Речи, произнесенные в торжественном собрании Императорского московского университета. М.: Унив. тип., 1846. С. 1-103.
3. Семенов Д.Д. Петр Григорьевич Редкин как педагог // Женское образование. 1891. № 5. С. 481-487.
4. Bornemann W. Eindrücke im Gebiete des Preussischen Rechts. Berlin: Reimer, 1856. URL: https://books.google.ru/books?id=t8BDAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 13.06.2017).

От представления к непредставимому: теория значения Э. Гуссерля и ее французская критика

*Дронов А.В., канд. филос. наук,
доцент, кафедра философии СГЮА, г. Саратов*

Аннотация. В докладе обсуждается внутренний характер критики теории значения Э. Гуссерля со стороны Ж. Деррида. В частности, рассматривается природа аргументов в поддержку тезиса о невозможности чистого выражения некоего доязыкового значения и, шире, о принципиальной неполноте всякого акта данности данного. Сам этот тезис оценивается как отправной пункт критики представления и интереса к логике непредставимого, в различной форме обнаруживаемого не только Деррида, но и другими французскими авторами, такими как Ж. Делёз, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Рансьер.

Ключевые слова: феноменологическая теория значения, критика метафизики, деконструкция, Э. Гуссерль, Ж. Деррида.

В предлагаемом докладе обсуждается принадлежность к феноменологии той критики теории значения Э. Гуссерля, которая проводится со стороны Ж. Деррида. В частности, я предполагаю рассмотреть природу аргументов в поддержку тезиса о невозможности чистого выражения доязыкового значения и, шире, о принципиальной неполноте всякого акта данности данного. Сам этот тезис предлагаю оценивать как отправной пункт критики представления и

интереса к логике непредставимого, в различной форме обнаруживаемого не только Деррида, но и другими французскими авторами, такими как Ж. Делёз, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Рансьер.

В самом деле, ту критику, которой Ж. Деррида подвергает ряд выявляемых им у Э. Гуссерля предпосылок (отчасти уже в Предисловии к «Началам геометрии», особенно же в «Голосе и феномене»), иногда называют *внутренней* критикой феноменологии. В свете более поздних работ Деррида и появления различных интерпретаций понятия деконструкции (сопутствующих различному исполнению самой этой техники у множества авторов) такая оценка его ранних произведений может показаться неправомерной. И действительно, для большого количества историков философии деконструкция выступает автономным по отношению к феноменологии образованием (неважно, формой ли работы с текстом, способом осуществления философии или отдельным ее направлением), равно непримиримым к любым проявлениям метафизики и догматизма и в большей мере связанной с методологией структурализма и постструктурализма, нежели с феноменологией Гуссерля. В еще большей степени *внешними* по отношению к феноменологии покажутся «трансцендентальный эмпиризм» Ж. Делеза, его критика понятия сознания и заданных Гуссерлем в «Идеях I» границ трансцендентального поля, а также мимолетные прикосновения к гуссерлевской терминологии других французских авторов, не называющих себя феноменологами.

Вообще же оппозиция внутренней и внешней критики имеет, вероятно, следующий смысл: 1) аргумент признается элементом *внутренней* критики, если разделяет методологические предпосылки критикуемого тезиса и, наоборот, 2) *внешним* в том случае, если он оспаривает правомерность самих предпосылок. Третью же возможность, а именно – оспаривать некоторый тезис с позиции внешних для него (и для его осмысленного звучания) предпосылок, следует, вероятно, признать дурным, недемонстративным родом критики.

Нимало не сомневаясь в осмысленности возражений Деррида и Делеза по поводу некоторых очевидных для Гуссерля положений, т.е. не считая их аргументами третьего рода, я бы хотел рассмотреть проблему принадлежности этих аргументов кругу феноменологических усмотрений. Неочевидность любого предварительного ответа на этот вопрос связана, как кажется, с тем, что, с одной стороны, критике подвергаются основополагающие «решения» Гуссерля, задающие сам характер осуществления феноменологии (и в этом смысле критика кажется внешней), а с другой стороны, эти решения оспариваются в горизонте тех же регулятивов, которые направляют и Гуссерля, и, как кажется, скорее *в пользу* некоторой (иной, лучшей) феноменологии, нежели *против* нее как таковой. Обращаясь к более поздним темам самого Деррида, можно было бы называть это верностью «духу» при очевидной неверности «букве». Что, конечно, не отменяет необходимости привести оправдания этой неверности. Специальным образом нас здесь будет интересовать критика присутствия (и связанная с ней проблема представления), которую Деррида разворачивает в «Голосе и феномене», отталкиваясь от теории значения, предложенной Гуссерлем в «Логических исследованиях».

Однако прежде следует сделать несколько замечаний относительно общности мотивов самих этих текстов и той критики, которая их воодушевляет. О какого рода общности может идти речь? Конечно же, Деррида воодушевлен, по меньшей мере, одним из «духов» феноменологии¹. Но при этом и речи нет о верности терминологии Гуссерля или хотя бы сохранении общей топологии выделяемых им регионов. Если здесь и возможно говорить о традиции и тождестве оснований, то необходимо видеть их 1) в возможном единстве самой идеи философии, характера ее исполнения, а также 2) в центральном положении и постоянном внимании к форме данности данного и проблемам, связанным с ее (данности) неполнотой. Ведь внимание к способу данности некоторого содержания, к специфической реальности его не вполне реального (в значении, заданном границами психического переживания) акта является характерным для «Логических исследований» и рано тематизируется в работах, посвященных прояснению существа и метода феноменологии, например, в курсе лекций «Идея феноменологии» [1] и статье «Философия как строгая наука» [3].

В этом смысле поле феноменологии исходно задается гостеприимством к данным (Data) разного рода, а не только заданным определенной нормой регистрации. Именно это «правовое основание» позднее находит свое выражение в формулировке «принципа принципов» (в «Идеях I»), и оно же выступает основанием критики натурализма и психологизма уже в ранних работах.

На этом же основании Гуссерль называет свою философию подлинным позитивизмом и связывает с перспективой непредвзятого описания: некая дескриптивная наука, повернувшая «назад к вещам» от порядка их выборочной, предустановленной регистрации. Подобными предустановлениями и предыстолкованиями наполнены как эмпирические науки с их эмпиризмом и психологизмом, так и скептическое (слишком поспешное) недоверие к перспективам познания. Стало быть, позитивистский упрек в адрес спекулятивного исполнения метафизики, чрезмерно предвзятой в своем содержательно-логическом предвосхищении эмпирического факта, может быть дополнен таким же упреком в адрес самого естественнонаучного способа обхождения с фактами: слишком поспешное и искусственное ограничение их области.

Очевидно, что именно в горизонте радикально обновленной проблемы фактичности факта возникают и критика присутствия, и проблема (одновременно эпистемологическая и политическая) источника предвзятости в оценке «положительно данного», обуславливающая возникновение понятий деструкции и деконструкции у Хайдеггера и Деррида. Можно даже утверждать, что именно предложенный Гуссерлем анализ актов сознания и прямая тематизация сферы ноэтики вдохновляет критику представления и, в частности, пересмотр традиционного отождествления бытия и присутствия. Этот пересмотр связан с констатацией неполноты *всякой* данности как исходной и типичной. И этот же пересмотр выступает исходным контекстом того особого внимания к непредставимому, которое обнаруживается как в поздних работах Хайдеггера, так и у ряда французских авторов (таких, например, как Ж. Делёз и Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Рансьер).

Попробуем теперь воспроизвести основные тезисы и аргументы «Голоса и феномена». Сразу отметим, что речь идет об анализе первого исследования второго тома «Логических исследований», а точнее, – лишь проводимых в его первой главе «сущностных различий» между выразительными и указательными знаками [2]. При этом ожидаемые следствия этого разбора весьма велики: Деррида намеревается показать не просто ошибочность или непоследовательность гуссерлевского анализа, его обусловленную некоторыми неявными предпосылками неверность собственным основаниям, но обусловленность самих этих оснований определенным «метафизическим наследством» [7, с. 13].

Итак, различая между двумя родами знаков, указаниями и выражениями, Гуссерль отдает предпочтение последним как единственно имеющим логическое значение. Основания этого предпочтения не кажутся Деррида очевидными, т.е. феноменологически оправданными. Этому сомнению служат колебания и в анализе самого Гуссерля, местами едва ли не вынужденного признать за указаниями универсальный характер знака как такового². В частности, констатируя высокую роль указаний в коммуникативной речи, отмечая «спутанный» характер используемых здесь знаков, Гуссерль прибегает к знаменитому ограничению анализа логических значений сферой «одиноким ментальной жизни». Именно здесь и разворачивается основное действие критики Деррида. В самом деле, как осуществляется акт удержания значения во внутреннем монологе? Что, кому и как долго выражает знак, очищенный от примеси указания? Можно выделить три устойчивых темы в аргументации Деррида, совокупность которых представляется, скорее, радикальным развитием гуссерлевской интенции, нежели возражением в отношении ее оснований.

Во-первых, у Гуссерля, безусловно, речь не идет о допущении некоторой реальности значения за пределами выражения. И, стало быть, понятие *голоса*, немой внутренней речи, этой среды присутствия значения, с которой Деррида и связывает представление и первичную темпорализацию (в мгновении *Augenblick*), оказывается для него сомнительным в том смысле, что служит намерению вовсе отказаться от знака и характерной для последнего темпоральной разнесенности (*différance*). Ибо в этом немом голосе, до и вне всякого реального акта речи, словно бы уже осуществляется во всей своей полноте присутствие смысла: «Знаки могут быть уничтожены в классической манере философии интуиции и присутствия. Такая философия элиминирует знаки, делая их производными, она аннулирует репродукцию и репрезентацию, делая знаки модификацией простого присутствия» [7, с. 71].

Во-вторых, употребление знака, обращение к устойчивости его значения имеет своим основанием повторение, не-событийность и несингулярность знака. Тожество значения само

удерживается лишь возможностью повторения выражающего его знака. Причем в двояком смысле: 1) как идеального содержания, всякий раз различно воспроизводимого материей знака и 2) как исходного повторения (представления) идеальности в знаке. Однако, вопреки намерению Гуссерля, Деррида стремится перевернуть зависимость между исходным представлением (*Vorstellung*) и последующей репрезентацией (*Vergegenwärtigung*), ставя первое в зависимость от второй: «Присутствие настоящего зависимо от повторения, а не наоборот» [7, с. 72]. И если учреждение Гуссерлем идеальности, коррелятивной силе повторения, является для Деррида «этико-теоретическим актом, который оживляет выбор, основавший философию в ее платонической форме», то метафоры жизни и духа (в смысле оживляющего наполнения значения) столь же произвольно связывает феноменологию с предпосылками волюнтаристской метафизики. И с этим связан *третий* повторяющийся мотив его критики.

Деррида переводит употребляемое Гуссерлем понятие значения (*Bedeutung*) через *vouloir-dire*, считая этот перевод вынужденным самими предпосылками феноменологического проекта Гуссерля: известной неразличимостью интенции (как намерения) и воли³. Эта неразличимость вводит определенную телеологию и в понимание природы значения: «Смысл хочет быть означенным; он выражается только в значении, которое не является ничем иным, как желанием-сказать-себя, присущим присутствию смысла. Это объясняет, почему все то, что ускользает от чистой духовной интенции, чистого оживления *Geist*'ом, то есть волей, исключается из значения (*bedeuten*) и, таким образом, из выражения» [7, с. 50-51].

Соединение трех этих аспектов критики дает нам полный образ «метафизики присутствия», каковой предполагает а) автономию значения по отношению к знаку, позволяющую ему б) обнаруживать свое идеальное тождество (представление, эйдос) в различии повторения (репрезентации), и в) ограничение сферы значения областью сознания, его воли и характерной для нее целесообразности. Деррида называет эти предпосылки метафизическими, имея в виду их спекулятивный характер, не отвечающий или прямо противоречащий некоторой форме данности данного. Для нас остается вопросом, будет ли простая инверсия этих положений действительным отказом от них и «приближением к связности, не более присущей нам, людям, чем Богу или миру» [5, с. 11]. Но, определенно, эта инверсия (связь сферы смысла с указанием, а не выражением, с самой материей знака; признание повторения условием представления; расширение сферы трансцендентального поля за пределы сознания) воодушевляет ряд философских проектов, дающих ей известное «наполнение».

Чтобы не ограничиваться собственным проектом Деррида приведем в качестве примера анализа смысла за пределами представления текст «Капитализма и шизофрении» Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Вводимое здесь понятие желающего производства отсылает к такому типу генезиса, который производит наполнение некоторого «усмотрения» вне и до представления: ведь желание и есть наполнение. «Представление» же (территориальное, имперское, капиталистическое) выступает непрямым коррелятом желания, в то время как возможность прямого выражения оказывается полностью исключенной. Еще раз: описание желающих машин, предлагаемое Делёзом и Гваттари в «Анти-Эдипе», опирается на оппозицию производства и представления (*représentation*), не связанных прямой семантикой выражения. Непрямое же выражение позволяет говорить о вытеснении или смещении. Триада, задающая структуру «территориальной машины»: вытесняемый представитель, вытесняющее представление, смещенное представляемое [6, с. 262]. Означаемым (своего рода экономическим базисом) в этой структуре выступает желающее производство, которое само производит одновременно значение и желание, сплетенные одно с другим. И эта первичная интенциональность направляется знаками скорее указательными, нежели выразительными. Логика родства, ее включающие и исключаящие дизъюнкции, переплетение линий происхождения и союза порождают сложную систему отсылок (и сами суть ее порождение), в самом основании которой лежит, однако, возможность *замещений*, но не *выражений* в чистом виде. Индифферентность, сменяемая запретом инцеста, и есть переход от отсутствия смысла и знака к появлению имен и их «интенсивных» значений. Но сама их интенсивность основана на возможности подмены имен, неразличимости сомы (плаценты): брат матери одновременно ее

же сын и свой собственный отец [6, с. 248-253]. Ассоциация, лежащая в основе означивания в желающем производстве, имеет указательный характер.

Не получаем ли мы прочтение текста Делёза и Гваттари, лишь допустив прямую инверсию тезисов Гуссерля? Вместо прямого усмотрения выражающего значения – неизбежно не прямое и смещенное представительство указателя. При этом метафизичность метафизики подпитывается той же репрессивностью в отношении фактичного (возможности прямого, вне знака, усмотрения), что и в описываемых машинах желания: вытеснение и замещение невозможного объекта, содержащего внутреннее «противоречие» и потому непредставимого. Описание трансцендентальной сферы, конституируемой Я и сводимой к *cogito*, сменяется у Делёза (уже в «Логике смысла» [4, с. 135-140]). сферой имманентного, т.е. областью значимого, задаваемой пассивными синтезами и логикой желания, объясняющими в том числе и возможность конституирования параноидального Я.

В заключение стоит отметить, что развернутая у Гуссерля и лежащая у истоков оформления феноменологии критика психологического понимания акта и проблематизация понятий присутствия и представления послужили первичной сценой и до сих пор задают «собственное поле» того интереса к парадоксам непредставимого, который обнаруживают многие современные авторы. Речь идет не только о понятии «различия» или об игре структуры у Деррида⁴, но о роли «паралогизма», играющего важную роль в (пост-) современном обосновании знания, по Ж.-Ф. Лиотару [4, с. 144-159], о фигуре «неучтенных» (*des incomptés*) у Ж. Рансьера, не «представленных» ни в одном из значений этого слова, но именно в этом качестве способных формировать пространство политики за пределами полицейского регламентирования [11]. Уже эти примеры заставляют вновь и вновь пересматривать вопрос о собственных границах феноменологии и о критерии, способном очертить тождество ее «внутренних» проблем.

Примечания

1. Понятие беспокоящего призрака как одного из образов ненаполненной интенции используется Деррида в «Призраках Маркса» при обсуждении границ самого поля марксизма, его собственной области [8].

2. По замечанию Гуссерля, выражение всегда сплетено с указанием. Однако обратное неверно, что приводит к мысли об исходном и чистом характере указательных знаков или, по меньшей мере, их принадлежности более общему роду. «В таком случае всеобщая система значения была бы сопротязженной системе указания» [7, с. 34]. Ср. также следующее замечание Деррида: «Мы ясно видим, что, в конечном счете, потребность в указаниях просто означает потребность в знаках. Ибо все более очевидно, что, несмотря на первоначальное различие между указательным и выразительным знаком, лишь указание является для Гуссерля истинным знаком» [7, с. 60].

3. Ср.: «Ибо если интенциональность никогда просто не означала волю, то определенно может показаться, что на уровне выразительного опыта (предполагая его ограниченным) Гуссерль рассматривает интенциональное сознание и волевое сознание как синонимы» [7, с. 50].

4. Ср. описание игры структуры как ее внутреннего люфта, или разболтанности, задающих границы непредставимого, т.е. не приводимого к непротиворечивому сочетанию ее двух или более равно собственных положений, в [9].

Библиографические ссылки

1. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2008.

2. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.

3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Пер. с нем. С. Гессена // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. 1911. Кн. 1.

4. Делёз Ж. Логика смысла. Пер. с франц. Я.И. Свирского; научн. ред. А.Б. Толстов. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.

5. Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с франц. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. Научн. ред. Н.Б. Маньковская. СПб.: «Петрополис», 1998.
6. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. Д. Кралечкина; научн. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
7. Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля // Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Пер. с франц. С.Г. Кашиной, Н.В. Суслова. СПб.: Алетейя, 1999.
8. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. Пер. с франц. / Перевод Б. Скуратова. Под общей редакцией Д. Новикова. М.: Logos-altera, изд-во «Ессе homo», 2006.
9. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие / Пер с франц. В. Лапицкого. СПб: Академический проект, 2000. С. 352-368.
10. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с франц. Н.А. Шматко. М.: Изд-во «Институт экспериментальной социологии»; СПб.: «Алетейя», 1998.
11. Рансьер Ж. Десять тезисов о политике // Рансьер Ж. На краю политического. С. 195-221.

Н.А. Бердяев о русской революции 1917 года на страницах философско-религиозного журнала «Путь»

*Исаев А.А., канд. филос. наук, доцент,
начальник кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин
Уфимского ЮИ МВД России, г. Уфа*

Аннотация. В статье проанализированы дискуссии Н.А. Бердяева со своими современниками на страницах первых номеров философско-религиозного журнала «Путь» по самым больным, животрепещущим вопросам о будущем России, волнующим эмигрантов. Особое внимание уделено осознанию места и роли монархии в истории российского государства. Отдельно рассматривается вопрос об отношении к русской революции и большевизму. Темы полемики несомненно актуальны для нашего времени и полезны нам для оценки духовной ситуации в современной России.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, журнал «Путь», монархия, большевизм, русская революция.

Когда мы характеризуем взгляды русского философа Николая Александровича Бердяева или, более широко, в целом его философию, несомненно, первые эпитеты, которые мы стремимся применить: великий, выдающийся, известный. Это объективно. Энциклопедичность его ума поражает, каждая мысль наполнена глубоким содержанием. Да и то философское наследие, которое он нам оставил, лишнее тому доказательство. Однако его философию хочется понять (и принять) не в восторженных тонах (совсем не потому, что она не такая), а спокойно, рассудительно и даже где-то глубоко.

О дискуссионном характере взглядов и идей Н.А. Бердяева свидетельствует непрерывающаяся полемика с современными ему авторами на страницах философско-религиозного журнала «Путь», печатавшегося в Париже с 1925 по 1940 годы под его редакцией. Именно о его роли и большом значении в своей духовной жизни вспоминает с таким уважением П.П. Гайденко: «В этом журнале я нашла ответы на те больные вопросы, которые мучили многих из нас: журнал «Путь» оказался для меня больше чем университетом» [1, с. 301]. В своей вступительной статье к книге 1 (I-VI) репринтного переиздания данного журнала А.И. Абрамов пишет: «Главной составляющей успеха журнала можно считать очень удачный выбор редактора. Только пронзительное обаяние личности Н.А. Бердяева смогло объединить русских сотрудников журнала и привлечь к работе выдающихся представителей французской философской культуры» [2, с. 4].

В № 3 от марта-апреля 1926 года помещено письмо монархиста А. Петрова [2, с. 369-373], в котором он напрямую обращается к «господину редактору». Целью письма, как пишет его автор, является «желание выяснить некоторые недоумения, в связи с мыслями, высказанными проф. Н.А. Бердяевым в его статье «Царство Божие и царство кесаря»» (статья

была опубликована в № 1 журнала «Путь»). Петров начинает свои выяснения с редакционного вступления к первому номеру журнала «Духовные задачи русской эмиграции». Хотя эта статья написана от редакции, автором ее по всей видимости, как считает А.И. Абрамов, является сам Бердяев: «Об этом говорит и тон, и стиль программного заявления...» [2, с. 4]. На это же намекает монархист Петров, переходя от редакционного вступления к разбору статьи «Царство Божие и царство кесаря». Обвинения в адрес русских монархистов со стороны Бердяева автор письма называет «незаслуженными, несправедливыми и даже иногда оскорбительными», а саму статью «...блестящей по изложению, как все писания автора, но скрывающей в себе отравленные ядом, привнесенным откуда-то со стороны, с той стороны церковной ограды мысли» [2, с. 370]. В этом же номере журнала редактор отвечает на письмо монархиста [2, с. 374-377]. Бердяев уважительно относится к его автору: «Я отвечаю на письмо А. Петрова потому, что оно написано искренне и обнаруживает подлинную веру» [2, с. 374]. Об этой особенности русского философа пишет А.И. Абрамов в вышеупомянутой вступительной статье: «Способность Бердяева объединить вокруг себя и относительно примирить самые разнообразные направления французских религиозно-философских группировок свидетельствует о большом опыте и такте, о высоком уровне философской культуры общения и дискуссий, и все это при его личном глубочайшем индивидуализме и взрывном характере спорщика и интеллектуального бретера» [2, с. 6]. Однако вежливый тон ответа не отменяет его резкой критичности в отношении русского зарубежного монархизма, который, по глубокому убеждению Бердяева, «представляет большие опасности для Церкви и готовит ей новые формы порабощения». Автор ответа делает вывод, что в России никогда не было независимого, общественного монархизма, он был лишь казенным направлением: «И когда настал страшный час падения монархии, монархисты ничего не сделали для ее поддержания, у них не оказалось благородного, рыцарского духа. Благородство было проявлено лишь последним русским монархом, но не монархистами. Монархисты не выстрадали себе право кричать о монархии в заграничных русских колониях» [2, с. 376]. Очень важно, на наш взгляд, разъяснение «одного недоразумения», как выражается сам Бердяев, которое он приводит далее в своем ответе. Его обвиняют в проповедовании пассивного претерпевания зла, в прекращении борьбы с большевизмом. На это он отвечает, что отрицает не саму борьбу, а те методы, которые популярны у правой части русской эмиграции. Он предлагает бороться более реальными методами и поясняет свою позицию: «Действительная же реальная борьба с большевизмом есть прежде всего духовная борьба, которая возможна для каждого из нас в каждое мгновение нашей жизни и которую завещала нам христианская вера. ...В меч эмиграции я не верю, он давно стал картонным мечом, а, если бы и стал настоящим, то причинил бы лишь вред. Новой кровавой «революции» русский народ, вероятно, не выдержал бы, он изошел бы кровью» [2, с. 377]. Русский философ не отрицает борьбы со злом насильем и при этом замечает: «Но бывает насильственная борьба со злом, которая есть не меньшее зло, чем то, против которого она борется. Мир захлебнулся в крови, слишком многие считают возможным убивать своих идейных противников, и необходимо духовно бороться против кровавого бреда» [2, с. 377]. Эта полемика с монархистами продолжается и на страницах следующего четвертого номера «Пути».

В нее вступает князь Григорий Трубецкой, который так и называет свою статью – «Спор о монархии». Он пишет: «...Взгляды, высказанные Н.А. Бердяевым, содержат такое решительное осуждение монархизма, что со своей стороны, как убежденный русский монархист, я не считаю возможным обойти их молчанием» [2, с. 518]. По ходу статьи князь обвиняет Бердяева в том, что он «впадает в политику, которая диктуется не доводами разума, а настроениями», что говорит о монархии и монархистах с чувством раздражения, что его обобщения и оценки «носят явно спешный характер». Здесь он кстати приводит в пример утверждение Бердяева, уже упоминавшееся нами выше, об отсутствии в России независимого, идейного монархизма. В противовес ему Трубецкой приводит целую плеяду русских мыслителей и писателей, которые, по его мнению, и были представителями этого монархизма. В этом же номере журнала, в своем «Дневнике философа», Н.А. Бердяев отвечает Трубецкому. Свой ответ он начинает с размышлений об обстоятельствах, которые затрудняют свободу мышления, парализуют охоту к творчеству и обсуждению вопросов по существу. Они вызваны, по мнению русского философа, эмоциональной реакцией на большевистскую революцию, а

потому всякая мысль оценивается не по ее истинности или ложности, а только лишь с утилитарной точки зрения: приносит ли эта мысль выгоду в борьбе против большевизма и против революции. И эта тенденция в среде русской эмиграции тревожит Бердяева. А потому он провозглашает: «Если есть какая-либо миссия у эмиграции, то это есть прежде всего миссия свободной мысли, свободного и открытого утверждения правды, попираемых в советской России. Между тем как значительная часть эмиграции живет и питается культом условной лжи» [2, с. 521]. Именно статья Трубецкого, как пишет далее Бердяев, вызвала у него эти мысли. Ведь князь в ней не оценивает мысли оппонента как истинные или ложные, а называет их неосторожными и вредными. А для автора ответа принципиально важно заявить, что если он убежден в истинности или правдивости своего положения, то он будет его высказывать, «даже если сам дьявол им воспользуется» (на наш взгляд довольно эмоциональное заявление, тем более для религиозного христианского мыслителя). Принципиально не согласен Бердяев с монархистами в вопросе о роли дореволюционной монархии в России. Он полагает, что необходимо говорить о грехах и лжи старого дореволюционного строя, в то время как его оппоненты считают, что это только на руку большевизму и революции. Это помогает ее оправдать и принять. Однако Бердяев наоборот утверждает: «Всякая идеализация же дореволюционного строя, революцию породившего, всякая реставрационная установка воли мешает победить большевизм и преодолеть революцию. Пока есть призрак реставрации, династической, аграрной, бытовой, пока есть признание принципиальной истинности и идеальности тех основ жизни, на которых покоился старый режим, революция будет продолжаться» [2, с. 522]. А потому он однозначен в своем выводе, что большевизм будет преодолен лишь пореволюционной, а не дореволюционной волей. Уже в который раз Бердяев доказывает, что он не является противником монархии всегда и везде, что он нисколько не сомневается в огромном положительном значении монархии в русской истории, что отнюдь не считает себя апологетом и идеологом демократии и республики, но для него принципиально важным является вопрос об отношении монархии и Церкви. Именно в этом вопросе он не видит никаких причин скрывать правду об угнетении Церкви в русской православной монархии. Это одна из причин трагедии русской монархии, наступившей революции: «Вся русская православно-религиозная мысль XIX века есть вопль об унижении и угнетении Церкви. И вот за это унижение и подавление Церкви мы и терпим заслуженную кару» [2, с. 522]. Но вот парадокс! Революция не унижает Церкви, она ее гонит и преследует. Эти унижения и преследования возвышают, а не унижают. Расстрелянные епископы и священники становятся мучениками за веру. Православная монархия унижала Церковь, делая ее своим орудием. Точно так же советская власть унижает живогерковников, делая их доносчиками. Потому Бердяев заявляет: «Монархия в старом смысле стала в наши дни утопией» [2, с. 523]. Но автор «Дневника философа» верит, что наступает новая мировая историческая эпоха, в которой «будет обращение к подлинному реализму духовной и социальной жизни», которая «выработает формы общества, непривычные для мышления нового времени».

Мы уже так или иначе затрагивали отношение Н.А. Бердяева к русской революции в контексте интересующей нас полемики. Но поскольку сам автор «Дневника философа» конкретно останавливается на анализе этого явления русской истории, мы позволим себе пойти за его мыслью. Не соглашаясь с правыми монархистами, которые не хотят признать неотвратимость и неотменимость факта революции (напомним, что шел уже 1926 год), Бердяев признает революцию свершившейся, что еще раз доказывает реализм его взглядов. Да, он не видит в ней ничего хорошего, он не любит ее, она для него отвратительна и ужасна, но это факт тяжелой расплаты. Однако это не уныние пессимиста, это взгляд в будущее оптимиста. Его оптимистичность выражается в анализе творящего отношения к русской революции. После весенней революции 17 года ее идеализировали, считали прекрасной и освобождающей. После осенней революции 17 года она стала абсолютным злом и прекрасной стала жизнь до революции. В длительный период гражданской войны даже сложилось впечатление, что «революцию можно прикончить кавалерийской дивизией», оно и господствует до сих пор в эмиграции. Но возможно, по мнению Бердяева, и третье отношение (в нем и заключен оптимизм русского мыслителя). Только в нем он видит будущее: «...Революция есть огромный и поучающий трагический опыт, после которого начинается новая жизнь, выступление на

историческую арену новых слоев народа, ее нельзя не признать, нельзя сделать вид, что ее не было. Идеализировать не следует ни того, что было до революции, ни того, что происходит в самой революции. Новая жизнь создается не разрушительными силами революции и не старыми силами реакции, а теми творческими силами, которые раскрываются в результате опыта революции» [2, с. 525].

В заключении своего ответа Трубецкому его автор называет себя «диким», то есть независимым и свободным от всех существующих направлений и партий, и оставляет за собой право говорить правду, какой бы неприятной она не была для противоположных лагерей. В этом он видит свою личную миссию и задачу редактируемого им журнала «Путь».

На страницах № 6 «Пути» Николай Арсеньев пишет свои соображения «по поводу последних статей Н.А. Бердяева» (как он их обозначает в подзаголовке) и называет их «О духе времени и понимании его» [2, с. 727-728]. Сразу следует отметить, что они написаны с большим уважением к редактору. Но кто знает, может это уважение и подвигло Арсеньева высказать свое несогласие с некоторыми утверждениями автора статей. В восторженных тонах описывает он набросок Бердяева «Новое Средневековье», предварительно замечая, что его автору дано «пытливое устремление в глубь исторического движения» и проникновение в «религиозный смысл совершающихся исторических событий и переломов». Далее Арсеньев сам себя спрашивает: не слишком ли автор «Нового Средневековья» идеализирует новую историческую эпоху, новый «дух времени»? Однако все же признает, что попытка характеристики этой эпохи интересна и значительна. Несмотря на положительную характеристику в целом providений Бердяева относительно современной эпохи, Николай Арсеньев встает на защиту «многих из тех, именно из русской среды, кто захвачен этими веяниями внутреннего духовного возрождения» [2, с. 727]. Бердяев неоднократно высказывал мысль, что в России отсутствовал институт рыцарства с его возвышенным идеализмом. По мнению Арсеньева, у России появилось новое рыцарство, как он его называет. Оно прошло «через подвиг добровольного служения Родине, добровольной борьбы за нее». Однако Бердяев закрывает глаза на это, он не хочет видеть этих людей, отмечает их. «Я не хочу этих людей, я не хочу русское национальное движение односторонне идеализировать... Но Н.А. Бердяев просто его не понимает, не понимает одухотворяющей его силы. Более того, Н.А. Бердяев находит термин, который он прилагает ко всем представителям русского национального движения – «правые монархисты», и клеймит их, как таковых, исходя как будто из религиозных оснований» [2, с. 727]. При всей полемичности данной статьи в заключительных словах ее автор одновременно высказывает и восхищение, и сожаление относительно своего современника: «Н.А. Бердяев, писатель, глубоко согретый духом христианской свободы, глубокий христианский мыслитель, сам – одна из крупных ценностей современной нашей философской литературы, от которого мы ожидаем еще многих ценных плодов его творчества, – забывает однако об одном, и при том самом основном и самом важном: лишь глазам любви, которая проникает вглубь, раскрывается истинная духовная сущность людей и явлений» [2, с. 728].

В этом же номере журнала Бердяев отвечает Арсеньеву в своем «Дневнике философа». Он недоумевает, почему оппонент интерпретирует его взгляды совсем не так, как их представляет он сам: «Прежде всего непонятно, откуда заключил Н.С. Арсеньев, что я склонен отметить тех которые «захвачены веяниями внутреннего духовного возрождения», и отождествлять «русское национальное движение» с «правыми монархистами»» [2, с. 733]. Далее он вообще восклицает: «Не дай Бог отождествить наше национальное и духовное возрождение с правыми монархистами в эмиграции!» [2, с. 733]. Бердяев пишет, что очень любит рыцарство, но никак не может открыть его черты в правомонархическом течении. Это течение изжило себя, оно может быть отнесено лишь к старой истории. Оно вульгарно по своему духовному складу. Ему присущ «тупой консерватизм». Уже нечего консервировать, нужно творить, созидать. Крайние правые монархисты используют безнравственные средства борьбы, ложь, клевету, злобность, что никак нельзя признать рыцарскими чертами. Они находятся вне тех процессов, которые происходят в России, не желают их знать и понимать. В этой среде распространена реакция обскурантизма и с ним, а особенно с обскурантским пониманием Православия, Бердяев ведет непримиримую войну. Основное разногласие с Н.С. Арсеньевым автор «Дневника философа» видит в следующем. Его сентиментальное, романтическое отношение к белому

движению свидетельствует, по мнению Бердяева, о том, что он все еще пребывает в периоде гражданской войны, идеализирует военную психологию этого периода и верит в то, что большевизм может быть побежден на этих путях. Отвергая это, редактор журнала решительно заявляет: «Пора уже с национально-патриотической точки зрения признать, что, если бы не была организована и укреплена красная армия, то Россия распалась бы окончательно и была бы разбрана иностранными державами. В красной армии действовал национальный инстинкт самосохранения России для лучшего будущего» [2, с. 734]. Нет уже войны белых с красными, а потому вредно и губительно культивировать те эмоции, которые были естественными в период гражданской войны. Бердяев в пылу дискуссии бывает резок. Он приводит мнение французского психолога П. Жане о том, что потеря «функции реальности» приводит к душевному заболеванию, сумасшествию. Он практически, хотя и косвенно, называет своих оппонентов, страдающих сентиментальным романтизмом, сумасшедшими. В свою очередь он утверждает и всячески проповедует здоровый и трезвый реализм. А это душевное заболевание предлагает лечить «приемами больших доз реальности». Из трезвой оценки пореволюционной жизненной эволюции, происходящей в России, необходимо сделать вывод: «Непримиримая борьба со злым, антихристовым духом коммунизма есть прежде всего борьба духовная и ее нужно будет вести и после того как коммунистическая власть будет преодолена и исчезнет. Отрава долго еще останется в организме русского народа и она определяется совсем не формами политической власти» [2, с. 734]. Разве в этих словах не проявляется пророческий дар русского мыслителя?

Заканчивая статью можно отметить следующее. Для оценки сегодняшней духовной ситуации в стране, несомненно, полезны мысли наших соотечественников-эмигрантов. Их взгляд был устремлен в будущее, с верой в лучшее будущее. Однако их прочтение сегодня должно быть через призму современных реалий.

Библиографические ссылки

1. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
2. Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I-VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. 752 с.

Практическая философия: «философия в городе» или вызов «публичности»

*Козырев А.П., канд. филос. наук, доцент
МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва*

Аннотация. В статье рассматриваются модусы существования философии в публичном пространстве, приводятся примеры популяризации философии в России XIX века – публичные лекции В.С. Соловьева и П.Л. Лаврова, рассматриваются различные формы публичной активности философа в современном российском обществе – от популяризации философии в медийном формате до политического высказывания и политического действия, отвечающего на ход текущих событий. Ставится вопрос о рисках для самой философии как формы теоретического, научного знания, которые стоят перед философом, активно осваивающим поле политической идеологии.

Ключевые слова: публичная философия, политическая философия, публичное пространство, коммуникация, популяризация философии, философия в масс-медиа.

Есть три сферы, с которыми связано местопребывание философии как типа профессиональной деятельности в России. Можно обозначить их так: университетская, академическая и публичная философия. Для Франции есть своя специфика, академическая философия вряд ли сильно отличается от университетской. Существование отдельного Института, у которого есть сугубо исследовательские задачи, это прерогатива СССР, которая сохраняется в современной России. Для Франции, где философия входит в цикл школьного преподавания, а в университетах происходит профессионализация, ориентированная не столько на подготовку замкнутого клана и цеха философов, работающего на самовоспроизводство, но на

подготовку просветителей, готовых нести философское знание в массы, в то же время обрабатывая один из национальных культурных брендов, дело обстоит видимо несколько иначе.

Может ли философия вернуться сегодня к своим истокам - на агору, туда, где она и родилась? Чем ей предстоит оставаться – теоретическим знанием, выстраивающим себя по типу науки, ресурсом идеологий, или инструментом коммуникации, позволяющим достигать консенсуса в общественных спорах? Античный тривиум, включавший в себя грамматику, риторику и диалектику, распался на сферы различных научных дисциплин. Удаление риторики в область филологии негативно сказалось на судьбе философии, разделив обучение философии как знанию от приобретения аргументативных навыков и практик. Философия возникает там, где формой политического устройства оказывается демократическая республика. Гражданская и политическая свобода может быть эффективной только при наличии философского разума, который создает сложные механизмы удержания этой свободы как «золотой середины» между анархией и деспотией.

В России начало «публичной» философии можно отнести к середине XIX века, если не брать в расчет поведение православных юридивых, формально напоминающих своими действиями греческих киников. Однако юридивые вовсе не считали себя профессиональными философами. В 1860 году П.Л. Лавров прочитал три публичные лекции «О современном значении философии», устройству которых способствовал И.С. Тургенев (в том же году вышла его книга «Очерки вопросов практической философии»). По словам самого Лаврова эти лекции «были первым публичным словом о философии, произнесенным светским лицом в России вне духовных заведений со времени закрытия кафедр философии Николаем I» [1. с. 619]. «Философия есть нечто весьма обыденное, нечто до такой степени нераздельное с нашим существом, что мы философствуем не учась, при каждом произносимом слове, при каждом осмысленном действии, философствуем хорошо или дурно, но постоянно и неудержимо», - замечает в начале первой лекции Лавров, поясняя чуть ниже: «философия, и она одна, вносит смысл и человеческое значение во все, куда она входит. Мы осмысливаем нашу деятельность настолько, насколько вносим в нее элемент философии. Насколько человек обязан себе отдавать ясный отчет в каждом своем слове, в своих мыслях, чувствах и действиях, настолько *он обязан философствовать*. Пренебрежение философией есть искажение в себе человеческого сознания. Требование *сознательной* философии равнозначительно требованию развития человека». Лекции вызвали недовольство соратников Лаврова по левому лагерю, М. Антоновича и Д. Писарева, последний считал их умозрительными и бесплодными. Замечу «Чтения о Богочеловечестве», прочитанные Владимиром Соловьевым в Соляном городке Санкт-Петербурга Великим постом 1878-го года были актом публичной философии. Философу приходится привлечь к содействию в их организации флигель-адъютанта Великого князя Константина Николаевича и предводителя «славянофильской партии» полковника А.А. Киреева, получить разрешение Полицейского департамента. Следует заметить, что и университетские курсы Владимира Соловьева начинались с момента актуализации философского знания. Так, этому была посвящена вступительная лекция в курс истории философии 1880 года, прочитанная в СПб Университете «Исторические дела философии». Актуализация философии в публичном пространстве производилась, как не трудно заметить, представителями левого и либерального крыла общественности.

В 1879 году слушатели соловьевских «Чтений о Богочеловечестве», воодушевленные ростом общественного интереса к метафизическим вопросам, решили основать в Петербурге философское общество, в числе учредителей были К.Н. Бестужев-Рюмин, В.С. Соловьев, М.И. Каринский, Н.Н. Страхов, Д.Н. Цертелев, Т.И. Филиппов. Инициатором его создания был философ и поэт Д.Н. Цертелев, написавший в Германии диссертацию о философии Шопенгауэра. Но общество собиралось неформально, официальное разрешение было запрошено у Министерства народного просвещения, но так и не было получено, застряв в бюрократической переписке между Министерством просвещения и Министерством внутренних дел [2. с.172-181]. Видимо, там побоялись угрозы философского свободомыслия. А 1 марта 1881 года на Екатерининском канале прогремел взрыв, и император Александр II был убит, то есть оказалось, что философия, по мнению власти, была не менее опасным делом, чем, допустим,

террор, нигилисты, которые вооруженным путем пытались совершить покушение на представителей власти.

Может быть, такая большая известность Владимира Соловьёва как философа с мировым именем, связана именно с серией определенных акций, которые он предпринимал для позиционирования себя как философа в обществе. Он постоянно участвовал в публичных дискуссиях, его лекции о ходе русского просвещения в 1881 году, 28-го марта, когда он призвал к помилованию цареубийц, стали настоящим скандалом и вызвали вокруг себя огромную общественную дискуссию и даже реакцию власти. Такими же были и его лекции о славянофильстве в 1886 году, и выступление в салоне княгини Зайн-Витгенштейн в 1888 году в Париже с докладом «Русская идея», и реферат, читанный в 19 октября 1891 года в Московском психологическом обществе «Об упадке средневекового миросозерцания», в которой он заявил, что «неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом» [3. с. 131, 424-457]. Каждое такое событие сопровождалось огромной общественной реакцией, проще говоря, скандалом. После такого выступления был большой шум, было много недовольных, были люди, призывавшие изгнать Владимира Соловьёва за пределы империи, запретить распространение его сочинений. Но всё это в конечном итоге работало на популярность самого философа, который тем не менее продолжал свою философскую профессиональную карьеру, в качестве редактора отдела философии в словаре Брокгауза и Ефрона, где он успешно работал в 1890-е годы. И вообще, если мы посмотрим на послужной список Владимира Соловьёва, то мы увидим, что он был и администратором - членом учебного комитета Министерства народного просвещения, и редактором отдела в словаре Брокгауза и Ефрона, и лектором, и, естественно, учёным, потому что всё-таки он регулярно публиковался в единственном тогда философском журнале «Вопросы философии и психологии» и издавал научные монографии, его труд по этике «Оправдание добра», выходил при его жизни двумя изданиями.

Это сочетание трех сфер философской деятельности — университетской, академической и публичной — привело к тому, что имя Соловьёва осталось в русской культуре как звезда первой величины безотносительно к реальному масштабу его профессионализации, потому что не исключено, что в русской философии того времени были люди более профессиональные в отдельных сферах философии, например, в логике — М.И. Каринский — или в истории античной философии — князь Сергей Трубецкой, которые вполне в своей сфере научного знания выходили на международный уровень, переводились, цитировались зарубежными исследователями. Говоря современным языком, Соловьёв реализовал успешный философский проект за счёт сочетания этих трёх сфер деятельности.

Что мешает нам сегодня поставить ту же проблему и ту же задачу перед философией? Несколько иная реальность: есть интернет, есть телевидение, то, чего не было в XIX веке. Тогда основной ареной публичности для философии была газета и журнал. Темы практической философии сегодня присутствуют в публичном пространстве в формате ток-шоу и публичных дискуссий на телеканалах, более или менее удачных и, скажем так, шумных. Философы вовсе не главные участники телевизионных баталий. На телеканале «Культура» передачи «Что делать?», «Тем временем», «Культурная революция», с недавних пор идущая в прямом эфире «Агора» сегодня оказываются ареной для публичного обсуждения философских тем. Зрители, даже ворча на передачу, включаются в дискуссионное пространство, где затрагиваются проблемы общественной морали, социальной активности, которые могут быть предметом публичной философской дискуссии, и присутствие этих тем в медийном пространстве, на мой взгляд, положительно влияет на состояние общества. Темы передач нередко содержат очевидно связанный с философией контент: «Поэзия – высшее проявление философии», «Нас погубит изобилие информации», «Человечеству пора возвращаться в деревню», «Жестокость – неистребимое качество человека», «Философия победит экономику», «Искусство выше нравственности». В начале передачи два основных спикера высказывают противоположные точки зрения по указанной теме в течение примерно шести минут, потом задаются вопросы, потом идет обсуждение, в котором принимают участие приглашенных четыре эксперта.

В 2014 году я стал вести радиопередачу «Философский клуб», которая выходила по воскресеньям на рейтинговой радиостанции «Русская служба новостей». Она стала дискуссионной площадкой для обсуждения различных тем философии, привлекающих публичный интерес. Первоначальная идея заключалась в том, чтобы философы комментировали актуальные новости из различных сфер политической и общественной жизни. Однако постепенно передача стала больше разговором о самой философии, о разных ее аспектах. Историческая память, философия творчества, проблемы сознания, видеоигры, советская философия, история науки, реформы образования в России. К программе подключились аспиранты и даже студенты, которые сделали несколько эфиров самостоятельно. В гостях у «Философского клуба» были не только известные философы – Валерий Подорога, Фёдор Гиренок, Александр Филиппов, Владимир Миронов, Вячеслав Степин, но и люди творческих профессий – режиссер Дмитрий Бертман, певица Лина Мкртчян, композитор Владимир Мартынов, рок-музыкант Роман Холодов. Поскольку передача шла в прямом эфире, то к обсуждению тем подключались радиослушатели, и можно было видеть, что именно задевает людей, какова общественная реакция на те или иные проблемы. К сожалению, судьба «Философского клуба» была не очень счастливой. Когда мой годичный контракт закончился, руководство радиостанции сообщило, что в результате масштабного сокращения ставок может предоставить мне возможность продолжать эфир на добровольных началах. Чтобы не отказываться от проекта, еще два года я продолжал вести эфиры «Философского клуба» в ежемесячном формате. Передача прекратила свое существование вместе с радиостанцией, в конце 2016 года.

Общество не должно заикливаться на обсуждении новостной ленты - на курсе доллара и стоимости барреля нефти, это ведет к быстрой деградации, отуплению, разделению, порождающему ненависть и злобу. И в этом, мне кажется, есть одна из задач философа в качестве модератора таких общественных дискуссий. Понятно, есть университетская аудитория, есть студенты, которым мы должны преподавать наши определенные философские дисциплины. Во Франции, философию изучают в школе, в гимназии, восемь часов в неделю в гуманитарном классе, и это формирует вкус к философии и общественный интерес.

Есть интернет-проект «TED», где выступают люди, чего-то добившиеся в своих областях. Я вспоминаю один из роликов, где француз обсуждал в аудитории тему, что такое любовь и что значит полюбить другого человека. Это превращается в спектакль, в публичное действие, за участие в которых люди платят деньги. Что-то подобное у нас делает писатель Евгений Гришковец, но он является человеком не из философской среды, хотя и создаёт такую попытку общественного обсуждения мировоззренческих тем. Иногда я получал упрек от своих студентов: вы слово в слово повторяете последнее выступление Гришковца. Хотя я никогда не был на его спектаклях, и знаком только с его беллетристикой. Это означает что есть общность тем и есть определенная синхрония их актуализации в обществе. В публичном пространстве, в риторическом речевом дискурсе и происходило рождение философии, как бы Сократ не пытался перед судьями афинского ареопага дистанцироваться от риторов, замечая, что от него не услышат речей напыщенных и разнаряженных, которые подобают юношам. Афинский Пникс, где находится трибуна, с которой выступали многие ораторы, в том числе и Демосфен, открывает поразительный вид на город, на Акрополь. Это даже не город, это целый мир, космос (в прямом значении этого греческого слова – «украшенный»), перед ним невозможно говорить плохо и изрекать банальности. Философия не может восприниматься как приватная мудрость аутиста. Она рождается как публичное говорение, и такая философия хорошо известна нам и в наши дни. Мераб Мамардашвили был человеком устной речи и большая часть его лекционных курсов, издаваемых сейчас стараниями его дочери Е.М. Мамардашвили («Психологическая топология пути» и др.), была прочитана отнюдь не в университетской аудитории. Владимир Бибахин, напротив, выбирал в качестве своих слушателей студентов философского факультета МГУ, хотя при этом большая часть его лекционных курсов была прочитана в то время, когда он не являлся штатным сотрудником факультета, а аудитория сжалась до небольшой группы «верных» - учеников и поклонников. Лекции Бибахина читались по специально подготовленному тексту, набранному на печатной машинке, однако это не отменяет их публичной «интенциональности», они создавались именно как тексты для говорения, которые

должны были прозвучать в аудитории и предполагали определенную эмоциональную и интеллектуальную реакцию аудитории. И Мамардашвили, и Бибахин были «политическими философами», хотя сфера политического не была специальным предметом анализа в их творчестве. Мамардашвили, этический грузин, русский европеец по духу, оказался жестким противником рвущихся к власти националистов под руководством Гамсахурдиа, сказав незадолго до своей внезапной кончины по пути в Тбилиси: «если мой народ выберет Гамсахурдиа, то я буду не со своим народом». Ученик Лосева и переводчик Хайдеггера Владимир Бибахин посвятит один из своих поздних курсов философии права и будет задумываться о природе монархической власти в России. Эту линию можно и продолжить. События 2014 года вокруг «революции достоинства» на Украине показывают как линия разрыва прошла, разделив философский цех. Друг Бибахина и ученик Библера Анатолий Ахутин переехал в Киев и стал философски интерпретировать «событие Майдана» (возникает также и «майданное богословие», стремящееся оправдать и чуть ли не освятить кровопролитный переворот, его также создают с привлечением священников-интеллектуалов, выехавших из России), а философ Борис Межуев создает пул колумнистов в газете «Известия», осуществляющий резкую критику переворота. Мы приводим здесь лишь знаковые имена, поскольку и с той и с другой стороны можно привести массу имен. Не случайно и те, кто помогал организовывать события февраля 14-го на Майдане, используют в качестве интеллектуального оружия французского публичного философа Бернара-Анри Леви, который лично приезжает к митингующим и произносит речь «Все мы – украинцы» прямо на баррикадах.

Вполне естественно ожидать, что публичность философии может наносить определенный ущерб её качеству и профессионализации. Популяризация философского и научного знания может превращаться в обслуживание той или иной политической идеологии или политической силы. И это тоже не новинка для философии, возможность ее идеологической псевдоморфозы заложена, вероятно, в ней самой. Бывает, что проходя конкурс на учебную или научную ставку сотрудник предоставляет внушительный перечень статей, а там одна публицистика в газетных и электронных изданиях, причем часто к философии не имеющая даже отдаленного отношения. Объяснение такое: «я же подписываю их как философ». Что с этим делать? Есть перекося в другую сторону, есть «наркотик публичности», который одолевает некоторых философов и может представлять угрозу их депрофессионализации.

Публичная философия отнюдь не сводится только к ее пребыванию в медийном пространстве. Хотя и в медийном пространстве нельзя назвать очень много ресурсов, посвященных сугубо философской проблематике. На общем фоне выделяется уже несколько лет реализуемые в Калининграде при поддержке Балтийского федерального университета имени И.Канта проекты «Philoso FAQ» и «Русофил» Первый проект представляет собой цикл видеокурсов по истории западной и русской философии, политической философии, общим проблемам философского знания, логике, риторике и теории аргументации, гендерным исследованиям. Второй проект, посвященный русской истории, философии и культуре – носит общественный, а не институциональный характер. Его создатели и постоянные авторы исследователи русской философии д.ф.н. Владас Повилайтис и В.И. Шаронов развивают сайт и как архив, актуализирующий редкие документы прошлого, и как дискуссионную площадку: «На сайте публикуются беседы с российскими и зарубежными учеными и деятелями культуры (раздел «Интервью»), неизвестные архивные документы (раздел «doc»), воспоминания (раздел «Долг памяти»), научные статьи (раздел «История вопроса»), материалы по истории культуры («Культурный слой» и «Путеводитель»), редкие книжные издания («Раритет»), современная русская проза и поэзия («Художества»)» [4]. Расширяется практика организации дискуссионных площадок вне стен университетов и философских институтов. Не претендуя на описание того, что происходит в регионах, отмечу лишь наиболее заметные московские площадки. Философские семинары проходят в Московских библиотеках – в Библиотеке русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» (семинар «Русская философия» был основан математиком академиком РАН А.Н. Паршиным в 2004 году, с 2009 года им руководит с.н.с. «Дома Лосева» В.П. Троицкий, он включает 6 докладов и диспутов в течение полугодия, кроме того библиотека проводит и ряд других публичных философских мероприятий – авторские

лекционные курсы были прочитаны А.Л. Доброхотовым, А.П. Козыревым, С.В. Месяц, В.И. Моисеевым, ведется регулярный семинар «Лосевские беседы», посвященный творчеству А.Ф. Лосева, ежегодно в октябре проводятся Международные Лосевские чтения), «Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына», Библиотека им. Ф.М. Достоевского (семинар «Реплики» под руководством д.ф.н. Ю.В. Синеокой, принципом которого является двухчасовой диалог двух участников – полемика или комплиментарное обсуждение одной из актуальных философских тем), Библиотека-музей имени Н.Ф. Федорова (под руководством д.филол.н. А.Г. Гачевой регулярно проводятся лекции, семинары и конференции, посвященные русскому космизму, творчеству как известных, так и малоизученных его представителей) «Философский клуб» в магазине «Библиоглобус» (он проходит под эгидой Российского философского общества, ведущий к.ф.н. С.А. Шаракшанэ). На философском факультете МГУ действует «Философское кафе», объединившее молодых аспирантов и студентов, которые издают журнал «Финиковый компот» и тесно сотрудничают с действующим при факультете Центром исследования философии сознания (руководитель д.ф.н. В.В. Васильев), Центр современных философских и социальных наук, организующий семинары по медиафилософии, эстетике, социальной теории и другим проблемам философского знания (д.ф.н. И.М. Чубаров, В.В. Анашвили, к.с.н. А.Т. Бикбов)). «Фестиваль науки», зародившийся в МГУ и проводимый теперь в масштабах Москвы и за ее пределами ежегодно, также уделяет место философии на своих площадках (теперь издается ежемесячный популярный журнал, посвященный проблемам науки, «Кот Шредингера», где появляются публикации и по философской тематике). Дни философской книги проходят в рамках Международного фестиваля интеллектуальной книги «Non-fiction», а также книжные ярмарки философской книги устраиваются в Институте философии РАН. «Философский клуб» возник на территории арт-центра «Винзавод». На сайте Винзавода цель «Философского клуба» указывается так: «Дать возможность широкому кругу слушателей занять аналитическую позицию в самых различных вопросах, а также стать частью исследовательского процесса» [5]. Далее отмечается, что «Современное искусство является зоной пересечения философии, политики, культуры, социальной антропологии, создавая и разрешая напряжения и конфликты внутри общества», и именно для создания «общекультурного контекста» и необходим философский клуб. Как правило деятельность таких площадок, которых за последние годы стало значительно больше, анимируется энтузиастами из мира университетской и академической науки, а также представителями общественных организаций («Российское философское общество». Но большая часть профессионального сообщества пока не видит в них продолжения своей основной профессиональной деятельности, поэтому зачастую аудиторией этих мероприятий становится отнюдь не философская и даже не гуманитарная публика – пенсионеры, свободные художники, «богоискатели» и проч. Но, что называется, «театр создает публику». Направленные усилия на формирование такой публичной философской среды неотъемлемы от усилий по формированию гражданского общества в целом.

В 2009 году мы с коллегами, представителями различных институций (И.А. Фомин, А.В. Михайловский, В.В. Ванчугов, О.А. Кильдюшов, Т.А. Дмитриев, В. Седнев и др.) начали издавать в сотрудничестве с Московско-Петербургским философским клубом «Журнал современной философии Сократ», целью которого была задача приблизить философию к обществу, в том числе и за счет анализа реалий политической и общественной жизни. Однако клуб, создание которого было инициировано одним из представителей банковского сектора экономики, быстро свернул свою поддержку. Из многочисленных философских тем деятельность Клуба сосредоточилась на своеобразно понимаемой философии права. Разойдясь в понимании стратегии издания журнала, мы стали искать средства на продолжение издания самостоятельно. Было издано четыре полноцветных номера «Кризис и мир», «Война, память, Победа», «Государство» и «Счастье». Научно-исследовательский центр «Сократ», созданный вокруг журнала, осуществил несколько исследовательских проектов, в числе которых поддержанные президентскими грантами проекты «Религиозный фактор и его влияние на стабильность государства и общества», «Общественный статус учёного и наукометрическая оценка научной деятельности». В последнем проекте, который осуществлялся помимо Москвы на территории трех федеральных округов – Северо-Западного, Поволжского и Сибирского приняли участие многие известные российские философы академики и члены-корреспонденты

РАН, сотрудники философского факультета МГУ и Института философии РАН, члены Президиума УМС. Мы попытались показать, как соотносятся библиометрические показатели ученых в системе мировых и национальных рейтингов и реальное положение в обществе учёного-гуманитария, его влияние на общество, его эффективность, его способность инициировать нестандартные решения научных и общественных задач. В рамках этого проекта было проведено несколько конференций и совещаний, а также в сентябре 2016 года выпущен специализированный (пятый) номер журнала современной философии «Сократ» «Измерения науки», основное содержание которого посвящено данной проблематике.

Библиографические ссылки

1. Биография-исповедь / П.Л. Лавров. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. М., Мысль, 1965. Т. 2. С. 619.
2. См.: Носов А.А. «Мы здесь основали Философское общество...» (К истории Философских обществ в России) // Вопросы философии, 1999, № 1. С.172-181.
3. Соловьев В.С. Избранное. М.: Сов. Россия, 1990. Сост. А.В. Гулыги и С.Л. Кравца. С.131. О ходе прений и общественной дискуссии по поводу этого реферата можно узнать из опубликованного в этой же книге приложения «Забытые тексты» (с. 424-457).
4. <http://russophile.ru/o-сайте/>
5. <http://www.winzavod.ru/philosophy-club/>

Образ историка философии в XX веке

*Колесников А.С., д-р филос. наук,
профессор, кафедра истории философии СПбГУ, г. Санкт-Петербург*

Работа выполнена при поддержке РФФ (проект № 17-18-01440 «Антропологическое измерение истории философии»).

Аннотация. В статье раскрываются условия актуализации техники истолкования и перевода философских текстов незападных философских культур, когда концепт «философия» наполняется в различных культурах разнообразными смыслами и содержанием. Локалистский и универсалистский подходы к текстам как и ряд герменевтических процедур соотносятся с экзистенциальными процедурами. Ставится проблема переводимости текстов и осознание возможности духовной переключки между концепциями философов Запада и мыслителей Востока.

Ключевые слова: герменевтические процедуры, переводимость, духовная переключка.

История философии начинается с эмпирического материала, доступного исследователю. Часто говорят, что история философии – это самостоятельная философская проблема. Проблема в том, может ли философская деятельность и философская мысль быть поняты. Э. Жильсон подчеркивал, что история философии – это история продуктивных ошибок. Есть разные способы приблизиться к истине и написать историю философии. История философии может только извлечь выгоду среди различных способов приблизиться к истине. Конечно, это завещания чувства и мысли, исторический и социальный контекст, философская деятельность историка философии в широком смысле. Это социально организованная деятельность, внедренная в различные исторические и социо-экономические контексты, история философия сохраняет философское знание и вносит претензии на их законность.

В 1877 году Вильгельм Вундт, известный в своё время философ и психолог, опубликовал статью на втором году издания британского философского журнала *Mind*, названную «Философия в Германии». Кроме традиционного краткого обзора ключевых движений мысли и фигур в немецкой философии того времени он представил радикально новый подход. Вундт просмотрел и исследовал университетские каталоги многих немецких университетов, чтобы увидеть, к каким темам университетские философы обращались в своих лекциях. То, что он сделал, приведя статистический материал относительно практики лекции и привычки философов в течение предыдущих лет, чтобы увидеть важные тенденции и изменения в

интересах профессоров. [1, s. 495] Известно, что социальное бытие определяет сознание и указывает на общее направление объяснения философского знания. Здесь же на первый план выдвигается научное сообщество, как посредник между обществом и миром идей. Исследование историка философии - социально организованная деятельность, которая проводится в долго практикуемых установленных формах, у которых есть собственная система норм (идеалов), также как и собственная внутренняя система поощрений.

В социологии философии, близкой по духу к истории философии, имеются две теоретических конструкции: Рэндалла Коллинза и Пьера Бурдьё. Эмпирический материал, представленный авторами концептов, важен в том, что они проявляют внимание к ежедневным аспектам истории философии столько же, сколько и к ее самым знаменитым моментам. История философии фиксирует большинство мировых событий и моментов, фундаментальные работы и годы их издания. К примеру, 1781 год или 1927. Но кем был Кант, когда он не писал *Kritik der Vernunft* *geinen*, и что делал Хайдеггер, когда он не сочинял *Sein und Zeit*? И что было со всеми другими современными философами, которые не совершили коперниканского переворота, ни создали фундаментальных онтологий?

История философии включает намного больше информации, чем главные публикации, или высотную акробатику мысли. У истории философии есть определенная склонность обращаться к различным оттенкам серой философской повседневной жизни, текущей в разных странах. Однако, как затронута университетская философия, что означали лекции, проводимые как обязанность, едва замеченные и давно забытые публикации, деяния в местных философских ассоциациях, коварные интриги в связи с новыми назначениями, жизни факультетов и кафедр, осторожного тестирования новых форм деятельности, сетей, уз дружбы, кругов обсуждения, конкуренции и конфликтов?

Историк философии должен внимательно относиться к разысканию конкретных деталей и проблем, вникать в широкие обобщения и контекстуализацию. Особо стоит обратить внимание на появление и учреждения философских журналов, поскольку инициатива по созданию нового журнала часто составляла конкретное действие в определенном контексте для ситуации того времени. Например, основание *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, главная проблема которого была объявлена в 1877, была нацелена на спекулятивную философию. Утверждалось, что «рост эмпирических наук был исторически связан с реакцией против спекулятивной философии». И далее подчеркивалось: «Исходя из предпосылки, что наука возможна только в той степени, когда опыт формирует фонд, *Vierteljahrsschrift* обращается только к философии, которая составляет науку в этом смысле» [2, s. 428-9].

Появление философских журналов во второй половине девятнадцатого века предназначались для философской деятельности, росту профессионализации дисциплины, развитию философских исследований, деятельности международных философских конференций [3]. Первые проводились в Париже с 1900 до 1903 гг. Однако взрывчатое расширение деятельности конференций способствовало не только её интернационализации, но и до некоторой степени её фрагментации. Университетская философия, развитие деятельности семинаров и местных философских ассоциаций позволили становлению неофициальной, свободной формы дискуссий между поколениями при рассмотрении философских текстов и исследований. Так Бурдьё ищет за спорными и риторическими тонкостями здравую стратегию и противников в соответствующей философской области, у которой есть корни в определенной истории народа, путей образования и культурного развития.

К.Х. Кенке в своей неокантианской работе дает многочисленные таблицы и диаграммы, отражающие количественные и качественные данные. Эти данные могли бы иллюстрировать неблагоприятные или благоприятные обстоятельства, с которыми столкнулись молодые немецкие университетские философы, соответственно, в 1850-ых и 1870-ых, которые не только затронули их академические карьеры, но также и помогли сформировать их философский габитус [4, s. 149, 308]. К примеру, имеется сравнительное исследование, иллюстрирующие в графической форме изменяющиеся тенденции в скандинавской университетской философии во второй половине 1800-ых и начала 1900-ых, основанных на соответствующих философских положениях профессоров [5, p. 506].

Через параллели общества и культуры, знаний и взглядов, философия ищет косвенную связь между социо-политическим контекстом и мыслью. Бурдье и Коллинз вводят посреднический элемент между макро-социологическими переменными, такими как социальный класс, или положение, и взгляды. Бурдье называет этот элемент промежуточного звена *философской областью*; Коллинз называет его *пространством внимания*. Они пытаются показать, что мысль не является прямым выражением социального или культурного бытия. Философская область / пространство внимания состоят из плеяд актеров, которые имеют конкурирующие точки зрения. Иными словами, актеры борются за внимание и выигрывают преимущество для их собственной мысли. И Коллинз, и Бурдье видят философию, прежде всего, как сферу действующих факторов, являющимися внутренними к философской области / пространству внимания. Кроме того, все внешние влияния на пространство внимания / философскую область преломляются через собственные пути функционирования. Таким образом, есть условия в философии, которые ассимилируют все внешние влияния к области собственной логики. Когда историк философии пытается понять мысль философа, он должен, прежде всего, выявить связь между этой логикой и условиями в философской области, а не влиянием вне области. Эта методологическая ориентация приводит к вниманию на местные и контекстные условия, а не на социо-политические макро-условия [6, р. 246].

Рэндалл Коллинз предлагает для историка философии свои схемы взаимодействия: эмоциональную энергию и культурный капитал. В «Социологии философии» он приводит доводы в пользу положения, что у творческой философской мысли есть автономное отношение к социо-политическим условиям. Это - только второразрядные взгляды, которые обнажают следы политических идеологий или религиозности. Такая мысль нацелена на дилетантов, а не на коллег. Первокласная философская мысль скорее превышает культурные и социально-бытовые условия. Этот вид взглядов рефлексивен и абстрактен. В теоретической модели Коллинза интеллектуалы как бы отделены от остальной части общества. Они настолько озабочены их внутренними обсуждениями и конфликтами, что не обращают внимание на окружающее сообщество. Это конкретные группы друзей, партнеры по обсуждению, учителя, студенты, и т.д. Они находятся в закрытой сети философов и интеллектуалов, идеи которых проверенные. Эти группы ориентируются на другие подобные группы в пределах философского пространства внимания, а не к политической или социальной общественности. В этом и состоит ошибка. Вместо того, чтобы быть размышлениями, например, интересов класса или протестантского духа, нам представляют споры между группами в пределах философской области [7, р. 48]. Когда интеллектуальная традиция или учебная дисциплина начались, чтобы произвести их собственные символы, инструменты и вопросы исследования, они больше не могут быть объяснены на основе общих культурных или социо-политических факторов.

Самый важный компонент в социологии философии Коллинза – понятие «эмоциональная энергия» (ЭИ). ЭИ становятся чувством уверенности, восторга, духовной силы, энтузиазма и власти инициативы. Люди с высоким ЭИ, поэтому, инициативны и обладают уверенностью в себе, устанавливают тон и ритм взаимодействия. Низкое ЭИ отражает и низкое чувство собственного достоинства, нехватку инициативы, склонность соглашаться и следовать за лидерами [8, р. 33-7]. Все, кому удастся войти в центр внимания группы, будут фактически преобразованы в харизматические персоны, «энергетические звезды». У понятия «индивидуальности» Коллинза, следовательно, нет никакой объяснительной ценности. Люди более или менее взаимозаменяемые. Вместо этого - коллективное внимание на одного человека. Согласно Коллинзу, мы прикованы к социальным сетям, где мы можем получить внимание и таким образом максимизировать ЭИ. Его социологическая мера интеллектуального величия является здоровой и простой: число страниц, где каждый философ обсужден и признан в истории философии. Эта мера указывает на степень, с которой идеи различных философов переданы последующим поколениям. На основе этих данных, Коллинз делит философов на великих, вторичных и незначительных философов. Так, не менее чем 2 670 философов были разделены на эти три категории. Как пример, современная европейская философия, между 1600 и 1900, произвела 19 великих, 61 вторичных и 350 незначительных философов. Согласно вычислениям Коллинза, у великих философов есть в среднем больше контактов сети с великими философами из предыдущего поколения и с успешными главами определенного поколения, чем у тех,

которые имеют в других категориях. Величие, таким образом, порождается в непрерывном движении через поколения [8, р. 55-79]. Витгенштейн как человек не незаменим. Он, как Коллинз выражается, только узел в потоке ЭИ и культурного капитала через сети философов.

По Коллинзу, содержание философских идей невозможно объяснять на основе духа времени или социо-политических факторов. Он различает три уровня причинной связи, которые определяют философскую мысль: *macro*, *meso* и *micro* уровень. У каждого уровня есть своя собственная автономная динамика. Разделение Коллинзом каузальных факторов в различных уровнях основано на том, что интеллектуальный творческий потенциал не простое отражение экономики и политики. Есть три слоя причинной связи: 1) экономико-политические структуры, которые в свою очередь формируют 2) организации, поддерживающие интеллектуальную жизнь; и они, в свою очередь, позволяют наращивание 3) сети среди участников центров внимания на интеллектуальные споры, которые составляют сущность интеллектуальной жизни. Экономико-политические условия определяют идеи не прямо, а посредством создания промежуточного уровня, организационной основы интеллектуального производства [8, р. 324].

На макро-уровне экономические и политические структуры создают и формируют организационную основу интеллектуальной жизни, которая на *meso* уровне, состоит из, например, университетов, издательств, церкви, монастырей, спонсоров и исследовательских фондов. Основа поставляет материальную инфраструктуру философской мысли. Микро-уровень состоит из сетей философов, конкурирующих за место в пространстве внимания. Пространство внимания может быть characterized как своего рода философская общественная сфера, которая является зависящей от социальных и культурных факторов его существования. Таким образом, не у всех культур была философская область, в которой конкурирующие стороны борются за пространство. Экономические и политические факторы крайне важные для непрерывности или изменения организаций, которые поддерживают интеллектуальную деятельность. Когда экономические и политические условия изменяются, материальные условия интеллектуальной конкуренции изменены, и, следовательно, косвенно, философские идеи изменяются также. Это означает, что философские идеи создаются тогда, когда появляются новые образовательные системы, возникают новые общественные движения или когда религиозные учреждения заменяются новыми. Идеи также возникают, когда появляются новые способы поддержать интеллектуальную деятельность; например, спонсоры или покровители, независимые университеты или коммерческий рынок для книг. Самое большое процветание философского творческого потенциала имеет место, когда организационная основа претерпевает изменение и пространство внимания преобразовано. Если основа периодически не подвергалась жестокой шоковой терапии, философия, в конечном счете, застоялась бы.

Творческие интеллектуальные изменения ведут к конфликтам между философскими лагерями. Конфликт и антагонизм - естественное состояние интеллектуального мира. Пьер Бурдьё более склонен, чем Коллинз, подчеркивать непрерывность, соответствия, между социо-политическими условиями и философской деятельностью. Однако Бурдьё отрицает факт, что философские тексты обладают абсолютной автономией отношении к внешним факторам, и что они могут прямо быть прослежены до социо-политических общих факторов. Мы можем признать автономию текста, Бурдьё говорит, но только если в то же самое время мы считаем, что это - другой способ выразить зависимость текста от философской области. Мы можем признать, что текст зависит от социо-политических условий, но только если мы признаем то, что эти условия выражены особым способом в области философии [9, р. 2-3]. Философская мысль подвергается алхимическому преобразованию, когда она входит, связываясь с философской областью. Эта метаморфоза предотвращает прямое восстановление философской мысли, однако все еще возможно обнаружить структурно эквивалентные положения между социо-политическими условиями и философской областью.

Бурдьё характеризует свой метод исследования философии как «двойное чтение». Метод стремится показывать одновременно философское и политическое значение текста. Другими словами, он бдительно следит за политической сферой и философской областью, чтобы видеть, возможно ли установить корреспонденцию между ними. Такая связь не может, конечно, просто постулироваться, но должна будет поддержана опытным путем. Коллинз и Бурдьё перемещают

социальную детерминацию от общих социо-политических условий к внутренним факторам в области философии. Это дает улучшение исследования философии, чтобы обеспечить вероятные объяснения философского хода событий. Область Бурдые, однако, сохраняет более сильную связь с обществом, чем делает пространство внимания Коллинза. Если общество полностью исключено из модели Коллинза, по крайней мере, где вначале философские взгляды затронуты, оно появляется в возвышенной и преобразованной форме в области Бурдые. У Бурдые, другими словами, можно обнаружить что-то из производства философского знания об обществе, в котором произведено знание.

В «Политической онтологии Мартина Хайдеггера» Бурдые (1991) полагает продемонстрировать эту связь социальной природы между философскими положениями и политическими взглядами в общем, так же как между философией Хайдеггера и его политикой в частности. Это намерение ясно демонстрируется в самом названии: онтология является политической, и политика становится онтологией [10, p.151]. Согласно Бурдые, основная работа Хайдеггера, *Sein und Zeit* (1927), выражает философски возвышенный антимодернизм, элитизм и радикальный консерватизм. Предполагаемо «чистая философия Хайдеггера» фактически полна содержания мысли, которая маркирует её как принадлежащую радикальному консерватизму в Германии в 1920-ых.

Это коллективная схема для размышления и понимания сформировала фонд для их интерпретации действительности и общества. Самой видной из концептуальных пар была оппозиция между культурой и цивилизацией (Германия на одной стороне, Франция и Англия на другой); между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*; между людьми (*Volk*) и непослушными массами; между *Führer* и Рейхом, и либерализмом и парламентаризмом; между сельскими полями и лесом, и городом и фабрикой; между фермером и героем, и фабричными рабочими и владельцами магазина; между организмом и жизнью, и дегуманизированной технологией; так же как между онтологией и наукой. Подобные концептуальные пары составляют последовательные интерпретации реальности [11, p. 21 ff.]. Чтобы понять этот процесс, мы должны познакомиться с тремя центральными понятиями в социологии философии Бурдые: *nomos*, *illusio* и *doxa*. Философская мысль - и сознательная и не сознательная адаптация к области *doxa*, *nomos* и *illusio*.

Каждый участник, который желает преуспеть в области философии, должен быть подготовлен наняться или в некотором роде вложить капитал в игру. *Illusio* – термин, отражающий тенденции участников участвовать в игре и верить в ее значение, то есть, полагать в том, что выгода, обещанная областью, желательна. *Illusio* - иллюзия только для тех, кто находится вне области [12, p. 51]. Инвестиции философа в игру - много лет исследования - могут быть непостижимы посторонним. Почему инвестируют время и усилие в проекте, который не гарантирует успеха? Однако, это - вопрос непосвященного. Чтобы оценить прибыль игры, необходимо уже вкладывать в нее капитал. Для тех, кто начал вкладывать капитал в игру, ее проблемы и исход, включается в трансцендентальную вселенную. Нормы и выгода игры, кажется, почти продиктованы властью вне области. Значительные инвестиции в гарантии игры - ее длительное существование. *Illusio* таким образом никогда не спрашивается.

Боевой клич, который повторяется всюду по истории философии, чтобы освободить себя от философии (Ницше, Витгенштейн, Rorty и другие), согласно этой точке зрения, стратегии в области философии, а не выражения решительного намерения объявить ничего не стоящими инвестиции. Это - попытка превзойти, вместо того, чтобы обесценить, собственный капитал. Доходы размышления заставляют философов вкладывать капитал в игру и стоят на страже их интересов. Единственный способ отменить философию был бы бросить вызов философскому учреждению и определенному *illusio*, *doxa* и *nomos*, которые здесь работают. Бурдые говорит, что подобная попытка, которая прямо не связана с философским учреждением, просто играет с огнем, выступает против границ священного круга. Пока философские институты не изменились на основе социологической отправной точки, революционные и неортодоксальные стратегии в области философии - простая игра с огнем. Статус «философа» достается только тем, кто остается в пределах священного круга - хотя не обязательно в его центре. Играть с огнем это - стратегия, которая стремится произвести впечатление, подвергая сомнению все в радикальном смысле, не намереваясь фактически изменить что-либо. У каждой области есть ряд

верований или категорий, *doxa*, которые каждый участник должен принять и владеть, чтобы участвовать в процессе законно. Существовать как философ в определенное время и место, должен затрагивать *doxa*, которая поддерживает область как важную и релевантную. *Doxa* довольно часто состоит из противоречивых концептуальных пар, таких как реализм/конструктивизм, детерминизм /волонтаризм и т.д. Но она придерживается границ законных дебатов и указывает, какие ответы в настоящее время возможны.

Каждая научная дисциплина определена особой областью (*nomos*). *Nomos* обращается специфическим путем к предмету или дисциплине и строит свой объект, то есть, определяет и разграничивает предмет от других дисциплин. Если *doxa* состоит из серии верований, *nomos* - скорее деталь перспективы. *Nomos* функционирует как критерий уместности, который исключает определенные подходы как не важные или незаконные. Бурдье называет особый *nomos* философии «философией философии». Это способ приблизиться к истории философии. Это перспектива идей, которую дает историк философии. Кроме того философ должен использовать стиль или метод, который является общепринятым в пределах традиции, которой он принадлежит. Так демонстрируется факт, что он – философ и пишет философские тексты.

Бурдье утверждает: историки философии слишком часто забывают, что влиятельные школы – такие как неотоцизм, неокантианство и феноменология - воплощены в особом образе жизни и в политических, и в моральных точках зрения, которые дают философии конкретную социальную физиономию [13, p. 51 ff.]. Философские позиции выясняются и оцениваются с точки зрения морали и политических взглядов. Выбор философских точек зрения, согласно Бурдье, сверх определен, то есть, он определен больше чем одной причиной. Философские стратегии и выбор сверх определены, потому что область философии не обладает абсолютной автономией относительно социально-политических факторов. Выбор, таким образом, одновременно и философский, и политический. Онтология является политической, а политика становится онтологией. Так как философия сверх определена, она должна быть изучена посредством двойного чтения, которое показывает двойной поток источников философского текста. Философы должны одеть их мысли в признанную форму, *nomos*. Философ, который знаком с областью *nomos* и *doxa* - Хайдеггер - знает, как дать его тексту реальную форму. Он дает социальным стремлениям определенный философский гештальт. Так скрывается и искажается политическое содержание, но мысль передается иными путями. Философия Хайдеггера содержит активистско-политический элемент, демонстрируя вульгарную социологию, но Хайдеггер может быть понят только относительно досократиков, Аристотеля, Гуссерля и т.д. Это просто непозволительно, чтобы составить связь между философской областью и политической областью, и утверждать, например, что понятия *Eigentlichkeit* и *Uneigentlichkeit* Хайдеггера структурно эквивалентны оппозиции между «элитой» и «массами» в радикальном консервативном концептуальном мире 1920-ых годов.

И Коллинз и Бурдье изображают интеллектуалов и философов как корыстных актеров, стремящихся через поиск идей и аргументов увеличить их влияние и власть. Это означает, что ни Коллинз, ни Бурдье не принимают во внимание, как сами философы чувствуют свои действия и свои побуждения. С ними спорит Нил Гросс: плодотворный подход - теория познавательного и эмоционального интеллектуального самопонимания. Иными словами, интеллектуальная индивидуальность позволяет самим актерам сформировать содержание их мысли [15, p. 263]. Таким образом, Гросс объясняет движение Рорти к прагматизму в 1970-ых с точки зрения его самопонимания, как левого американского патриота (тогда как его предыдущий поворот к аналитической философии был главным стратегическим шагом). История философского знания - чрезвычайно важный философский антропологический проект как существенный компонент философского знания - вопрос условий его собственной возможности.

Библиографические ссылки

1. Wundt, W. (1877) 'Philosophy in Germany' // *Mind*, № 2: 493–518.
2. Dilthey, W. (1876) 'Eine neue philosophische Zeitschrift' // *Philosophische Monatshefte* 12: 428–9.

3. Geldsetzer, L. (1981) *Bibliographie der Internationalen Philosophie-Kongressen. Beiträge 1900–1978*. Düsseldorf-Gerresheim: Philosophia.
4. Köhnke, K. C. (1986) *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
5. Heidegren, C.-G. (2004) *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi, 1860–1915*. Göteborg: Daidalos
6. Camic, C. and Gross, N. (2001) 'The New Sociology of Ideas', in J. R. Blau (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology*, pp. 236–49. Oxford: Blackwell.
7. Collins, R. (2002) *On the Acrimoniousness of Intellectual Dispute // Common Knowledge*. Vol. 8: 47–70.
8. Collins, R. (1998) *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
9. Bourdieu, P. (1991) *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Cambridge: Polity Press.
10. Bourdieu, P. and Wacquant, L. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
11. Bourdieu, P. (1991) *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Cambridge: Polity Press. P. 21
12. Bourdieu, P. (2000) *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
13. Bourdieu, P. (1991) *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Cambridge: Polity Press. P. 51
14. Bourdieu, P. (1983) *The Philosophical Institution*, in A. Montefiore (ed.) *Philosophy in France Today*, pp. 1–8. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Gross, N. (2008) *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.

Пайдейя Ницше и античность

*Колесников И.Д. аспирант,
СГУ имени Н.Г. Чернышевского, Саратов*

Аннотация. В статье рассматривается тема воспитания в мышлении Ницше. Сначала рассматривается место, которое воспитание и образование занимали в жизни и творчестве Ницше. В ходе обозрения педагогической деятельности Ницше в жизни и в философии нельзя не усомниться в том, что пайдейя не была целью его философии; пайдейей была сама философия.

Ключевые слова: пайдейя, Ницше, круг Георге, философия воспитания, самопреодоление.

Пайдейя, как кажется, неотделима от философии Ницше. В его произведениях возникают всё новые фигуры тех, кого должно воспитать – «философы будущего», «свободные умы», «аристократы духа». Последователи всё же критиковали Ницше за то, что он не обладал воспитательной силой: он говорил о пайдейе, но сам её силы был лишён. Такой упрёк звучал со стороны круга поэта Штефана Георге. Сообщество «Мастера» относилось к Ницше с почтением, но всё же звучал «приговор» георгеанцев по отношению к Ницше: «он не умеет порождать» [1, с. 48]. Ницше не нашёл учеников, его воспитательное действие, по мнению круга Георге, оказалось слабым. Для того чтобы внимательнее отнестись к вердикту круга, желательно рассмотреть в основных чертах воспитательное воздействие Фридриха Ницше.

Студент Фридрих Ницше

Самый первый воспитательный опыт относится к годам его обучения в Боннском университете (середина 1860-ых годов). В то время существовало множество студенческих обществ, но в них Ницше разочаровывало отсутствие общей цели, отсутствие побуждения к становлению духа; иначе говоря, их воспитательное действие равнялось нулю. Студенческие сообщества складывались таким образом, будто каждый уже стал самим собой, это было сообщество, основанное на достигнутом, не стремящееся к достижению большего. В противовес местному обществу «Франкония» Ницше вместе с несколькими товарищами создаёт

общество «Германия». Друзья по сообществу должны раз в месяц представить отчёт о проделанной работе в виде письменного сочинения, стихотворения или музыкального произведения. Такое требование обязывает к тому, чтобы не дать расслабиться ни себе, ни другим. В отличие от «Франкони», «Германия» должна была стать пространством состязания, агона. Но всё-таки общий итог разочаровывает Ницше. Ницше покидает Бонн и поступает Лейпцигский университет. Там Ницше вместе с Эрвином Роде, тоже филологом, создаёт филологический союз (по совету их общего наставника Фридриха Ричля). Цель почти та же, что у «Германии», но уже на филологическом поле. Филологический союз принимает форму филологического семинара, получившую распространение благодаря Гумбольдтовской реформе университета. И всё же со временем Ницше оставляет этот семинар. Как в Бонне, так и в Лейпциге пайдейя обладает формой товарищества, дружбы: это не наставление, но соревнование равных.

Преподаватель Фридрих Ницше

В 1869 г. его приглашают на должность профессора в Базель: он принимает приглашение и с тех пор читает лекции и ведёт семинары в Базельском университете и педагогическом институте: все они посвящены античности. Что касается преподавательского опыта Ницше, небезынтересно рассмотреть его расписание (сначала указываются курсы в Базельском университете, затем в Педагогичуме).

Лекционные курсы и семинары

Летний семестр 1869	О личности Гомера. «Хозфоры» Эсхила. Греческие лирики. Семинар: «Упражнения».	Платон: «Федон». Гомер: «Илиада», XVIII. Развитие греческой драмы. Грамматика: Инфинитив, причастия и отрицания.
Зимний семестр 1869-70	О латинской грамматике. Семинар: «Хозфоры» Эсхила.	Гесиод: «Труды». Платон: «Апология» и «Протагор». Гомер: «Илиада», XII-XIII. Софокл: «Электра». Демосфен, Геродот, Платон.
Летний семестр 1870	Введение в трагедию Софокла: «Эдип-царь». Семинар: «Академика» Цицерона.	Обзор греческой драмы: Эсхил («Агамемнон», «Хозфоры»), Софокл («Электра»), Еврипид («Вакханки» и «Медея»).
Зимний семестр 1870-71	Греческая метрика Гесиод: «Труды». Семинар: «Академика» Цицерона.	Платон: «Федон».
Летний семестр 1871	Энциклопедия классической филологии и введение в её изучение Семинар: Гесиодовы «Труды».	Основные формы поэзии: Гесиод («Труды»), Тиртей, Солон, Симонид, Пиндар, Феокрит, Эсхил («Прометей»).
Зимний семестр 1871-72	Введение к изучению платоновских «Диалогов». Введение в латинскую эпиграфику. Семинар: «Упражнения» (Гесиод).	Основные формы греческой прозы: Платон («Федон»), Демосфен («Филиппика», I-II). Эсхил, Аристофан, Демосфен, Еврипид, Геродот, Гомер, Лукиан, Платон, Плутарх, Фукидид.
Летний семестр 1872	Эсхил: «Хозфоры». Доплатоновские философы. Семинар: Феогнид.	Эсхил: «Эвмениды». Платон: «Протагор». Грамматика: инфинитив и причастия.
Зимний семестр 1872-73	Греческая и римская риторика.	Гомер: «Илиада», X. Эсхил: «Эвмениды». Софокл: «Эдип-царь». Платон: «Протагор». Демосфен: «Филиппика», I-II. Эсхил, Анакреонт, Аристофан, Гесиод, Гомер, Исократ, Лукиан, Платон, Плутарх, Софокл.
Летний семестр 1873	Древнегреческие философы до Платона. Семинар: Греческие элегические поэты.	Гомер: «Илиада», X. Платон: «Федон». Грамматика: инфинитив и причастия.

Зимний семестр 1873-74	О жизни и писаниях Платона. Семинар: Βίος Σοφοκλέους.	Софокл: «Эдип-царь». Фукидид I и II: 34-46.
Летний семестр 1874	Описание античной риторики. Эсхил: «Хоэфоры». Семинар: Сапфо.	Греческая проза: Платон («Горгий», частично), Аристотель («Риторика», частично). Грамматика: инфинитив и причастия.
Зимний семестр 1874-75	История греческой литературы I. Пояснение Аристотелевской «Риторики». Семинар: «Упражнения» (Софокл: «Эдип-царь»).	История греческой поэзии (основные жанры): Гесиод («Труды»), Эсхил («Прометей»), Фрагменты лириков, Пиндар.
Летний семестр 1875	История греческой литературы II. Пояснение Аристотелевской «Риторики» (продолжение). Семинар: «Упражнения» (История греческой литературы).	Фукидид. Еврипид: «Алкеста».
Зимний семестр 1875-76	История греческой литературы III. Вероисповедания греков Семинар: Диоген Лаэртский.	Платон: «Федон», «Протагор», «Пир», «Федр», «Государство».
Летний семестр 1876	Доплатоновские философы. О жизни и учении Платона. Семинар: Гесиод.	Источники о личности Сократа: Ксенофонт («Воспоминания»), Платон («Апология», «Федон», «Пир»), Еврипид («Алкеста»).
Зимний семестр 1877-78	Религиозные древности греков. Семинар: «Хоэфоры» Эсхила.	В 1876 г. Ницше в силу проблем со здоровьем сначала вовсе оставляет преподавание, затем он возвращается к преподаванию, но уже только в университете.
Летний семестр 1878	Гесиод: «Труды». Платон: «Апология». Семинар: Эсхил («Хоэфоры»).	
Зимний семестр 1878-79	Греческие лирики. Введение в изучение Платона. Семинар: Фукидид.	
Летний семестр 1869	О личности Гомера. «Хоэфоры» Эсхила. Греческие лирики. Семинар: «Упражнения».	Платон: «Федон». Гомер: «Илиада», XVIII. Развитие греческой драмы. Грамматика: Инфинитив, причастия и отрицания.
Зимний семестр 1869-70	О латинской грамматике. Семинар: «Хоэфоры» Эсхила.	Гесиод: «Труды». Платон: «Апология» и «Протагор». Гомер: «Илиада», XII-XIII. Софокл: «Электра». Демосфен, Геродот, Платон.
Летний семестр 1870	Введение в трагедию Софокла: «Эдип-царь». Семинар: «Академика» Цицерона.	Обзор греческой драмы: Эсхил («Агамемнон», «Хоэфоры»), Софокл («Электра»), Еврипид («Вакханки» и «Медея»).
Зимний семестр 1870-71	Греческая метрика Гесиод: «Труды». Семинар: «Академика» Цицерона.	Платон: «Федон».
Летний семестр 1871	Энциклопедия классической филологии и введение в её изучение Семинар: Гесиодовы «Труды».	Основные формы поэзии: Гесиод («Труды»), Тиртей, Солон, Симонид, Пиндар, Феокрит, Эсхил («Прометей»).
Зимний семестр 1871-72	Введение к изучению платоновских «Диалогов». Введение в латинскую эпиграфику. Семинар: «Упражнения» (Гесиод).	Основные формы греческой прозы: Платон («Федон»), Демосфен («Филиппика», I-II). Эсхил, Аристофан, Демосфен, Еврипид, Геродот, Гомер, Лукиан, Платон, Плутарх, Фукидид.
Летний семестр 1872	Эсхил: «Хоэфоры». Доплатоновские философы. Семинар: Феогнид.	Эсхил: «Эвмениды». Платон: «Протагор». Грамматика: инфинитив и причастия.

Зимний семестр 1872-73	Греческая и римская риторика.	Гомер: «Илиада», X. Эсхил: «Эвмениды». Софокл: «Эдип-царь». Платон: «Протагор». Демосфен: «Филиппика», I-II. Эсхил, Анакреонт, Аристофан, Гесиод, Гомер, Исократ, Лукиан, Платон, Плутарх, Софокл.
Летний семестр 1873	Древнегреческие философы до Платона. Семинар: Греческие элегические поэты.	Гомер: «Илиада», X. Платон: «Федон». Грамматика: инфинитив и причастия.
Зимний семестр 1873-74	О жизни и писаниях Платона. Семинар: Βίος Σοφοκλέους.	Софокл: «Эдип-царь». Фукидид I и II: 34-46.
Летний семестр 1874	Описание античной риторики. Эсхил: «Хозфоры». Семинар: Сапфо.	Греческая проза: Платон («Горгий», частично), Аристотель («Риторика», частично). Грамматика: инфинитив и причастия.
Зимний семестр 1874-75	История греческой литературы I. Пояснение Аристотелевской «Риторики». Семинар: «Упражнения» (Софокл: «Эдип-царь»).	История греческой поэзии (основные жанры): Гесиод («Труды»), Эсхил («Прометей»), Фрагменты лириков, Пиндар.
Летний семестр 1875	История греческой литературы II. Пояснение Аристотелевской «Риторики» (продолжение). Семинар: «Упражнения» (История греческой литературы).	Фукидид. Еврипид: «Алкеста».
Зимний семестр 1875-76	История греческой литературы III. Вероисповедания греков Семинар: Диоген Лаэртский.	Платон: «Федон», «Протагор», «Пир», «Федр», «Государство».
Летний семестр 1876	Доплатоновские философы. О жизни и учении Платона. Семинар: Гесиод.	Источники о личности Сократа: Ксенофонт («Воспоминания»), Платон («Апология», «Федон», «Пир»), Еврипид («Алкеста»).
Зимний семестр 1877-78	Религиозные древности греков. Семинар: «Хозфоры» Эсхила.	В 1876 г. Ницше в силу проблем со здоровьем сначала вовсе оставляет преподавание, затем он возвращается к преподаванию, но уже только в университете.
Летний семестр 1878	Гесиод: «Труды». Платон: «Апология». Семинар: Эсхил («Хозфоры»).	
Зимний семестр 1878-79	Греческие лирики. Введение в изучение Платона. Семинар: Фукидид.	

Как кажется, приговор круга Георге подтверждается, так как всё, что ценится в Ницше, не относится к образованию в лице университетского преподавания. В Ницше ценна именно та часть наследия, которая как раз шла вразрез с академической деятельностью. Период преподавания охватывает время написания «Рождения трагедии», «Несвоевременных размышлений» и даже «Человеческого, слишком человеческого», сильно расходящихся с античной риторикой или курсами по Платону.

Сам опыт университетского преподавания, и об этом сохранились свидетельства, производил подавляющее впечатление. После публикации «Рождения трагедии» студенты перестают посещать его занятия (в качестве филолога он «умер»). В зимнем семестре 1872 г. на курс по греческой и римской риторике к Ницше приходят всего два студента:

Один был германист, другой юрист, обоим я преподавал риторике! Мне всё это кажется ужасно выморочным, особенно как я подумаю, что один из них – просто мой личный поклонник, которому по сути наверное было всё равно, что чистить мне сапоги, что учиться у меня риторике [2, с. 96].

Год назад, с января по март 1872 г., Ницше читал лекции «О будущности наших образовательных учреждений», где с крайней серьёзностью ставил вопрос о сущности современного университетского образования: теперь, что несложно заметить, появилась ирония.

В пяти лекциях Ницше пытался обезопасить себя от утраты серьёзности в вопросах воспитания. В них намечены четыре основных перспективы, соразмерные участникам происходящего в лекциях. Во-первых, это пожилой философ, который сам отказался от преподавания, но относится к проблемам образования крайне серьёзно (образ Шопенгауэра); во-вторых, более молодой ученик философа, который отчаялся в образовании и в задачах воспитания (можно провести параллель с состоянием самого Ницше в этот период), в-третьих, сам Ницше и его друг, которые предстают наивными студентами и, в-четвёртых, где-то вдалеке, на реке, плавают и веселятся другие студенты, которые вообще не имеют слова. Здесь представлены четыре перспективы взгляда на образование; Ницше пытается принудить себя оставить вторую перспективу (усталого преподавателя) и занять первую – утверждающую *долг* преподавателя.

В опыте самого Ницше одерживает победу перспектива разочарования: он понимает, что университет не может быть сообразным задачам высшего воспитания, воспитания не нового университетского преподавателя, но философа. Ницше неоднократно подчёркивает важность *личного* общения учителя и ученика:

Я ценю философа ровно настолько, насколько он в состоянии быть примером... Пример должен даваться через зримую жизнь, а не просто через книги, иными словами, таким образом, каким учили философы Греции, – больше выражением лица, поведкой, одеждой, питанием, привычками, нежели речами, а то и вовсе текстами. Как не хватает нам в Германии этой отважной зримости философской жизни [4, с. 187-188].

Ницше приводит пример с Кантом: недостатком последнего было не то, что он не воспринимал всерьёз проблему образа жизни философа; философ вообще не может этой проблемы избежать, и Кант формирует *образ университетского философа*. Ницше отказывается университетскому образованию в действительности: оно даёт знания, но *не формирует*.

Фридрих Ницше вне университета

Приговор круга Георге: «Ницше не умеет порождать». В жизни Ницше были не только университетские формы образования. Несмотря на последующий десятилетний опыт преподавания, в письме к Эрвину Роде от 15 декабря 1870 г. Ницше задумывается о воссоздании пайдейи по образцу греческой Академии («*griechische Akademie*») [2, с. 77]. Здесь, как и в двух студенческих опытах создания сообщества, Ницше не предполагает различие учителей и учеников (что естественным образом воплощается в университетском образовании): по замыслу Ницше, такая академия будет сообществом «лучших людей», освобождающихся от влияния своего времени, которые лишь после освобождения сами смогут стать учителями. Ницше планирует полное осуществление намеченного плана в ближайшие два года. Этот план не осуществился, ни один опыт воспитания не оправдал себя. При том обстоятельстве, что Ницше утверждает необходимую *зримость* жизни философа, в более поздние годы (середина 1880-ых) он отталкивает от себя приезжающих к нему учеников: Панета, Ланцки и других. Он обязывает их лишь к одному – *не* писать о нём [2, с. 229-230].

Пайдейя Ницше

Приговор со стороны круга Георге: «Ницше не умеет порождать» – но всё до сих пор сказанное касалось того, где Ницше как раз *не был* воспитателем. Трудность, с которой он постоянно сталкивался, связана именно с тем, что он выбрал путь *пайдейи*: если обучение (*дидактика*) предполагает привнесение в душу воспитуемого новых знаний или качеств, то *пайдейя* позволяет раскрыться тому, что *уже есть* в душе. Всё, что касалось предыдущих воспитательных явлений в опыте Ницше относилось к дидактике и педагогике, иначе дело обстоит с его пайдейей. Здесь Ницше отказывается от непосредственного воспитания личным общением, но он не только создаёт образ *дальних* собеседников в виде «свободных умов» и «аристократов духа», ещё неизвестных ему: Ницше *выдумывает* их:

Вот на такой-то лад я изобрёл для себя и “свободные умы”: таких “свободных умов” не существует и не существовало, но тогда, повторяю, они были нужны мне для компании, чтобы оставаться весёлым посреди всего унылого [5, с. 12-13].

Если они и смогут появиться, то *только благодаря ему*: эту тонкость следует рассмотреть внимательнее. Не стоит напоминать, что не только учитель формирует ученика; происходит и обратное действие. Университетская философия в немалой степени формируется уровнем слушателей – колоссальные силы университетской философии были потрачены на

полемику с «широкой публикой» или на прояснение оснований. Философия тогда «укрепляет своё положение» вместо того, чтобы это положение изменить и идти *ещё дальше*.

И всё же ученик не всегда тождествен широкой публике, в идеальном виде ученик должен превзойти своего учителя – что, в сущности, наблюдается не столь часто. Но даже если это и происходит, Ницше совершает путь более сложный. Сначала он сам становится своим учителем, и ведёт борьбу не с широкой публикой, но со своим собственным мышлением. В фигуры учителей – Шопенгауэра и Вагнера – он вкладывал сам *себя*:

В сущности речь здесь идет не о “Шопенгауэре как воспитателе”, но о его противоположности – “Ницше как воспитателе” [6, с. 241].

Далее Ницше становится собственным *учеником*, который превзойдёт учителя – *себя* – и пойдёт ещё дальше. Пайдейя, согласно Ницше, всегда только *самопреодоление*. Этот мотив особенно ясно замечен в книге «Так говорил Заратустра»: совершенно бессмысленно Заратустра спускается с горы в город, совершенно бессмысленно собирает в своей пещере высших людей и так далее. Какое же отношение самопреодоление имеет к задачам пайдейи, к задачам создания культуры высокого стиля? Это станет ясным, если вновь обратиться к приговору, который выносит круг Георге: «Ницше не умеет порождать». *Непосредственно* Штефан Георге породил Гундольфа, Вольтера, Хильдебрандта и других, среди самых известных – Йегера, Гадамера и фон Штауфенберга. Таково воспитательное действие «круга». На это можно возразить лишь одно: Ницше породил *себя*, а тем самым и множество изводов своей философии, не говоря уже о том, что среди прочих он дал возможность быть и кругу Георге, и «Консервативной Революции», и Хайдеггеру *et cetera in infinitum*.

Пайдейя античности

Между «воспитательной силой философии» в духе Георге и самопреодолением пайдейи у Ницше есть различие, лежащее в самой основе. Пайдейя должна оставаться ценностью философии, но только после внутреннего ответа на решающий вопрос: *не является ли воспитание новых философов, художников или аристократов духа откладыванием вопроса «на потом» вместо того чтобы решать вопрос самому?* Задача воспитания – не только в университете, но даже в художественной среде – *передать* культуру дальше, не дать ей увянуть. Но эта передача достигнутого состояния культуры уже есть остановка, «увядание». Не ко всякому может быть применено требование служить восхождению культуры – Ницше это понимал, он видел необходимость *иерархии*. Поэтому некоторые действительно должны заниматься воспитанием, но это не может быть тотальным требованием к философии. Неизвестно, представляли бы из себя нечто серьёзное ученики Ницше, даже если бы он обладал «способностью порождать»: но при этом очевидно, чего он *действительно* достиг. Серьёзным разговором о культуре может быть только тот, который ведётся вокруг высоких *достижений* культуры, а не *возможности* этих достижений. Говоря иначе: не является ли воспитательная деятельность (если она ведущая, а не сопутствующая) признанием в собственном бессилии? Тот, кто сам не может стать Ницше, воспитывает в надежде на то, что им станет ученик. Пайдейя Ницше не в том, кого он намеревался воспитать: Ницше воспитывает тем, что он *был*, что он не только возможность, но действительный случай истории. К Ницше относятся слова, которыми он сам охарактеризовал Гераклита:

Про таких людей важно даже знать, что они когда-то жили. Никогда не могли бы люди представить себе – как простую возможность – этой гордости Гераклита [3, с. 332].

Круг Штефана Георге взял за образец античность, а именно Платона. Платон, в отличие от Ницше, воспитывал непосредственно (эту форму непосредственного воспитания и пытаются заимствовать георгеанцы). Оглядываясь на опыт истории, в частности философской истории: кого воспитал Платон? *Непосредственно* – академиков и, быть может, Диона в Сицилии (в чём он, впрочем, не слишком превзошёл Ницше по отношению к Панету и Ланцки). Иначе дело обстоит с тем, кого Платон воспитал на расстоянии эпох: последующую философию. Так же обстоит дело и с Ницше:

Я сам предпочитаю писать нечто заслуживающее такого чтения, какое филологи уделяют своим авторам, вместо того, чтобы корпеть над каким-либо автором [7, с. 192].

Античность, безусловно, главный воспитатель. Но если Георге становится новым «воплощением» непосредственно присутствующего для учеников Платона, то Ницше занимает

позицию того Платона, который воспитывает последующие века – но и это для него *сопутствующая* задача. Удерживая проблему иерархии и ранга, можно сказать: возвышение в иерархии путём самопреодоления уже включает в себе воспитательное действие: Гераклит не был намерен воспитывать, он был собой, но именно это и оказывает воспитательное действие. Такова и пайдейя Ницше.

Библиографические ссылки

1. Маяцкий, М.А. Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: Изд. дом Высшей Школы Экономики, 2012. 344 с.
2. Ницше, Ф. Письма. М.: Культурная Революция, 2005. 399 с.
3. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т.1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 гг. М.: Культурная Революция, 2012. 408 с.
4. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т.1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872-1873 гг. М.: Культурная Революция, 2013. 480 с.
5. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т.2: Человеческое, слишком человеческое. М.: Культурная революция, 2011. 672 с.
6. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т.6: Сумерки идолов. Антихрист. Эссе Номо. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. М.: Культурная революция, 2009. 408 с.
7. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т.8: Черновики и наброски 1874-1879 гг. М.: Культурная революция, 2008. 704 с.

История философии как служанка метафизики: Этьен Жильсон

*Кротов А.А., д-р. филос. наук,
зав. кафедрой истории и теории мировой культуры,
МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва*

Аннотация. Статья посвящена анализу историко-философской концепции Жильсона. Рассматриваются примеры использования им метода поиска философских ответов при помощи обращения к историческим данным. Разбираются предложенные Жильсоном решения вопросов о соотношении науки и метафизики, теологии и философии, греческой и средневековой мысли. Очевидно, свойственное ему умение находить неожиданные аналогии, формулируя убедительные обобщения, еще долго будет служить ориентиром для многих историков философии.

Ключевые слова: Жильсон, метафизика, философия истории философии.

В творчестве Этьена Жильсона (1884 – 1978) нашло своеобразное преломление стремление к получению метафизически значимых результатов при помощи историко-философских исследований. В определенном смысле Жильсон выступает наследником установок XIX в., выразители идей которого неоднократно предпринимали попытки зафиксировать итоговые контуры метафизики, опираясь на общую историко-философскую картину, представить свои достижения как закономерный ее результат. Но предложенный Жильсоном синтез оригинален, не поддается редукции к разнообразным идеалистическим концепциям предшествующего столетия. Знаменитый медиевист не ограничивается хронологическими рамками патристики и схоластики, в ряде своих работ он, пусть и кратко, эскизно, прослеживает способы решения характерных для средневекового сознания проблем в эпоху античности, равно как и их судьбу в Новое время. Таким путем воссоздается целостный взгляд на интеллектуальную историю, выстраивается весьма содержательная, многосторонняя ее модель. Глубина жильсоновских обобщений, также как и его эрудиция, наверняка еще долго будут служить источником вдохновения и самостоятельных размышлений для многих его читателей, пусть далеко не каждый из них согласится с томистской интерпретацией основных мировоззренческих вопросов.

В работе «Бог и философия» он ставит своей целью рассмотреть на почве исторических фактов «высочайшую» из метафизических проблем в одном из ее измерений. Проблема Бога анализируется в аспекте взаимосвязи между понятием о нем и доказательством его бытия.

«Подход к этому философскому вопросу...состоит в том, что из истории философских учений прошлого отбираются наиболее важные подходы, которые приведут к правильной постановке философской проблемы, и в свете них определится правильное ее решение» [2, с.586]. История философии служит путем к метафизической истине. Жильсон неоднократно замечает в своих сочинениях, что такой путь к истине не является единственным. Не претендует он и на изобретение самой идеи подобного пути, подчеркивая, что ее можно найти уже в текстах Платона и Аристотеля. Но все это, по мнению французского философа, ничуть не снижает плодотворности его подхода в XX в. Он признает, что метод поиска философских ответов при помощи обращения к историческим данным сопряжен с определенными опасностями, подстерегающими исследователя. Может случиться так, что историк философии подчинится поверхностной схеме, в свете которой философские идеи предстанут для него в качестве мнений, истинных для себя, но с равным правом опровергаемых всеми другими. В таком случае пригодный для получения истинных результатов метод вырождается в «простую диалектическую игру». С другой стороны, опасность ложного применения метода сопряжена с подменой реального анализа непритязательным обзором философских систем, рассматриваемых как изолированные, самодостаточные, единичные факты. Задача исторического обзора метафизических учений не ограничивается прояснением позиций, идей, аргументов, а предполагает дальнейшую философскую оценку достигнутых в прошлом решений. Философия должна при анализе свойственных ей проблем в полной мере учитывать исторический контекст, с ними связанный. Поэтому «исторический подход к философии использует историю философских учений как служанку философии» [2, с.586].

Характерной ошибкой, связанной с историческим способом рассмотрения метафизических проблем, Жильсон считал догматическое следование какой-либо системе, заранее принятой за критерий истины. Он также критикует современную ему философию за отсутствие «интеллектуальной самодисциплины», недостаточность логической культуры, стремление во многих случаях обходиться без строгих доказательств, которые считаются необязательными. Философское мышление становится непоследовательным и в качестве такового не в состоянии обрести истину. Некоторым начинает казаться, что ее и не существует. Неустойчивость, неуверенность в себе философского мышления отражается и на общественной жизни в целом. Преодолеть «проклятие современной философии» Жильсон считает возможным, обратившись к истории. «Хаос, царящий в современной философии и приводящий к хаосу в области морали, общественной жизни, политики и педагогики, возникает не в результате какого-то недостатка проницательности у современных мыслителей: он просто вытекает из того, что мы утратили свой путь, ибо утратили знание некоторых основополагающих принципов, на которых и только на них, поскольку они истинны, сегодня, как и во времена Платона, можно утвердить философское знание, достойное именоваться таковым» [2, с. 588-589].

Проблему Бога французский мыслитель рассматривает, последовательно обращаясь к ее пониманию в эпоху античности, Средние века, Новое время и в современной ему культуре. По его мнению, греческие философы долгое время наряду с первоначалами отводили место в мироздании и богам, не отождествляя их друг с другом. Философия, по Жильсону, отнюдь не возникла из мифологии путем рационализации затрагиваемых ею проблем. Они находились в связанных, но различных плоскостях: философия объясняла мир вещей, а мифология говорила о том, что человек не одинок в этом мире. Ранние греческие философы не могли обойтись ни без первоначал, ни без богов. Эпохальным событием в истории теологии французский мыслитель называет появление метафизики Аристотеля, в рамках которой, произошло соединение философского первоначала с понятием бога (перводвигатель). Высказанная в Священном писании мысль о едином Боге заключала в себе важные последствия для философии. «Здесь историки философии вновь сталкиваются с неприятным для них фактом, а именно с нефилософским высказыванием, которое с тех пор стало эпохальным в истории философии» [2, с. 605]. Сама христианская философия явилась результатом встречи религиозного откровения и рационального инструментария греческой мысли. В итоге на языке греческой философии были выражены установки, далекие от привычного для нее круга идей. Греческие мыслители признавали высшее начало, но им была чужда идея творения мира. Если Платон и Аристотель в своей естественной теологии достигли высшего предела, доступного разуму, не

опиравшемся на веру, то христианское откровение позволило поставить со всей остротой проблему существования как основного атрибута Бога. Философской кульминацией размышлений на эту тему Жильсон считал учение Фомы Аквинского. «Как философ, Фома был учеником не Моисея, а Аристотеля, которому обязан своим методом, принципами и даже крайне важным понятием фундаментальной актуальности бытия. Я хочу лишь подчеркнуть, что, когда нашелся человек, начавший переводить все проблемы бытия с языка сущностей на язык существований, в метафизике был совершен решительный шаг вперед, или, скорее, произошла подлинная метафизическая революция» [2, с. 615]. Новаторство Фомы связано с переориентацией естественной теологии на мир экзистенциального. Последующее развитие философии, по Жильсону, отнюдь не отменило результатов связанной с именем средневекового автора революции, которые не были ни преодолены, ни превзойдены.

«Метафизика Фомы Аквинского была и доныне остается высшей точкой в истории развития естественной теологии, и поэтому нет ничего удивительного в том, что на смену ей пришел глубокий спад» [2, с. 615]. Но все-таки последующее развитие метафизики, согласно Жильсону, не лишено определенной логики, как и внутреннего содержания. Поздняя схоластика в лице Дунса Скота испытывает своего рода неуверенность в возможности для человеческого разума средствами философии достичь высот, где происходит встреча с абсолютным. Подобный поворот в истории метафизики находит свое объяснение в сложности интерпретации понятия существования. Привычный человеку опыт побуждает непременно связывать существование с конкретной сущностью, с вещью. Если же поставить под сомнение эту точку опоры, философский ум утрачивает уверенность в себе. В повседневном опыте людям даны единичные, чувственно воспринимаемые вещи, и существование их для нас сводится к их наличию в качестве отдельных предметов. Именно поэтому, полагает французский мыслитель, греческая философия естественно приняла понятие сущности за итоговое объяснение бытия. Но достичь высшего постижения мира, исходя из подобной установки, не удастся. Рассматривая отдельные вещи, бесполезно вопрошать, почему они существуют. Их сущность не дает искомого ответа. Как бы глубоко ее ни изучала наука, ей не удастся приблизиться даже «к начальной фазе» ответа. Естественные науки довольно полно могут исследовать череду изменений, последовательность явлений, но они не дают объяснения того, почему вообще существует этот мир, в котором пребывает человек. Сущность каждой отдельной вещи не включает в себе истинной причины своего существования, которую следует искать за пределами мира. Общая причина вещей – сокрытый Бог, о котором они свидетельствуют самим своим бытием. «Демонстрируя метафизику неспособность объяснить свое собственное существование, все вещи указывают на то, что существует верховная причина, в которой сущность и существование совпадают» [2, с. 617]. Эта важнейшая истина была впоследствии утрачена, к тому имелись социальные предпосылки. Существенно изменился сам статус философов: если прежде они были монахами, то в Новое время становятся мирянами. Священников среди них немного и они выглядят исключением из правила, не влияют на общую картину. В результате начинают преобладать интересы земного мироустройства, а не цели, связанные с божественным началом. Происходит эпохальная перемена в философском сознании, предается забвению средневековое представление о мудрости, уступая место новому идеалу. Если Фома Аквинский переосмыслил аристотелевский перводвигатель в качестве христианского Бога, то Декарт проделал нечто вроде обратного движения. От христианского Бога, не намереваясь его отрицать, он пришел к философскому первоначалу. Для Декарта сущность Бога выражалась прежде всего способностью творить и сохранять механический мир науки. «Теперь мы начинаем понимать, почему и в каком смысле метафизика Декарта была решающим моментом в эволюции естественной теологии. Эволюция, однако, не всегда синоним прогресса, и на сей раз ей было суждено стать движением вспять» [2, с. 623].

Противоречивость замысла Декарта повлияла на последующее развитие метафизики. Картезианское учение о Боге привело к разделению между высшим объектом религиозного поклонения и первоначалом как предметом философского умозрения. Ни «метафизическая авантюра» Мальбранша, ни «метафизический эксперимент» Спинозы ситуацию не изменили. Следовавшие за Спинозой, этим важнейшим из преемников Декарта, дейсты XVII и XVIII вв., сочли Бога откровения обычным мифом. Но их собственный конструктор вселенской машины

на самом деле был всего лишь призраком Бога откровения. Великий часовщик просветителей для Жильсона лишь обратная сторона «самой поверхностной интерпретации» вопроса о конечных причинах. Поскольку смысл проблемы существования был давно утерян, Вольтер, Руссо и другие просветители мыслили Бога исключительно как объект философской рассудочности. Жильсон видит в этом подходе своеобразный возврат к платоновскому демиургу, хотя и произошедший с учетом ньютоновской физики.

Кантианство и позитивизм он рассматривает как находящиеся в основании наиболее распространенных философских трактовок проблемы Бога в XX в. Сближает оба учения, согласно Жильсону, характерное для них сведение всякого познания к научному, которое, в свою очередь, понимается в духе механики Ньютона. Отсюда – отрицание естественной теологии, поскольку Бог истолковывается как сущность, не представленная в чувственном познании, а потому и не имеющая к науке ни малейшего отношения. Кантианскую революцию Жильсон считает гораздо более радикальной по сравнению с картезианской. Это объясняется тем, что Декарт все же не мог обойтись без Бога-Творца, в то время как критическая философия сводит его к чистой идее разума. Кантианство, а затем и позитивизм порывают с традицией раннего Нового времени: Бог больше не рассматривается как предмет познания, проблема его бытия утрачивает свое значение вместе с прежней метафизикой. «Кант – вот что мешает нам вернуться к Фоме Аквинскому. Наши современники очарованы наукой: иногда потому, что они ее знают, однако куда чаще – в силу знания о том, что люди, в науке осведомленные, считают, будто проблема Бога не поддается научной формулировке» [2, с. 633]. Полному торжеству кантианского подхода, согласно Жильсону, противится естественное чувство, присущая людям склонность к вере в невидимого Бога. Подобная склонность не может быть убедительно объяснена ни пережитками мифологического сознания, ни ссылками на религиозное воспитание. Присутствие Бога смутно, «стихийно» переживается человеком на фоне необъятных просторов природы: океан, небо, горы: все свидетельствует о нем, поражая и захватывая сознание людей. Французский философ отмечает, что сами по себе подобные переживания нельзя считать доказательствами, это – факты, опираясь на которые возможно правильно сформулировать важнейшую мировоззренческую проблему.

Жильсон соглашается с тезисом о том, что бытие Бога нельзя считать эмпирическим фактом. Но он объявляет ложным представление о необходимости сведения всякого рационального познания к научному. Он настаивает на том, что разум, отнюдь не переставая быть самим собой, способен подходить различными способами к многообразным проблемам, встречающимся на его пути. В частности, существование Бога – не научная проблема, ее нельзя решить средствами науки. Именно потому, что наука изучает природу тех вещей, которые представлены в нашем опыте. Но она ничего не может сказать по вопросу о том, почему мир существует, поскольку ответ нельзя было бы подтвердить эмпирическим путем. Поэтому Жильсон заключает, что проблема бытия Бога не может быть перенесена в сферу науки, она должна рассматриваться в рамках метафизики. Естественная теология, на его взгляд, не должна быть подчинена научному методу, который в ее области бесполезен. Жильсон признает непопулярность своего вывода: лишь немногие согласятся с тем, что метафизическая проблематика независима от научных решений, от глубины нашего знания о строении отдельных вещей и законах, ими управляющих. Но такой вывод, по его мнению, неизбежен, поскольку ученые замыкаются в сфере явлений, за которыми, как они делают вид, не скрыто никаких принципов.

Ненаучность ответов, по мысли французского философа, отнюдь не всегда свидетельствует об их бесплодности или ложности. В научном отношении можно считать бесплодным учение о конечных причинах, которое в действительности имеет большое метафизическое значение. Он настаивает на том, что по-настоящему убедительный ответ по вопросу о причине существования в мире органических тел предполагает признание цели, замысла. Но этот ответ дает метафизика, не наука. Жильсон говорил о пагубности распространения убеждения во всемогущей науке, которое рассматривал как один из видов мифологии. «Мир, утративший христианского Бога, не может не походить на мир, еще не обретший Его. Подобно миру Фалеса и Платона, наш современный мир "полон богов". Здесь есть и слепая Эволюция, и пронизательный Ортогенез, и благоволящий Прогресс, и другие,

которых лучше не называть по имени... Важно, однако, понять, что человечество неизбежно будет все сильнее и сильнее подпадать под обаяние новой научной, социальной и политической мифологии, если мы решительно не изгоним эти пьянящие понятия, влияние которых на современную жизнь становится устрашающим» [2, с. 641-642].

Согласно Жильсону, в своем высшем усилии метафизика способна привести разум к утверждению верховного существования, природа которого бесконечно превосходит его способности. Метафизика – не последний предел духовной жизни. «Когда метафизика подходит к концу, начинается религия» [2, с. 643].

Метод обращения к историко-философским данным с целью правильной постановки метафизических проблем Жильсон использовал и в работе «Разум и откровение в Средние века». Проблему соотношения разума и веры он характеризует в ее исторической перспективе. Он выделяет условные духовные группы мыслителей, дававшие различные ответы относительно способов решения упомянутой проблемы (примат веры, верховенство разума, гармония между ними). Его тонкий анализ легко позволяет читателю избавиться от ряда навязчивых стереотипов, касающихся представлений о средневековой интеллектуальной культуре. Солидаризируясь с решением Фомы, он подчеркивает, что утрата равновесия между разумом и верой в эпоху поздней схоластики не была случайностью. «Если бы Фоме Аквинскому было дано убедить в своей правоте пусть и не своих современников, так, по крайней мере, своих непосредственных последователей, интеллектуальный и моральный кризис быстро закончился бы, и вся история западной мысли развивалась бы по иному пути, чем тот, по которому она пошла. К сожалению, в результате влияния Аверроэса в умах теологов развилось все растущее недоверие к философии» [1, с. 40-41]. Односторонний средневековый рационализм существенно ограничивал как позднюю схоластическую теологию, так и философию. В эпоху Ренессанса и раннего Нового времени теология совсем теряет связь с философией, что является результатом долгого интеллектуального развития, уходящего корнями в Средние века. Плодотворное решение проблемы разума и откровения, полагал Жильсон, возможно именно как движение в направлении встречи с идейным наследием Фомы.

В работе «Дух средневековой философии» он заявлял, что теология еще долго способна служить источником вдохновения для философии. Он настаивал, что христианство придало новый импульс развитию философии. В плане технических средств греческая мысль была для христианских философов единственно возможной «точкой отсчета». Но, используя категории своих предшественников, христианские авторы приходили к выводам, совершенно новаторским по отношению к предшествующей традиции. «Греческая философия кое-чему научилась от религии средневековья; христианство позволило ей начать новую жизнь, вложив в нее собственную жизненную силу. Отсюда – совершенно особый характер философии средневековья, порой вызывающий удивление» [3, с. 538]. Согласно Жильсону, влияние христианской философии, не ограничиваясь Средними веками, будет сохраняться до тех пор, пока существует метафизика.

В своем труде «Бытие и сущность» французский мыслитель связывал ограниченность множества метафизических систем прошлого с их односторонностью, фрагментарным обращением к бытию, недостаточно широким взглядом на универсум. «Все неудачи метафизики происходят от того, что философы-метафизики подменяют бытие, как первое начало своей науки, одним из частных аспектов бытия, изучаемых различными науками от природы» [2, с. 323].

Современники и последующие исследователи довольно высоко оценивали творческий метод Жильсона. Жак Маритен, в частности, писал: «в своих блестящих статьях, четкостью содержания составивших гордость французской науки, Этьен Жильсон не просто воссоздает мысль бл. Августина, св. Бонавентуры, св. Фомы Аквинского. Он не рассматривает их извне, но входит внутрь их творческого духа и, не удовлетвовавшись простым описанием трудов этих великих учителей, отдается их мысли, позволяет им себя увлечь. Если историка уподобить птицелову, то историк Жильсон оказывается плененным пением своих птиц. В этом и состоит его отличие от других сотоварищей по этой профессии, для которых истинная тайна истории все-таки остается чем-то внешним, чужим и которые, чтобы сохранить свое жалкое и иллюзорное господство, защищаются от вторгающейся реальности с помощью тщательнейших антисептических процедур, автоклавов, карболовой кислоты, резиновых перчаток и марлевых

повязок» [4, с. 658-659]. Жак Шевалье справедливо говорил о том, что Жильсон, занимаясь изучением томизма, не скрывал «своего восхищения "ангельским доктором", ни своей заботы самому оставаться философом в этом историческом исследовании» [5, р. 2441]. Марсиаль Геру отмечал: «никто больше него не старался отметить длительное влияние традиций, идеологической среды и даже чистых и простых случайностей в рождении и разработке философий» [6, р. 1032]. Мари-Одиль Метраль-Стикер подчеркивает: «в своей работе историка, Жильсон показывает, что всякая теология имеет свою философию. Однако, он отдает свое предпочтение Фоме Аквинскому по двум причинам: с одной стороны, потому что последний четко утверждает трансцендентность теологии, которая, тем не менее не может обойтись без философии; с другой стороны, потому что предоставляя больше независимости философии, тот предлагает проблематику, которая может определяться как таковая лишь в христианском контексте» [7, р. 620].

Конечно, Жильсон шел против «течения времени», когда призывал вернуться к классическому метафизическому образцу. Многие упрекали его в философской ангажированности, но сам по себе метод обращения к выдающимся ходам мысли прошлого с целью высветить контуры той или иной теоретической проблемы и обозначить приблизительное направление ее решения отнюдь не выглядит сегодня нелепым, исчерпавшим свои возможности. Свойственное его подходу умение тщательно работать с текстами, открывая подчас неожиданные аналогии, формулируя убедительные обобщения, еще долго будет служить ориентиром для многих историков философии.

Библиографические ссылки

1. Жильсон Э. Разум и откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев. «Путь к истине». 1992. с. 5-48.
2. Жильсон Э. Избранное: христианская философия. М. РОССПЭН. 2004. 704 с.
3. Жильсон Э. Дух средневековой философии. М. Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2011. 560 с.
4. Маритен Ж. Этьен Жильсон – философ христианства // Жильсон Э. Избранное: христианская философия. М. РОССПЭН. 2004. с. 657-659.
5. Chevalier J. Gilson // Encyclopédie philosophique universelle. Sous la dir. d'André Jacob. V. III. Les oeuvres philosophiques. T. 2. P. PUF. 1992. pp. 2441-2442.
6. Gueroult M., Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie, v. 3, P. Aubier, 1988. p. 1088.
7. Métral-Stiker M-O. Gilson // Dictionnaire des philosophes. P. Albin Michel. 2001. pp. 619-620.

Философия и история философии: проблемы соотношения

*Мартынович С.Ф., д-р филос. наук, профессор,
кафедра теоретической и социальной философии СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Осмысление проблем соотношения философии и истории философии актуализирует необходимость ответов на ряд вопросов. Что такое философия? Что такое история философии? Какова природа связи современной философии и истории философии? Те или иные ответы на эти и другие вопросы предзадают отношения к архиву философских текстов, к пониманию специфики их востребованности в личностном, социальном и культурном бытии человека в современном мире.

Ключевые слова: Философия, история философии, исторические традиции философии, философ, плюрализм философских учений.

Осмысление проблем соотношения философии и истории философии актуализирует необходимость ответов на ряд вопросов. Что такое философия? Что такое история философии? Какова природа связи современной философии и истории философии? Те или иные ответы на эти и другие вопросы предзадают отношения к архиву философских текстов, к пониманию специфики их востребованности в личностном, социальном и культурном бытии человека в современном мире.

Понимание смысла этих вопросов и возможные ответы на них обуславливают понимание специфики философской работы, философского творчества. В самом деле, философ - комментатор, интерпретатор или творец? Он комментирует тексты, освященные традицией, или он творит мир новых ценностей? Он служит или создаёт? Или работе философа свойственно как первое, так и второе? Кроме того, ответы на все эти вопросы определяют теорию и практику преподавания, как истории философии, так и современной философии.

Итак: что такое философия? Осмысляя специфику индийской, китайской и греко-европейской традиций, правдоподобно предположить, что философия есть потенциально свободное мышление (теоретическое, догматическое, скептическое, рефлексивное, критическое...). Существенной особенностью этого типа мышления является то, что все философские тексты, представляющие соответствующие учения, имеют мировоззренческое содержание, но не все мировоззренческие тексты являются философскими [4, 7]. Своеобразное мировоззренческое содержание свойственно, например, и такой философии, творцы которой сводят её проблематику к анализу проблемы значения слов и смысла предложений.

Мышление истолковывается как единственный инструмент философии. Если так, то желательно прояснить как природу самого мышления, так и природу потенциальности его свободы. Если «мышление» есть мышление человека, то это истолковывает человека в качестве субъекта мышления. Если же «мышление» истолковывается так, что оно обладает более разнообразной онтологией, то субъектом мышления может оказаться трансцендентное существо (постулированное человеком?), или же сконструированная человеком машина. Поэтому, отвечая на вопрос «что такое мышление?», приходится предлагать правдоподобную контекстуально мотивированную конвенцию относительно природы субъекта мышления. Антропологическая версия такого рода контекстуально мотивированной конвенции ограничивается осмыслением человека в качестве исходного субъекта мышления. Искусственный машинный интеллект в контексте этой конвенции формируется и развивается как объективация и отчуждение творческого мышления человека.

Обдумывание вопроса о природе мышления приводит к пониманию необходимости его отличия от немышления. Например, мышление может быть отличаемо от созерцания как феномена немышления. В таком случае может быть положено, что посредством чувственного по своей природе созерцания предмет «даётся», посредством мышления он мыслится. В контексте различения созерцания и мышления выявляется дискурсивная природа последнего. Мышление (мыслящий рассудок) производит разнообразные суждения. Отношения мышления в суждениях включают соотношения субъекта и предиката, основания и следствия, взаимоотношения суждений. Философия как потенциально свободное мышление представляется в качестве дискурсивной деятельности интеллекта человека. Осмысление философии как познания посредством понятий, суждений, умозаключений соответствует такому пониманию её дискурсивности.

Философия реально существует как некоторое изменяющееся множество учений. Они, полемизируя друг с другом, обогащают смысловое содержание традиции. Явление плюрализма философских учений не отрицает их определённой общности (принадлежность к философии), обоснованно оценивается как «специфический познавательный процесс» [1, 41-64]. История философии, подчёркивает Т.И. Ойзерман, есть исследование плюрализма философских учений, плюралистического развития философии как закономерного процесса; философия как многообразие философских учений и историко-философский процесс составляют исторически развивающееся целое. Эмпирический констатируемый факт существования неопределённого множества философских учений, течений, школ, направлений справедливо оценивается в качестве исходного пункта «в построении теоретической модели историко-философского процесса» [1, 9].

Философия функционирует как в той или иной форме целостная система убеждений (рационально артикулированных верований), образующих общее теоретически обосновываемое мировоззрение. Понимание того, что философия есть потенциально свободное мышление, указывает на историческую (социальную и культурную, экономическую и политическую, идеологическую и мировоззренческую) определённую (обусловленную) мышления. Этой определённой объясняется историческое многообразие философских традиций. Социальную

и культурную, экономическую и политическую, идеологическую и мировоззренческую специфику индийской, китайской, греческой традиций философии выявляет современная (субъективная) история философии.

Философия как потенциально свободное мышление формирует и развивает сознание, исследует условия возможности познания, осмысляет и переосмысляет мир жизненных ценностей и оценок, идеалов и норм. Можно сказать, что философия в этом смысле формирует и развивает «человеческое в человеке». Если этот процесс формирования и развития человека не завершен, то это означает незавершенность философии как традиции мысли. Идеи «конца» философии тиражируются в качестве метафорического стремления и фиктивной претензии на новизну всё-таки в самой философии.

Особенностью человеческого мышления является его разнообразная связь с деятельностью человека, которая с необходимостью объективируется в своих продуктах. Объективация продуктивной деятельности человека, изменяя мир, творит его заново.

Мышление человека может пониматься как «чистое» (освобождённое от влияния чувственности, опыта), так и как «нечистое», необходимо по природе своей связанное с чувственностью, опытом, как в аспекте своего происхождения, так и в контексте его применения.

Если философия есть потенциально свободное мышление, то придётся, так или иначе, толковать природу его свободы. Последняя в этом контексте может быть понята в разных модусах модальности: как возможность - невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность. Так, если философия есть необходимость переосмысления предпосылок философствования, то такое понимание сути свободы мышления устанавливает чёткую связь современного состояния философии с её историей. Переосмыслить можно предпосылки того, что уже сотворено, создано в контексте традиции. Если философия как свободное мышление есть создание необходимости в сфере социального и культурного исторического бытия человека, то этим истолкованием придаётся философии возможность творения исторического социального и культурного универсума человеческой жизни. Философия как свободное мышление творит мир - мир человека и общества, мир культуры, универсум цивилизации.

Философии как потенциально свободному мышлению характерен принцип диспозитивности: философ, в соответствии со своей свободной волей и по своему усмотрению, утверждает или отрицает там, где невозможно финальное доказательство. Концепты в философии изобретаются, а не доказываются. Поэтому в некотором смысле легитимно, как философское утверждение, так и философское отрицание.

Так называемая «не-философия» (*non-philosophie; non-philosophy*), модификации которой потенциально могут быть помечены неопределённым рядом натуральных чисел, концептуально маневрируя между определённой философией, определённой наукой и ненаукой, подтверждает статус философии как «ничейной земли», всегда обречённой находиться между другими традициями интеллектуального отношения человека к миру, определяя и переопределяя заново проблемность и методологичность, концептуальность и предметность своей активности.

Можно ли и нужно ли, не отрицая философского отношения к реальности, предложить новый порядок мысли о том, что мыслится как реальное? Философия как потенциально свободное мышление обращена, так или иначе, к тому, что мыслится как существующее само по себе. Посредством философии человек исследует или конструирует условия возможности разумной речи о реальном. Вообще неопределённое и всегда заново конкретно определяемое положение философии характеризуется её отличием от догматичности теологии, от определённого предположительного (верифицируемого и фальсифицируемого) знания науки, от художественной образности искусства.

Философия возникает и существует в виде феномена культуры, функционирует как мысль конкретной (своей) эпохи. Её история есть множество идей и концепций, вписанное в определённые культурно-исторические традиции мышления бытия, осмысления опыта бытия человека в мире. Индийские учителя-аскеты в середине первого тысячелетия до н.э. формировали свои концепции понимания мира и человека, которые оппонировали существовавшим брахманским представлениям. Древняя индийская философия, например,

формировалась как стратегия объяснения мира посредством определённых, так или иначе оформленных, систем универсалий мышления. Искренне стремясь к истине, индийские философы предлагали монистические или дуалистические, материалистические или идеалистические, теистические или атеистические объяснения природы мира, природы человека, их взаимоотношений.

В этот же исторический период в Китае в условиях развитой письменной культуры интеллектуалы осмысливали природу общественной жизни и личной судьбы человека. В орбиту их герменевтической деятельности вовлечён определённый корпус канонических книг («Пятикнижие» образованности), семантика текстов которых оказалась предметом понимания, интерпретации и применения. Главная задача – сохранить и передать понятое знание, представленное в литературной форме, своим последователям. Натурализм и нумерология явились основой концептуальных построений школ китайской философской классики. Натурфилософская школа Инь и Ян учила о взаимодействии тёмного и светлого начал мироздания. Школа учёных – конфуцианство – осмысливало проблему гармонизации отношений гражданина и государства. Авторитетны также Моизм, Школа имён, Легизм (Школа законов), Даосизм - Школа пути и благодати. Темы мира, общества и человека характерны для мышления их представителей.

В круг разнообразных проблем греко-европейской традиции вовлечены проблемы бытия и небытия, сознания и познания, оценок и ценностей, идеалов и норм, любви и политики, человеческого существования и религии, науки и идеологии ..., многие другие. Сократический диалог полемичен. Он представлен в произведениях Платона как борьба мнений, как непрерывный процесс утверждений и отрицаний. Здесь осознаётся, что возможное знание оказывается незнанием. Модель сократического диалога отличается от модели диалога платоновского, который характеризуется установками доказательности и наставительности.

Понимание философии как интеллектуальной деятельности, направленной на улучшение жизни, совершенствование опыта, как метафизики и как её преодоления, как критики разума или критики опыта, как терапии разума или терапии языка, как генеалогии, фундаментальной онтологии и археологии, как спекулятивной конструкции, деструкции или деконструкции высвечивает даже в контексте только греко-европейской традиции различные способы реализации возможностей философии как потенциально свободного мышления.

Античная философия (древнегреческая и древнеримская) как критический тип мышления формировалась в условиях динамики экономики, общества и культуры. Переосмысление универсалий традиционной культуры, стереотипов мифологии способствовали интеллектуальному продвижению от мифа к логосу. Античной философии свойственно стремление дать разумный ответ на вопрос о природе вещей. Представление о разумном, прекрасном и совершенном устройстве космоса (преобразованного хаоса) осмыслялось как цель философствования. Центральный статус проблемы соотношения многого и единого определял решения более специальных задач в свете установки первичности универсального и производности единичного. Нечто конкретное трактовалось как проявление чего-то общего (логоса, полиса, бытия).

Необходимо отметить, что возникшие в древности индийская, китайская, греческая традиции не исчерпывают всего действительного и возможного разнообразия способов философского мышления. Любая общность людей осмысляет свой статус в мире, иначе говоря, мыслит. Поэтому она предрасположена к формированию мышления *par excellence*, потенциально свободного мышления - мышления философского. Оно, как показывает опыт истории, открыто не только восприятию и реализации социальных и культурных, экономических и политических, идеологических и мировоззренческих установок, но и формированию их.

Исследование философии в отношении к истории философии составляет задачу метафилософии. Метафилософия есть философия философии, то есть систематические размышления философии о природе философии, о специфике философского мышления, исследования, о природе и функциях философского знания. К проблематике метафилософии относится рассмотрение проблем и методов, целей и задач, предмета исследования, идеалов и норм, ценностей и оценок философского творчества. Темы проблем и метода, концепций и

предмета, идеалов и норм, ценностей и оценок философствования тематизируются как проблемность и методологичность, телеономичность и концептуальность, предметность, нормативность и аксиологичность философского исследования.

В историческом бытии философии, в её историографии представлены различные концепции природы философии, различные представления о методе философии. Философия осмысливается как нечто более общее, чем наука. Метафилософскими версиями являются тезисы о том, что философия есть синтетическая картина мира в целом, познание высшей степени общности, гармонизатор религии и науки, потенциальное естествознание. Философия формируется и развивается как рационально артикулированная вера мыслящего человека, которая соотносится, в той мере, в какой это оказывается возможным, со знанием и практикой человека. Здесь возникает вопрос о том, отличается ли философский метод от метода научного. Не является ли философия тем, что принимает желаемое за действительное, так как постулирование единства не гарантирует его существования?

Истолкование философии как исследования природы вещей, как познания вечного, непреходящего сущего, как науки о первых причинах и началах вещей, как пути для достижения счастья посредством разума свойственно античной традиции. Позиционирование философии как единой науки, существующей в форме понятия, как трансцендентальной истории самосознания, как учения об абсолюте, как науки о разуме, постигающем самого себя, как познания развития конкретного характеризует осмысление проблемности и предметности новоевропейского философствования. Осмысление философии как мышления человека о бытии человека, как изучения универсальных законов природы, общества и мышления, как стратегии переоценки всех ценностей культуры, как процедуры прагматического улучшения опыта, как анализа языка, как герменевтики бытия понимающего, как продуктивного производства смыслов (концептогенез), как рефлексии культуры помечает пути самосознания философии постклассического периода.

Прояснение понятия философии является способом осмысления, как проблем, так и методов философствования. Понятие философии функционирует в культуре философствования как способ его самосознания и как конструктивный принцип философского творчества. В понятии философии концептуализируется проблемность и методологичность, концептуальность и предметность философствования. Предлагается «...понимать предмет философии как совокупность субъект-объектных отношений» [2, 3].

Выявление универсальных, родовых свойств философии как целостного феномена и вида культуры возможно посредством сравнения философии с другими видами культуры, с культурой, языком, искусством, наукой. Философия как феномен культуры есть символическое, аксиологическое и деятельностное опредмечивание мысли. Символическая природа философии опредмечивается в языке в виде письма и речи. Возникая на основе культуры письма, философия существует и в изустной форме в качестве речи. Письменное опредмечивание философской мысли структурирует историческое бытие философии как ретроспективный диалог. Речевая артикуляция философии определяет её как актуальный диалог текущего момента. Аксиологическая определенность философского исследования есть универсальное свойство философии в целом. Оно воспроизводится в каждом конкретном философском учении. Феномен принятия аксиологических презумпций (ценностей и оценок, идеалов и норм) как универсален, так и конкретен. Деятельностная природа философии как феномена культуры состоит в том, что философствование изначально реализуется как мысль-деятельность. Философия осознает себя как конструирование, деконструирование, как аналитическую деятельность, как деятельность по преобразованию опыта, как деятельность по продуцированию смыслов культуры.

Сопоставление философии и искусства позволяет акцентировать специфические принципы организации их конкретных образцов. Если произведение искусства формируется посредством художественного образа, то философское учение концептуализирует свой предметный универсум, выражая его посредством понятий. Понятийность есть телесность философии, философского учения.

Философия находится в сложных отношениях с наукой, отличаясь от нее. Развитая наука с необходимостью фактуальна и системна. Философия же может быть как метафизичной, так и

антиметафизичной по своим манифестированным установкам, как системной, так и антисистемной по своему замыслу. Если наука с необходимостью опирается на опыт как на свой универсальный метод, то философия обладает статусом свободного мышления, свободного вопрошания относительно опыта бытия человека в мире в рамках принятого рационального дискурса – дискурса имманентности / трансцендентности.

В философии в ходе её истории происходило все более сложное различение смыслов. В контексте философского мышления произошла демаркация метафизики и антиметафизики, онтологии и аксиологии, гносеологии и методологии. Сформировавшиеся в историческом бытии философии и ставшие относительно самостоятельными подсистемы теоретической философии – метафизика, онтология и методология, гносеология, аксиология и праксиология оказались теми концептуальными системами философии, которые формировали проблематику и предметный мир философского творчества.

Бытие, движение и покой, тождество и различие были кандидатами на их включение в систему условий возможности разумной речи. На основе анализа логических функций мышления, выявленных в типах суждений (количество суждений, качество суждений, отношение суждений, модальность суждений), была предложена закрытая (полная – по мысли творца) таблица условий возможности разумной речи, включившая «математические» и «динамические» формы мышления. Возник вопрос: достаточно ли для разумной речи о реальном таких закрыто системно организованных форм мышления, как единство, множественность и целокупность, реальность, отрицание и ограничение, присущность и самостоятельное существование, причина и действие, взаимодействие, возможность / невозможность, существование / несуществование, необходимость / случайность?

Исторические изменения в понимании онтологии, например, проясняют специфику философии. Возникнув как учение о бытии, смысл термина «онтология» претерпевает существенные трансформации. Категории как компоненты онтологического знания (принципы бытия) в критицизме И. Канта осмыслены как логические формы мышления. В постклассической философии онтология осмысливается в виде плюралистических интерпретаций способов бытия. Понятие существования получает различные определения: взаимодействовать, быть воспринимаемым, выполнять функцию значения связанной переменной. Неопределённость знания объясняется принципом онтологической относительности.

В контексте антропологически мотивированной интерпретации бытие осмысливается как человеческое бытие (Dasein), Вот-бытие как присутствие. Целью философии становится возврат к «Истине бытия», к которому может вести аналитика Вот-бытия. Происходит переход от онтологии значения к деонтологизации философского дискурса. Установка отказа от онтологии артикулируется в контексте семиотической интерпретации бытия в качестве трансцендентального означаемого. Категории осмысливаются как способы конструирования бытия. Место концепта реальности в постмодернистском дискурсе занимает концепт гиперреальности (процесс симулирования реальности, а не разговора о ней). Переход от метафизики присутствия к метафизике отсутствия проблематизирует возможность онтологии. Бытие редуцируется к бытию текста: только нарратив как повествование способен конструировать реальность. Интерсубъективный плюрализм философских нарративов производит события конкретности смыслов.

Для новоевропейской («классической») философии характерно представление о прозрачности, принципиальной познаваемости бытия и сознания. Для постклассической философии характерно представление о непрозрачности, принципиальной непознаваемости бытия и сознания.

Деконструкция Ж. Деррида – установка осмысления текстов (философских, литературных) с целью выявления ненаписанного в написанном (прочтение текста прежнего контекста с позиций нового контекста). Это позволяет эксплицировать предпосланные всеобщие определения мышления (метафизика), заложенные в комментируемом тексте. Различие между логико-понятийным мышлением и мышлением метафорическим является условием возможности деконструкции метафизики. Бессмысленное в иной контекстуальности приобретает смысл. Деконструкция обращена к децентрации текста. Преодоление бинаризма европейской метафизики предполагается на пути имманентного взаимодействия того, что в

парадигме бинаризма наделено статусом противоположности. В этом контексте деконструкция оппозиции есть преодоление иерархии, диалогизация семантических стратегий.

Какова методологическая позиция историка философии? Если «родовым признаком» историка философии является «бытие историком», то для него существен принцип периодизации материала истории философии [4, 7]. Если же сама философия есть познание развития конкретного, а её история есть история открытий атрибутов абсолютного (взаимоотношения объективного, субъективного, intersубъективного), то «родовым признаком» историка философии является бытие философом. При этом подходе история философии и есть философия.

Установка центризма определяет логику новоевропейской философии и культуры. Система, состоящая из устойчивой связи множества отношений, подчиняется в своём функционировании одной из сторон отношений, занимающей позицию центра. Разнообразие отношений сводится к подчинению центру. Осмысление природы метафизики представлено в серии модусов центрации мышления, культуры. Логоцентризм – один из них. Язык, например, в этом случае осмысляется как продукт деятельности мышления, выполняющего функцию центра. Диалогизация мышления, культуры, бытия может быть представлена как конструктивное преодоление серии модусов центрации. Установка ацентризма направлена на последовательное преодоление всех модусов центрации семантики и прагматики текста. Логоцентристскому типу рациональности противопоставляется ацентрация дискурса, предположительно характеризуемого как полицентричный. Все возможные практики теряют привилегированный статус. Востребованы диалог, кооперация, свободная игра стратегий концептуализации, создающая предпосылки для взаимопонимания.

Посредством систематического мышления о бытии и небытии, сознании и познании, об оценках и ценностях в философии формируются знания об основах бытия человека в мире, об отношении к природе, обществу, к духовной жизни. Если мифологическое и религиозное мировоззрения опираются на фантазию, догматически постулируют трансцендентный мир, то философское мировоззрение теоретично, рационально обосновываемо. Динамика социальной жизни, проблематизируя мир, требует для выживания человека выработки новых мировоззренческих ориентиров, которые закрепляют в сознании людей новые способы жизнедеятельности. Универсалии культуры старой эпохи (представления о мире и человеке, о жизни и смерти, о добре и зле...) перестают отвечать новым требованиям жизнедеятельности. Кризис культуры порождает новые смыслы. Философия как рациональная экспликация универсалий культуры, их критика способствует преодолению кризиса посредством выработки новых систем оценок и ценностей, идеалов и норм. В условиях формирования мирового разделения труда и мирового рынка капитала, возникновения капитализма, техногенной цивилизации человек понимается как активно деятельное существо, изменяющее мир (как природу, так и самого себя). Осознаётся и признаётся ценность нового, ценность творчества, ценность научной рациональности как универсального метода деятельности. Это определяет развитие техногенной цивилизации. Её кризисные проявления (возможности омницида, экологический кризис...) стали основой критики мировоззрения техногенной культуры и цивилизации [3, 195-200]. Современная философия встречается с этими вызовами. Философский ответ им должен быть дан средствами самой философии.

Библиографические ссылки

1. Ойзерман Т.И. Философия как история философии. - СПб.: Алетейя, 1999. – 447 с.
2. Соколов В. В. Философия как история философии. – М.: Академический проект, 2010. – 843 с.
3. Степин В. С. Философия // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV. М.: Мысль, 2010. - 736 с.
4. Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. - II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004. - 415 с.

Теория «государственного интереса» и полемика с Макиавелли в политической философии Джованни Ботеро

*Мархинин В.В., канд. филос. наук,
доцент, кафедра политико-правовых дисциплин,
Сургутский государственный университет, г. Сургут*

Аннотация. В статье рассматривается социально-философская концепция Дж.Ботеро и ее соотношение с заложенной Н. Макиавелли парадигмой политического знания. Предметом предпринятого ниже анализа – полемика с «макиавеллизмом», предпринятая Ботеро на фоне восприятия им ряда ключевых положений политического реализма и ревизии этических конвенций средневекового христианства. Рассматриваемые в статье особенности взглядов Ботеро состоят в предпринятой им решительной моральной эмансипации политики через ее рассмотрение в качестве специфической сферы профессиональной деятельности правителя.

Ключевые слова: макиавеллизм, политическая этика, политический профессионализм, история политических учений.

Настоящая работа посвящена политико-философским идеям Джованни Ботеро (1533-1617), идеолога Контрреформации во Франции, Швейцарии и Италии, получившего известность благодаря введению в оборот политической науки понятия «государственных интересов». Один из теоретиков политического реализма, Ботеро относится к кругу представителей второй схоластики, занимавших промежуточное положение между средневековым и современным стилем мышления. В центре внимания таких представителей этого направления, как Ф.Суарес, Х.Мариана, Л.Молина, Р.Беллармин находятся проблемы нравственной свободы индивида, вопросы происхождения и социальных функций религии, морали, права и политических институтов; эти же авторы открывают новую эпоху в развитии экономической науки. Их интерес к этой проблематике был задан мотивами, внешними по отношению к философии: разрабатываемые ими концепции должны были нацелены на противодействие вызовам со стороны протестантизма и светского вольнодумства в лице, в первую очередь, идей Н. Макиавелли.

Дж. Ботеро начинает свою академическую карьеру в иезуитских школах Франции и некоторое время является кандидатом на вступление в орден. Впрочем, вступление в его ряды так и не состоялось из-за нежелания Ботеро придерживаться принятой в ордене самоцензуры. Прекратив сотрудничество с иезуитами, Ботеро сумел заручиться поддержкой влиятельных покровителей: в течение ряда лет он был советником и доверенным лицом на службе у герцога Карла Эммануила I Савойского и кардинала Федерико Борромео. Это дало Ботеро возможность заниматься исследованиями в области социальной теории и пользоваться снисходительным отношением цензуры. Его наиболее обширные труды были посвящены вопросам международных отношений, политической и экономической географии и демографии. Славу политического мыслителя Ботеро принесли его трактаты «Государственный интерес» (1589, *Della ragion di Stato*, ит.) и «О причинах величия государства» (1588, *Delle cause della grandezza delle citta*, ит.).

Полемика с аморальными идеями флорентийского философа – одна из популярных тем политической литературы 16в., не избежал интереса к ней и Ботеро. Наиболее широко распространенный подход к критике Макиавелли состоял в осуждении якобы пропагандируемого им беспринципного и брутального образа действий в политике. В этом духе было написано значительное число текстов, где в «макиавеллизме» обвиняли друг друга сторонники, и противники Реформации [2, с. 84-112]. Ботеро отходит от подобных примитивных интерпретаций и демонстрирует гораздо более глубокое понимание взглядов своего знаменитого соотечественника.

Задача, которую Ботеро декларирует во вступительной части своего «Государственного интереса», состоит в реабилитации соответствующего понятия: государственный интерес незаслуженно ассоциируется с одобрением неразборчивости в средствах, в действительности же, знание того, в чем он состоит и каким образом он может быть реализован не имеют ничего общего с пресловутым «макиавеллизмом». Вступая в полемику с Макиавелли, Ботеро

фактически разделяет ряд его ключевых идей. В первую очередь, это касается взглядов на происхождение и природу государственной власти. В этом вопросе Ботеро опирается на отчетливо макиавеллевский *locus classicus* иезуитской литературы, согласно которому главный мотив, ведущий людей к созданию политического сообщества – страх. Именно страх за собственную безопасность, а не стремление к благоустроенной жизни, делает человека готовым жить совместно с себе подобными, подчиняться властям, соблюдать законы. [1, с.228-230] При этом Ботеро скептически смотрит на любимый античными авторами и Макиавелли образ мудрого законодателя. Абстрактно говоря, основание государства по программе, предложенной мудрым законодателем, можно допустить, но на практике нечто похожее может происходить лишь в исключительных случаях, как, например, в современной Ботеро Южной Америке, где в роли законодателей, цивилизующих дикие племена выступают миссионеры-иезуиты.

Еще одна концепция Макиавелли, которую разделяет Ботеро, – трактовка религии в качестве инструмента социального контроля. Рассматривая эту социальную функцию религии, Ботеро указывает на христианство, ислам и античное язычество: все они используются правителями для воспитания подданных в духе покорности властям и консерватизма – универсальных добродетелей, одинаково ценных для любого правителя. Имея в виду известный вывод Макиавелли, согласно которому правителю выгоднее казаться, чем быть таковым на самом деле, Ботеро замечает: «тому, кто в самом деле не религиозен, будет невозможно притворяться религиозным всегда, поскольку его обман рано или поздно раскроется» [1, с.63]; для репутации правителя притворство не менее вредно, чем приверженность суевериям и ханжество: за первый порок его будут ненавидеть, за второй – презирать [1, с.67]. Христианство, вопреки утверждениям Макиавелли, ничем не хуже прочих религий, с точки зрения своего социально-педагогического потенциала. Более того, оно превосходит другие религии, поскольку лучше других помогает воспитывать еще одну добродетель подданного и правителя – умеренность.

Расхожее обвинение, которое современники Ботеро выдвигали против Макиавелли, – его отрицание морали как таковой. Эта точка зрения, конечно, несостоятельна. Макиавелли, действительно, провозглашает достижение цели главным критерием оценки политики, но его пресловутый «прагматизм» не следует абсолютизировать. Политический успех в его работах описывается в этических и эстетических категориях. С позиции прямолинейного прагматизма было бы весьма затруднительно восхищаться такими деятелями, как Юлий II или Чезаре Борджиа. Доблестный муж стоит выше толпы бездарностей не только и не столько благодаря своим «успехам» сколько в силу великолепия своих дел. Достижение этого великолепия возможно, согласно Макиавелли, благодаря освобождению политика от оков христианской морали, отвергающей земную жизнь и обретению более витальных этических установок, образец которых он находит в истории Рима. Макиавелли, говоря о личности правителя в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия» является моралистом не в меньшей степени, чем, например, Эразм Роттердамский в «Воспитании христианского государя». Макиавелли выступает как противник не морали вообще, а морали христианства. Ему он противопоставляет древнеримский моральный кодекс с его культом доблести, долга и служения государству.

Ботеро проводит эмансипацию политики от морали более радикально: личная мораль государственного деятеля, как и его религиозные убеждения, не рассматриваются им в как предпосылки успеха или неудач. Обсуждение качеств, нужных правителю, почти не содержит отсылок к этической проблематике. Так, справедливость во взаимоотношениях подданных и в деятельности правительства обсуждается им исключительно в правовых категориях [1, с. 17-21], вопрос о допустимости лжи и притворства в политике рассматриваются главным образом в связи с их влиянием на репутацию правителя [1, с. 47-49], в этой же связи говорится и о требованиях к его религиозности [1, с. 67-69]. По сути дела, Ботеро снимает с повестки своих рассуждений вопрос о моральных качествах и переводит внимание своих читателей на необходимые государственному деятелю психологические и деловые качества.

Наиболее важными психологическими качествами Ботеро называет благоразумие и умеренность. Он довольно сдержанно относится к доблести и честолюбию, говоря о них как по большому счету о суетных устремлениях: большинство властителей, получивших в памяти потомков прозвище Великих, были в действительности совершенно заурядными фигурами, а

если и совершали славные дела, то лишь благодаря фортуне. Несколько более ценно признание мудрости правителя, хотя нередки и случаи, когда Мудрыми называли ничем не примечательных властителей. Подлинный источник мудрых поступков – знание меры. Приобретение «умеренности, кормилицы всех добродетелей» [1, с. 69] – дело воспитания в духе благочестия, «матери всех добродетелей» [1, с. 69-71] речь здесь идет не исключительно о приверженности христианскому благочестию: Ботеро говорит о пользе серьезного отношения к религии и на примере язычников и мусульман. Умеренный образ жизни в интерпретации Ботеро не имеет ничего общего с аскетизмом и выдержан в духе ренессансного идеала самоконтроля и подчинения телесных устремлений разуму. Доблесть и отвагу Ботеро оценивает как полезные качества, но не относит их к числу незаменимых. Они нужны воину, но личное участие правителя в сражениях, как и талант полководца, требуется далеко не всегда. Государь может компенсировать недостаток доблести благоразумием в деле выбора исполнителя своего замысла [1, с. 78-80]. Один из важных компонентов такого благоразумия – умение разбираться в психологических особенностях других людей.

Благоразумие правителя воспитывается благодаря приобретению профессионализма. Одна из его составляющих – широкая эрудиция в области практики управления. Эти познания государственный муж получает из личных наблюдений и благодаря изучению истории. Кроме того, «ничто так не развивает интеллект, просвещенность суждений и способность к осмыслению высоких материй, как знание устройства мира, природного порядка, движения небесных тел, качеств простых и сложных тел, процессов возникновения и распада материи, сущности и свойств духа, свойств трав, растений, камней и минералов, поведения животных, порождения несовершенных субстанций дождя, тумана, града, грома, снега, метеоритов, радуги, возникновения ручьев, рек, озер, ветров, землетрясений, морских приливов и отливов. Из этого возникает мудрость в управлении государством и величие духа...» [1, с. 35]. Ботеро постоянно говорит о пользе, которую приносит правителям математическое и инженерное образование: хотя государю не стоит самостоятельно заниматься строительством и т.п., он должен быть компетентен в той степени, чтобы иметь возможность здраво оценивать предлагаемые ему проекты. В круг дисциплин, обязательных для развития политического профессионализма входит и экономика. Подробный обзор экономических проблем присутствует в трактате «О причинах величия города»; предложения, выдвинутые Ботеро относительно мер для увеличения богатств страны, предвосхищают некоторые положения меркантилизма и мальтузианства. Профессиональная компетентность правителя является одновременно и инструментом познания подлинных интересов государства, и средством их реализации. Таким образом, согласно выводам Ботеро, тот самый «государственный интерес», на который обыкновенно ссылаются для оправдания беспринципных поступков, в действительности не имеет ничего общего с аморализмом.

В литературе имеются взаимоисключающие трактовки отношения Ботеро к Макиавелли. Его характеризуют и как оппонента идей «Государя»[2], и как «макиавеллиста» [3, с. 197]. Вне всякого сомнения, для Ботеро было неприемлемым то, что в его время называли «макиавеллизмом». И все же, его политическая философия следует парадигме, заложенной Макиавелли, и является в ряде отношений более радикальной. Макиавелли выдвигает программу отказа от моральных предрассудков в политике и делает нормативные конвенции предметом критического анализа: на смену беспомощной морали христианства должна прийти этика доблести. Ботеро критикует эту концепцию с позиций прагматизма: в деле управления государством профессионализм политика важнее, чем его убеждения. Предложенный Ботеро вариант моральной эмансипации политики предвосхищает технократическое мировоззрение и становится одним из первых опытов ценностно-нейтрального анализа политики.

Библиографические ссылки

1. Botero G. The Reason of State. The Greatness of Cities. New Haven. : Yale University Press, 2006. 298 p.
2. Hopfl H. Jesuit Political thought. The Society of Jesus and the State, 1540–1630 New York. : Cambridge University Press, 2004. 412 p.
3. Murrey N.R. Austrian perspective on the history of economic thought. V.I. Auburn, Alabama. : Ludwig von Mises Institute, 2006. 556 p.

Витгенштейн о языке и мире

*Медведев Н.В., д-р филос. наук,
заведующий кафедрой, кафедра философии и методологии науки
ТГУ им. Г.Р. Державина, г. Тамбов*

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №16-33-00048, проект «Проблема понимания иных культур: философско-методологический анализ».

Аннотация. В статье обсуждается вклад Витгенштейна в решение проблемы соотношения языка и мира, выявляются особенности отстаиваемой им социальной концепции языка и значения. В работе анализируются ключевые понятия позднего Витгенштейна («языковая игра», «форма жизни», «следование правилу»), раскрывается их функциональная роль. С опорой на тексты Витгенштейна в статье обосновывается тезис о наличии существенной и однородной для различных языковых систем связи с миром.

Ключевые слова: значение, индивидуальный язык, мир, языковая игра, форма жизни.

1. Два подхода к языку в истории западного мышления: критика Витгенштейна

В опыте западного мышления эскизно можно вычленил два основных подхода к языку. В первом подходе язык рассматривается как система знаков или инструмент, служащий для обозначения различных вещей и выражения мыслей. Традиционно язык интерпретируется как легко управляемый механизм искусственных символов, который можно использовать для передачи освоенных идей или обозначения познаваемых вещей. Если человек сообщает о чем-то, то он тем самым стремится открыть другому индивиду осмысленный в уме предмет. В таком случае постигаемое изнутри мышление предстает в виде замкнутой целостности, изолированной от внешнего мира (Р. Декарт). Можно тогда предположить, что любая человеческая личность способна хранить в своей памяти определенные понятия и образы и делать их доступными для других людей с помощью языка. Человек может выбирать – раскрывать ли ему свои мысли, чувства другому индивиду или же сохранять их приватность. Существует и другое основание, объясняющее приватность мыслей индивида, – это непроницаемость тела, которое помогает человеку скрывать свои мысли от других людей. Долгое время в истории философии превалировала установка на сведение языка к простому инструменту или внешней силе мыслительного творческого процесса.

В другом подходе язык, напротив, рассматривается не столько как инструмент, сколько как среда понимания и источник значения. Благодаря языку окружающий мир становится понятным или осмысленным [3, с. 65-66]. Именно этот вариант интерпретации языка представлен в работах позднего Витгенштейна. Он выступил с разрушительной критикой традиционного подхода к пониманию сущности языка и значения. Этот подход сводится к требованию отыскать общий элемент во всех применениях термина для прояснения его значение [2, с. 33]. Такого рода практику философствования в античности демонстрировал Сократ, который стремился установить «точное» определение этических понятий. Согласно Витгенштейну, пытаться постичь природу языка значит столкнуться с «большим вопросом» [1, с. 123]. Предложенное им понимание сущности языка принципиально отличается от традиционного. Дело в том, что традиционный подход к постижению сущности вещи связан с попытками отыскать нечто «внутреннее», скрытое под поверхностью, что устанавливается с помощью специальной философской техники. Однако Витгенштейн принимает за сущность вещи то, что уже открыто взгляду, что можно наблюдать постоянно, но в силу обыденности привычные аспекты вещей не замечается людьми. Витгенштейновская постановка вопроса является решающей: должна ли природа вещи рассматриваться как ясная и непосредственно постигаемая, или она есть нечто скрытое, что должно быть обнаружено при помощи определенного квази-научного метода?

На примере слова «игра» Витгенштейн показывает, что не существует «точного» определения термина. Он предложил рассматривать содержание понятий («игра», «язык», «число») не как что-то неопределенное и расплывчатое (поскольку это не сводится к одной общей черте), а скорее в виде совокупность сходств, обнаруживаемых при употреблении

понятий [1, с. 110-111]. Слово может приобретать значение и правильно применяться для обозначения различных объектов, если эти объекты находятся в отношениях семейного сходства. Понятие семейного сходства используется Витгенштейном в качестве средства для развенчания привычного представления о значении как объекте (денотате), обозначаемым словом [4, с. 40].

Деятельность Витгенштейна была направлена на преодоление трактовки языка как исчисления, или системы знаков, поскольку на практике мы редко пользуемся языком как исчислением. Язык действительно имеет определенное сходство с процессом исчисления (например, в естествознании и математике), однако такое употребление не является нормальным. «Повседневный язык», который мы употребляем в разговоре для выражения наших намерений, решений, убеждений, обиды, привязанности и т.п., не соответствует предположенному логическими позитивистами идеалу «точности». Критика Витгенштейном традиционной, денотативной концепции языка была обращена против двух моментов. Во-первых, традиционная концепция языка зачастую игнорирует факт многообразия способов употребления отдельных слов. Формирование и овладение понятиями не достигается путем пристального всматривания в предметы. Владеть понятием – значит знать, как употребляется слово в определенном контексте, в определенной жизненной ситуации. Поэтому процесс познания новых вещей не реализуется путем остенсивного обучения слову. Ребенок наблюдает за тем, что люди обычно делают с вещами в повседневной практике. Действия взрослых в различных социальных контекстах призваны научить детей употреблять слово правильно [5, с. 57]. Во-вторых, цель языка – не столько выражение мыслей (это не есть типичное употребление языка), сколько общение, диалог, через который мы способны влиять друг на друга, взаимодействовать, осуществлять ту или иную форму деятельности. Без речи и письма люди не смогли бы общаться.

II. Социальная природа значения

Витгенштейн посредством опровержения понятия индивидуального языка сумел вывести естественный язык из обособленных регионов индивидуального сознания в область социальной реальности, где значения и смыслы непрерывно порождаются и воспроизводятся в сообществе. Значения не конструируются в изолированном уме говорящего в отрыве от вещей в мире и живущих рядом с ним людей. Кроме того, значения не создаются путем непосредственного указания на предметы внешней реальности, поскольку возможны случаи, когда слово может иметь значение, несмотря на отсутствие объектной референции. Язык, по Витгенштейну, является социальным феноменом, а значения формируются в процессе межличностного взаимодействия. В рамках такого взаимодействия необходимо обращать внимание на контекст, который задает словам значение. По этой причине, считает Витгенштейн, значения локализованы не словах, а в их разнообразных употреблениях, которые приводят слова в действие.

Согласно Витгенштейну, язык и жизнь внутренне связаны между собой. Жизнь обеспечивает основу лингвистической деятельности. В языке отражаются различные аспекты человеческой жизни – психический, моральный, эстетический и религиозный; в нем запечатлены глубинные структуры мышления и опыта людей. Жизнь предстает в виде общей сферы, в которую вовлечены все пользователи языка. Всеобщее пространство языковой сети невозможно разделить на индивидуальные, недоступные для других людей локальности. Философия Витгенштейна открывает нам социальное пространство через отрицание идеи индивидуального языка и утверждение обязательности социальных норм при употреблении лингвистических знаков. Этот шаг предохраняет естественный язык от дезинтеграции, расщепления его на отдельные фрагменты. Тем самым Витгенштейн сумел уберечь значение от исчезновения. Опровержение тезиса о возможности существования индивидуального языка достигается Витгенштейном через акцентуацию роли «следования правилу», которое в свою очередь исключает возможность следовать правилу индивидуально. Лингвистическая деятельность, осуществляемая в согласии с правилами, стала рассматриваться поздним Витгенштейном как социальная практика. Все это привело к становлению его социальной концепции языка.

Поскольку язык служит основой для формирования и закрепления социального взаимодействия между людьми, общество выступает коммуникативной средой, в которой реализуются любые языковые практики. Чтобы человек как общественное существо смог нормально действовать, ему необходимо непрерывно изучать разнообразные аспекты социального бытия. Такой процесс обучения включает освоение разных уровней функционирования естественного языка, начиная с простой совокупности знаков до языка как сложной, развернутой символической системы. В обществе человек развивает не только свои лингвистические способности, но и личное и этическое самосознание. Личность приобретает способность судить о характере своей самости, а также познавать чужое поведение на предмет его правильности или неправильности. Однако это невозможно в случае частного лингвиста, поскольку последний считает правильным все то, что является таковым для него. Здесь мы сталкиваемся с опасностью допущения солипсистской тенденции: кто бы что не признавал за правильное, таковым будет считаться лишь то, что признает отдельный субъект. Однако если мы рассматриваем язык в перспективе, предложенной Витгенштейном, то обучение, освоение и практика оказываются возможными лишь в обществе. Поэтому тот, стремится судить о правильности, нуждается в регулярной тренировке или на языке Витгенштейна, упражняясь в «технике», а упражнение в технике есть практика. В случае приватной практики невозможно провести разграничение между обладанием правилом и действительным подчинением правилу. Так как «подчинение правилу» есть практика, думать, что кто-то подчиняется правилу, не означает действительно подчиняться правилу. Именно общество обеспечивает контекст любых возможных языковых практик, что немислимо реализовать в отношении индивидуального языка. Пользователь индивидуального языка, таким образом, не обладает критерием правильности или неправильности относительно употребления слов своего языка. Отказ от приватного следования правилу подводит нас к выводу о том, что следование правилу не есть частная практика отдельного лица, скорее это есть социальная практика. Отвержение понятия индивидуального языка вносит в поле зрения исследователя представление о социальном характере значения. Значение как и «следование правилу» не есть индивидуальный психический процесс. Идея индивидуального значения оказывается в таком случае неразумной.

Язык это прежде всего социальный феномен. Всем аспектам социальной жизни люди обучаются вместе с усвоением норм и правил употребления языка. Так как человек не может жить изолированно от других людей, язык служит ему основой для социальной коммуникации. Язык также связывает индивида с окружающим миром в целом. По существу, язык оказывается встроенным в мир. Встроенность языка в мир иллюстрируется Витгенштейном на основе использования идеи языковых игр как форм жизни.

III. Языковые игры как описания социально конструируемой реальности

С одной стороны, существуют языковые игры как метод контекстуальной дифференциации различных лингвистическими актов, необходимых для построения значений; с другой стороны, языковые игры являются способом, посредством которого в языке запечатлеваются различные аспекты жизни и мира. Витгенштейн иллюстрирует процесс построения лингвистического значения с помощью примера функционирования примитивной языковой игры: «... *A* возводит здание из строительных камней – блоков, колонн, плит и балок. *B* должен подавать камни в том порядке, в каком они нужны *A*. Для этого они пользуются языком, состоящим из слов: «блок», «колонна», «плита», «балка». *A* выкрикивает эти слова, *B* доставляет тот камень, который его научили подавать при соответствующей команде. – Рассматривай это как завершённый примитивный язык» [1, с. 81].

В этой языковой игре помощник *B* понимает, что означает слово «плита». *B* понимает, как участвовать в языковой игре именовании вещей, и *B* знает, что означает термин «плита». В данном примере оба участника *A* и *B* включены в общую для них языковую деятельность, связанную со строительством. Чтобы заниматься строительством оба рабочих должны участвовать в одной языковой игре, которая позволяет им понимать друг друга и достигать необходимого результата. В противном случае им было бы крайне сложно заниматься строительными работами. Участники строительства *A* и *B* корректно выполняют языковую деятельность, потому что обучены этой языковой игре. Полученное знание-мастерство делает возможным для *B* понимать языковые знаки, произносимые *A*. Когда *A* произносит слово

«плита», *B* понимает и действует соответствующим образом для выполнения языковой деятельности, которой он уже обучен. *A* способен понимать *B*, если и только если знает, как надо участвовать в процедуре наименования вещей. Для того, чтобы понимать *A*, *B* должен иметь понимание того, о чем говорит *A*. Следовательно, *B* должен знать, какой объект может быть наименован словом «плита». При этом необходимо обращаться к контексту, применению слова, чтобы понимать его значение.

Согласно Витгенштейну, язык есть система языковых игр или система деятельности, реализуемая при помощи языка. Языковая система включает в себя самые разнообразные языки: от наиболее примитивного до наиболее умозрительного, теоретического. Язык подразумевает не *единственную* систему символов, а множество языковых игр. Язык предстает как целостная сеть лингвистической деятельности, то есть языковых практик, посредством которых люди взаимодействуют между собой и с окружающим миром. Таким образом, каждая языковая игра есть деятельность, или *форма жизни*. Говорение на языке есть часть деятельности или форма жизни. Рассуждать о форме жизни значит рассуждать о языковой деятельности. Каждая языковая игра есть деятельность, «форма жизни», которая тесно связана с образом жизни людей как носителей языка. Язык, согласно Витгенштейну, не должен постигаться нами в узком логическом смысле, поскольку язык тесно переплетен с человеческой жизнью. Любая языковая игра есть форма жизни и выражение человеческого действия. Естественный язык выступает не только в роли посредника коммуникации, но также инструмента для самовыражения личности. В *Голубой книге* Витгенштейн пишет: «В будущем я снова и снова стану обращать ваше внимание на то, что я называю языковыми играми. Существуют более простые способы употребления знаков, по сравнению с теми, которые мы используем в нашей – в высшей степени сложной повседневной речевой деятельности. Языковые игры это форма языка, при помощи которых ребенок начинает осваивать употребление определенных слов. Исследование языковых игр есть не что иное, как исследование примитивных форм языка. Если мы хотим изучать проблемы истины и лжи, согласованности и несогласованности высказываний с действительностью, проблемы природы утверждения, восклицания и вопроса, мы будем с огромным вниманием наблюдать за примитивными формами речевой деятельности, в которых эти формы мышления появляются в чистом виде, не смешанные с основаниями высоко усложненных процессов мышления» [2, с. 32-33]. Языковые игры имеют множество функций. Они демонстрируют существование различных видов человеческой деятельности. Каждая языковая игра есть полная система деятельности.

Витгенштейн подчеркивает тот факт, что не существует ограниченного набора языковых игр. Существует столько языковых игр, сколько существует форм человеческой деятельности. Таким образом, имеется огромное множество языковых игр. Витгенштейн приводит примеры возможных языковых игр: отдавать приказы или выполнять их; описывать внешний вид объекта или его размеры; изготавливать объект по его описанию; информировать о событии; размышлять о событии; выдвигать и проверять гипотезу; представлять результаты некоторого эксперимента в таблицах и диаграммах; сочинять рассказ и читать его; играть в театре и т.д. [1, с. 90]. Каждый из отмеченных видов деятельности может рассматриваться как языковая игра. Каждый из них имеет свой собственный, отличный от других, способ реализации деятельности в языке.

Посредством проведения разнообразной языковой и неязыковой деятельности языковые игры выполняют важную функцию в объяснении того, как слова и предложения связаны с миром. Причем Витгенштейн утверждает, что языковые игры не находятся в однозначном отношении с миром. Отношения являются разнообразными и сложными, как и сами языковые игры. Связь «слово-объект» демонстрируется в языке, где это слово употребляется. Взаимосвязь между языком и действительностью происходит тем же способом, каким языковые игры поддерживают семантические связи с миром. Высказывания о фактах являются только одним видом языковых игр, где семантическая связь является четко проявленной. Но существуют иные способы повествования о мире, например, предсказание, догадка или представление о возможности определенного события, что устанавливает нашу связь с миром. В этих примерах, нет отношения корреспонденции между суждением и положением вещей в мире. Определение истины или ложности для таких высказываний является непростой задачей.

Каждая языковая игра изображает отличительную форму жизни, которая в свою очередь изображает мир или социальную реальность [6, p. 326]. Неразрывную связь языковых игр с формами жизни может быть выражена через сопоставление языковых игр (или языка в целом) с зеркалом, в котором отображаются различные формы жизни. Поскольку формы жизни выражают разные аспекты жизни и социального мира, постольку язык выступает средой, через которую репрезентируются жизнь и мир. Связь языка с миром не является произвольной или особенной для разных языков. Это связь является существенной, и она одинакова для всех языков мира. Существенной эта связь является потому, что без языка мир в целом был бы не доступен людям. Окружающий мир познается людьми через язык, и именно язык делает мир осмысленным. Таким образом, язык и мир существенно взаимосвязаны между собой. Опираясь на лингвистическую философию Витгенштейна, можно утверждать, что жизнь и язык переплетены друг с другом. Жизнь со всеми ее тонкостями и частностями выражается в языке; язык обеспечивает связь человека с миром.

Витгенштейн пришел к пониманию языка как открытию мира через интерпретацию исторически сложившихся в конкретном сообществе языковых игр. Он связал функционирование языка с человеческими формами жизни. Такая трансформация во взгляде на язык ведет к полному изменению понимания людьми самих себя и окружающего мира. Однажды Витгенштейн сказал, что «у него такое чувство, что он пишет для людей, которые бы мыслили и воспринимали мир совершенно иначе, чем сегодня. Для людей какой-то другой культуры». Это означает, что Витгенштейн осознавал, что предложенное им понимание языка является революционным. Он совершил прорыв в постижении языка как интерпретации мира. Результатом его лингвофилософской эволюции стал переход от трактовки языка как системы знаков и логического образа мира к языку как непосредственному действию, регистрирующему определенное историческое понимание бытия конкретного сообщества людей.

Язык, согласно Витгенштейну, открывает нам онтологию вещи: «О том, какого рода объектом является нечто, дает знать грамматика» [1, с. 200]. Природа вещей становится понятной нам через практику употребления повседневного языка. Языковая игра должна приниматься и признаваться нами потому, что она есть наша судьба, наш мир, наша эпоха, наш способ восприятия и конструирования вещей, регистрируемый и выражаемый с помощью естественного языка. Слова обретают значения в контексте определенной языковой игры, в которой они употребляются. Их значение не должно устанавливаться на основе обращения к внешнему миру, поскольку употребление слов определяется правилами языковых игр. Можно заключить, что только лингвистически кодируемое знание служит надежной репрезентацией мира. Таким образом, Витгенштейн сумел утвердить в философском мышлении представление о языке как неотъемлемой части мира и социальной деятельности.

Библиографические ссылки

1. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 75-319.
2. Витгенштейн Л. Голубая книга / Перев. с англ. Руднева В.П. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 128 с.
3. Медведев Н.В. Философия Людвиг Витгенштейна и проблемы понимания иных культур. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2009. 382 с.
4. Медведев Н.В. Проблемы межкультурных отношений в ракурсе витгенштейновской философии // Ценности евразийской культуры: духовность, традиции, экономические приоритеты сотрудничества: Expo 2017 Astana: материалы международной научной конференции. Минск: БНТУ, 2017. С. 39-435.
5. Медведева Е.Е. Проблема математического знания // Философские традиции и современность. 2016. № 1(9). С. 55-60.
6. Ratikanta Panda. Language and world in Wittgenstein: the true social bonding // Papers of the 32nd International Wittgenstein Symposium 9-15 August 2009. Sprache und Welt - Language and World. Eds. Volker A. Munz, Klaus Puhl, Joseph Wang. Kirchberg am Wechsel: ALWS 2009. Pp. 325-326.

Практическое применение «философских антивирусов» как современная реконструкция критики предрассудков эпохи Просвещения

Мясников А.Г., д-р. филос. наук,
профессор, кафедра методологии науки,
социальных теорий и технологий ПГУ, г. Пенза

Аннотация. В статье представлена концептуальная модель «философских антивирусов» и примеры её практического применения в современном информационном пространстве. Под «философскими антивирусами» понимаются конкретные рационально-критические рассуждения, нацеленные на разоблачение устаревших стереотипов и установок сознания, препятствующих росту степеней человеческой свободы. В соответствии с иерархической структурой матрицы традиционного сознания рассматриваются основные «философские антивирусы»: «Несмотря ни на что человек свободен», «Как преодолеть моральный утопизм?», «Идеалы важнее интересов?». Практическое применение данных философских рассуждений является современным продолжением критики предрассудков эпохи Просвещения.

Ключевые слова: философские антивирусы, степени свободы, предрассудки.

Методологическое введение

Рациональная критика и разоблачение предрассудков (заблуждений, суеверий) стали почти «визитной карточкой» философии Просвещения, а в 21 веке такая философская работа приобретает стратегическое значение для современной практической философии, которая имеет дело с совершенно новой информационной эпохой. В современном информационном обществе рационально-философская критика приобретает уже не элитарный, а массовый характер, необходимый для личного самоопределения многих самостоятельно мыслящих людей.

Массовая вовлечённость в информационно-аналитические дискурсы порождает потребность в разработке концепции «философских антивирусов» – конкретных рассуждений, нацеленных на разоблачение устаревших стереотипов и установок сознания, препятствующих росту степеней человеческой свободы. Чтобы нейтрализовать устаревший стереотип сознания («интеллектуальный вирус»), необходимо выявить его ложные предпосылки и негативное влияние на реальную жизнь людей [2, с. 145-160]. Эта задача практической философии была сформулирована ещё в 17 веке Пьером Бейлем, а затем раскрыта в просветительских учениях Юма, Вольтера, Канта и других мыслителей.

Концепция «философских антивирусов» будет опираться на методологическую модель матрицы традиционного сознания, которая была разработана мною в 2012-2014 годах, и сейчас активно применяется в социально-гуманитарных исследованиях [4]. «Матрица традиционного сознания» – это модель-схема, которая описывает структуру и основные элементы традиционного массового сознания как универсальный механизм, нацеленный на выживание традиционного социума в экстремальных условиях [3]. Для традиционного сознания характерно вертикальное структурирование мира, при котором задаётся принципиальная оппозиция «верха» и «низа», «неба» и земли», «мужского» и «женского» и др. При этом структурирование мира происходит по трём основным уровням:

1. Религиозно-метафизический – **«идеологический»** уровень;
2. Властно-распорядительный – **«политический»** уровень;
3. Социально-родовой – **«экономический»** уровень.

В соответствии с этой иерархической структурой формируются стереотипы или «интеллектуальные вирусы» первого, второго и третьего уровня, а им уже будут соответствовать «философские антивирусы».

Первой задачей современной критики предрассудков будет опровержение фундаментального традиционного стереотипа о том, что «мы все несвободны», т.е. всегда детерминированы разными условиями и обстоятельствами жизни. Этот стереотип начал разоблачать еще И.Кант в своей «Критике чистого разума», и мы продолжаем его дело в 21 веке.

1. *Коренной философский антивирус - «Несмотря ни на что, человек свободен» (Кант против детерминистов)*

Мысль о том, что человек не свободен, и не может быть свободным в своей земной жизни, является не просто ложной, но и очень опасной для достойной жизни человека и для развития демократических институтов развивающегося общества. Ведь мысль материальна, а это значит, если человек убеждает себя, что он несвободен, то он и будет несвободным существом, зависящим от всего на свете.

Как же изменить эту мысль? Для этого нужно задуматься над понятием свободы, и выбрать такое значение, которое может быть реальным, а не фантастическим. Обычно люди мечтают о свободе, фантазируют о том, чтобы делать всё, что захочется, чтобы всё было по их воле, при этом часто сознавая невозможность этого. Не будем забывать, что мысль материальна, и если человек сознаёт, что не может быть свободным, то такая мысль лишь усиливает чувство недостижимости мечты, и порождает глубокую неудовлетворённость своей жизнью.

Какое же значение свободы может быть реальным и позитивным?

***Свобода – это право выбора.** Как говорил И.Кант, свобода является единственным врождённым правом каждого человека [1]. Если мы исходим из этого значения свободы, то делаем сами себя свободными, так как в любой момент своей жизни мы можем что-то выбирать, и быть ответственными за свой выбор.*

Свобода, понимаемая как право выбора, предполагает множество ступеней свободы, которые зависят от субъективно-личностных качеств человека (физиологических, морально-психологических и интеллектуальных), а также от объективных условий (материально-экономических и политико-правовых). А потому возможен рост степеней свободы каждого конкретного человека и всего общества, начиная с перехода человека в совершеннолетнее состояние. Этот рост мы можем также наблюдать в истории любого общества, и он активизировался в буржуазную эпоху – в эпоху массовой борьбы за равноправие, за социально-экономическую и политическую справедливость.

Рост степеней свободы человека обусловлен, прежде всего, ростом его материально-технологического могущества, расширением возможностей передвижения, общения, получения информации, а также расширением сферы личных прав и моральной автономии.

Мы можем утверждать, что свобода материальна в своём внешнем выражении, и именно потому, что она материальна, – она может расти или, напротив, уменьшаться до неуничтожимого минимума, т.е. до абсолюта внутреннего самосознания. Этот разумный абсолюст перестает быть вместе с жизнью человека.

Вывод: внутренняя свобода человека изначально и нуждается во внешней реализации, которая открывает людям путь к совместному раскрытию всех своих задатков и способностей, т.е. путь к счастью.

Теперь мы можем перейти ко второму уровню «философских антивирусов», на котором доминирует традиционный принцип выживания «Цель оправдывает средства». Из этого принципа следуют многие традиционные стереотипы и опасные установки сознания, в том числе так называемый «моральный утопизм», который был подвергнут критическому осмыслению в морально-практическом учении Канта, и нам важно актуализировать эту критику в эпоху массовых медийных манипуляций.

2. Как преодолеть моральный утопизм?

(Кант против наивного романтизма)

22 апреля по всему миру отмечается день рождения великого философа Иммануила Канта, и обычно вспоминаются его известные мысли, изречения. Одна из таких мыслей связана с тем, что человек – это не средство, а цель сама по себе, и что нельзя использовать другого человека как «тряпку», как «вещь», не считаясь с его интересами и свободой.

*Вроде бы мысль понятная, и выражает важное моральное, гуманистическое отношение к каждому человеку, независимо от его социального происхождения, индивидуальных особенностей и положения в обществе. Но в том-то и дело, что в российской интеллектуальной традиции (нравственно-религиозной и философской), эта мысль была воспринята своеобразно, не по-кантовски. Кант говорил так: человек должен быть **не только***

средством для чьих-то целей, **но и целью самой по себе** [6]. А в России с середины 19 века, начиная с известного религиозного философа Владимира Соловьёва, эту мысль поняли по своему: человек должен быть **не средством** для чьих-то целей, **а целью самой по себе** [5].

Казалось бы, вся разница в частице **«только»**, но последствия очень существенные. Из-за этого упущения российское понимание этого кантовского этического требования по своей сути становится **моральной утопией**. Ведь чтобы быть моральными, мы (в русской версии) не должны использовать других людей в качестве средств для собственных целей. Но в нашей реальной, земной жизни мы не можем обойтись без использования друг друга, а, по Канту, мы должны «пригодиться» друг другу, быть полезными своими способностями, умениями, знаниями.

Итак, если мы следуем **утопическому** пониманию морали, то **мы вообще не должны использовать других людей**, а из этого возможны два вида последствий:

1) Религиозно-мистическое последствие, характерное для вульгарно-христианского мировосприятия – заключается в том, что в нашей земной жизни мы не можем быть моральными («мир лежит во зле»), и подлинная моральность имеет отношение только к иному, идеальному миру. А в материальном мире всё несовершенно, «всё не так, как надо». В результате многие люди впадают в апатию, безделье, пьянство, а некоторые идут на монашеский подвиг.

2) Коммунистическое последствие таково: чтобы не использовать других людей как средство, нужно сделать каждого человека целью самой по себе, а для этого нужно отказаться от эксплуатации человека человеком, отказаться от частной собственности, от денег и государства.

В обоих случаях мы имеем дело с утопиями, которые хорошо известны россиянам, и которые до сих пор имеют своих сторонников. Для современной практической философии важно разоблачить эти утопии как ложные умозаключения, и показать их причину. А эта причина оказывается в частице **«только»**, от которой совершенно меняется смысл кантовского морального требования. Подлинный кантовский смысл возвращает нас из утопии в реальный мир разумных человеческих отношений, когда **мораль помогает жить, а не препятствует развитию человека и всего общества**.

Что означает именно кантовское моральное требование: человек должен быть не только средством, но и целью самой по себе? Это означает, что люди могут использовать друг друга, но по взаимному согласию, по взаимной договорённости, т.е. добровольно. Ведь когда я договариваюсь с другим человеком, чтобы он помог мне в чём-то, то я хочу использовать его силы и время, но не только как средство, а как цель, потому что он сам согласился мне помочь. Его личное добровольное согласие означает, что я признаю в нём цель саму по себе, и он сам решил распорядиться своими силами и жизненным временем. Например, я договорился с мастером, чтобы он починил мне электроприбор, и за эту работу он попросил тысячу рублей. Когда он качественно выполнит свою работу, – я буду доволен, но должен буду отдать ему оговорённую сумму денег, чтобы и он был доволен. В итоге, нам всем хорошо, если каждый выполнит свои добровольные обязательства. При этом мы используем друг друга, и тем самым создаём общее благо.

А когда использование оказывается односторонним, принудительным (например, со стороны деспотического государства или рабовладельца), то это неизбежно порождает моральные конфликты, неудовлетворённость жизнью, и стремление преодолеть свою зависимость от чужой воли. Так как же выбраться из морального утопизма? Очень просто: нужно договариваться со всеми, и честно выполнять взятые на себя обязательства. Чем больше у нас будет договорных отношений, тем моральнее и счастливее будет наша жизнь.

Ну, что – по рукам?!

Теперь мы можем рассмотреть новейший «философский антивирус» 3 уровня, который соответствует юмовской критике догматической метафизики 17-18 веков. Прагматический скепсис Д. Юма направлен на разоблачение многих традиционных стереотипов человеческого мировоззрения, определяющих социально-этические отношения [7].

3. Идеалы важнее интересов?

На фоне растущего экономического кризиса, обнищания большинства россиян и недавнего проекта введения продовольственных карточек многие думающие граждане начинают задумываться о причинах этого спада, и всё меньше доверяют телевизионным объяснениям и речам официальных ораторов. Доходы большинства населения падают, а меньшинство ещё больше богатеет. Зреет массовое недовольство.

В такой сложной ситуации обычно появляются хитроумные манипуляторы (типа, С. Маркова, А. Проханова, Н. Михалкова и др.), которые начинают активно использовать многовековой консервативно-догматический тезис о том, что для русского человека идеалы важнее личных интересов, и тем самым смещать внимание общественности с конфликта социально-классовых интересов на приоритет ценностей. Из этого тезиса легко вывести, что ради неких общих, абстрактных идеалов (типа, великого и могучего «ого-го», светлого будущего и т.п.) русскому человеку нужно пренебречь личными материальными интересами, мужественно терпеть временные лишения, трудности, и неустанно трудиться «на дядю» (желательно бесплатно) ради наступления этого будущего. Такие «идеалы» часто оказываются пустыми формами, в которые можно поместить самое разное содержание, вроде «рая на земле», и их удобно использовать для манипулирования массовым сознанием.

Сразу вспоминаются идеологические лозунги советской эпохи, которые настраивали наш народ отдавать все свои силы для строительства коммунизма. Коммунистический идеал «свободы, равенства, братства, справедливости» вдохновлял многих людей, но прежде всего потому, что в нём видели возможность реализации своих частных интересов, например, получение бесплатного образования, жилья, лечения, различных путёвок и других благ.

О каких же идеалах говорят современные консервативные идеологи-манипуляторы? Понять это не легко, так как конкретных объяснений они избегают, обычно речь идёт о неких национальных традициях, героическом прошлом народа и величии государства; т.е. новые идеалы уже не направляют воображение в светлое будущее, а уводят в прошлое, которое идеализируется в качестве главной драгоценности (например, идея «Третьего Рима», которая является религиозно-мистическим обоснованием великой православной империи).

Такой мировоззренческий исход от настоящего в прошлое целесообразен с точки зрения политической прагматики: разочарованным постсоветским людям уже бессмысленно обещать «рай на земле», остаётся устремлять их мысленные взоры в просветлённое прошлое, и в нём находить психологическое утешение, национал-патриотическое вдохновение и спасительную надежду на вечную жизнь. Ведь всем же понятно, что земная жизнь кратковременна, что все мы умрём, поэтому нужно больше думать о душе, о нематериальном, о возможном неземном бытии и т.п. Не случайно, многие чиновники всё чаще стали говорить – «На всё воля Божья».

Пожалуй, что в условиях экономического кризиса – эти установки могут быть полезными для адаптации беднеющего населения, а кроме того они выражают привычный способ выживания русского народа в экстремальных условиях.

Итак, новые манипуляторы призывают русский народ терпеть, не роптать, ничего не требовать, а главное – не менять общественно-политический порядок, а лишь уповать на некую высшую волю, на чудо, на будущее спасение и справедливое воздаяние в ином мире. Говоря современным языком, предлагают бедным россиянам быть «ждунами».

При этом сами манипуляторы живут очень обеспечено, даже богато, имея годовой доход в несколько миллионов рублей, и вовсе не склонны к аскетизму и скромности, любят удовлетворять свои разные прихоти... Пожалуй, что это удел господ, а доверчивые простолюдины должны терпеть и думать о былом, регулярно мечтать о новом, сверхъестественном величии страны и коллективном спасении от войны, голода и болезней. Об экономике и производительности труда можно не думать, ведь впереди такое «ого-го» ...

С помощью таких идеологов мы как бы оказываемся в «историческом тупике», т.е. без ясного и понятного всем проекта будущего. При этом вполне можно допустить, что идёт утаивание, маскировка частных интересов господствующего меньшинства (тех самых 10%), ведь разумные, прагматичные люди всегда проектируют своё будущее. Почему происходит это утаивание интересов? И к чему оно может привести? Об этом стоит подумать.

Для современной практической философии важно доказать, что превосходство идеалов над интересами является ненаучным, фальшивым положением, которое ошибочно трактует человеческую природу и современные общественные отношения. В советское время это превосходство идеалов использовалось в пропагандистских целях, чтобы противопоставлять **«наши идеалы»** (духовные, подлинно нравственные, настоящие) **«западным»-буржуазным интересам** (материальным, корыстным, переменчивым, короче, бездуховным и порочным).

Само противопоставление человеческих «идеалов» и «интересов» предполагает искусственный разрыв в человеческом сознании и существовании, граничащий с отделением души от тела: «идеалы» приобретают некое духовно-мистическое значение, возносятся над тленным и разлагающимся миром материально-прагматических «интересов». Такой разрыв порождает обманчивые, иллюзорные представления, которые порождают общую неустроенность земной жизни и многочисленные разочарования. Философская наука утверждает необходимую, неразрывную взаимосвязь между интересами и идеалами человеческой жизни, ибо идеалы складываются на основе человеческих интересов и являются ориентирами для интересов.

Утверждая приоритет идеалов над интересами в начале 21 века, новые манипуляторы, по сути, признают, что российское общество должно отказаться от прагматичной политики (ведь нужно пренебречь «интересами»), и вступить на путь религиозно-мистического служения своим «идеалам»; что страна якобы хочет вернуть себе статус «Третьего Рима» и почти готова отречься от «долбанной экономики» ради высшего служения чему-то... От таких романтических мечтаний может закружиться голова, может разыграться воображение, но ... падающая экономика и пустеющие карманы россиян быстро отрезвляют и возвращают на брэнную землю.

С точки зрения современной практической философии, тезис о превосходстве идеалов над интересами, представляет собой очередную интеллектуальную ловушку, нацеленную на то, чтобы разделить единство человеческой природы с помощью хитроумного противопоставления человеческих интересов и идеалов, и сформировать иллюзорное представление о том, что русские должны жить какими-то абстрактными, мистическими идеалами, и почти не заботиться о материальных интересах, особенно в период усиливающегося экономического кризиса. Зачем думать о своих интересах, ведь всё равно денег больше не будет, бюджет-то сокращается...

Очевидно, что за этой идеологической установкой («ловушкой») стоят прагматические интересы правящего класса, который сильно обеспокоен своим самосохранением, и готов использовать самые разные средства для реализации своих интересов.

Совпадают ли интересы и идеалы правящего класса с интересами большинства граждан страны? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно «раскрыть карты», и серьёзно поговорить о реальных общественных интересах, чтобы **наметить путь к будущему общественному договору**. А иначе – усиление внешнего и внутреннего противостояния, гражданская война, деградация общества и распад государственности... Разум подсказывает, что нужно договариваться.

Вывод: Современная практическая философия считает интересы людей первичными, ведь именно в личных интересах проявляется изначальная свобода человека, его индивидуальность и своеобразие. Личные интересы необходимо связаны с идеалами, т.е. с высшими ценностями – с тем, что должно быть. При этом взрослый человек своим собственным умом способен решить, что ему нужно для жизни, и что он должен делать для этого. А это значит, что мой идеал будет продолжением моих интересов, а в общем идеале, как писал А.Радищев, зрю свой интерес.

Что же касается религиозной мистики, то пусть она остаётся увлечением отдельных заинтересованных лиц, например, верящих в то, что в Россию «решил вернуться Николай Чудотворец».

Заключение

Представленные примеры философских антивирусов дают возможность увидеть практическое назначение философии в современном российском обществе, и в мировом информационном пространстве, как конструктивной критики предрассудков, заблуждений и

различных обманов. Эта критика является подлинно просветительским, освободительным процессом, нацеленным на поиск истины. При этом важно видеть именно позитивную роль философских антивирусов, состоящую в открытии новых смыслов, позволяющих современным людям выйти на новые степени личной и общественной свободы.

Библиографические ссылки

1. Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М., 1994. С. 261.
2. Мясников А.Г. Если ты мыслишь здраво – политика уже с тобой: современная практическая философия. – М.: Ridero, 2016. 230 с.
3. Мясников А.Г. Нужно ли отказаться от гражданского общества? // Социологические исследования. 2016. № 3. С. 141-148.
4. Мясников А.Г. Современные трансформации традиционного сознания в России: распад или обновление? // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. - № 3, 2013. С.44-56.
5. Соловьев В.С. Приложение. Формальный принцип нравственности (Кант) – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике // Сочинения в 2-х т. Т.1. М., 1988. С. 567.
6. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 105-112.
7. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Соч. в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1966. С.135-151.

Через призму времен: Менедем Киник - временем забытый философ

*Пантелеева И.А., д-р филос. наук,
профессор кафедры иностранных языков и лингвистики ПГТУ*

Аннотация. В статье представлен философский анализ жизни Менедема Киника, показаны основные воззрения античного философа. Исследования опираются на известную книгу Диогена Лаэртского «Жизни философов» (*Les Vies des Philosophes*). Сделан вывод, что Менедем доказал свои воззрения не только речами, но и стилем жизни. Он вошел в список известных киников, и его неординарность демонстрирует исключительность древнегреческого античного социума.

Ключевые слова: история философии, кинизм, Менедем Киник, Античность.

Менедем (*Μενέδημος*) – греческий философ III века до н.э., известный как Менедем Киник или Менедем из Лампсака, входит в список киников, жизнь которых описывает Диоген Лаэртский; это и Антисфен, и Диоген, Мони́м, Онесикрит, Кратет, Метрокл, Гиппархия, Менипп. Завершает список Менедем.

Как отмечает Франсуа Шаму: «*Жизни философов* Диогена Лаэртского представляют собой ... информационный источник особенного богатства для нашего познания античного мышления» («*Les Vies des Philosophes de Diogène Laërce* représentent, comme chacun sait, une source d'information d'une richesse exceptionnelle pour notre connaissance de la pensée antique».) [5, 325]. Соглашаясь с мнением французского ученого, мы опять обратимся к тексту Диогена Лаэртского «Менедем», тем более выбора у нас больше нет, все ученые, изучающие философию Менедема, ссылаются именно на этого ученого.

Позднеантичный историк философии кратко дает обобщенный анализ идей кинизма, представляя его как «школу философии», а не просто «образ жизни» [2, 246]. Так, киники отвергали логику и физику, геометрию и музыку, сосредотачивались только на этике, пренебрегали они и общим образованием, особенно словесностью, «чтобы не сбиться с пути». Главная цель – «жизнь, согласная с добродетелью», которой можно научить, потерять же ее невозможно. Все, что лежит «между добродетелью и пороком», для киников безразлично. По их мнению, «мудрец достоин любви, непогрешим, друг себе подобным и ни в чем не полагается на случай», - отмечает Диоген Лаэртский. Жизнь нужно по максимуму просто, есть в меру голода, жить в «первом попавшемся укрытии», из одежды носить только плащ; «богатство же, славу и

знатность они презирают». Самый известный киник Диоген Синопский утверждал, что «богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сходства с богами, — довольствоваться немногим». Таковы общие тезисы философии кинизма, на которые обращает внимание Диоген Лаэртский [2, 246-247].

Что касается Менедема Киника, то информации о философе совсем мало. Все, что мы можем сказать, что он ученик Колота Ламисакского, об этом говорит Диоген Лаэртский в книге «Менедем» [1, 91]. А в книге «Метрокл» также указывается, что философ был и учеником Феомброта [там же, 88]. Таким образом, можно сказать, что как минимум у Менедема было два учителя.

Образ жизни Менедема не отличался ничем от жизни других известных киников, которые жили, «используя нечестивый язык и делая отвратительные вещи, которых даже Тапинамбуры и каннибалы стыдились бы» [Цит. по 4, 261]. Как отмечают Р. Брэнхем и М. Гуле-Казе: «Этот диагноз был действителен не только для Диогена, но и для других Киников, например Менедема» («The Cynics lived 'using impious language and doing disgusting things that even Tapinambours and cannibals would be ashamed of'. This diagnosis was valid not only for Diogenes but for other Cynics, for instance Menedemus») [4, 261].

Диоген Лаэртский ссылается на Гиипобота, когда описывает Менедема как человека, который увлекался «чудесным». Такое чудесное «хобби» проявлялось в том, что он одевался в Эринний, которые появлялись всюду, где совершаются преступления, «нарушающие священный закон о человеческой жизни, где хозяин нарушает священный долг гостеприимства, повсюду, где раздаются жалобы и проклятия обиженных, появляются эти не знающие пощады богини» [См. 3].

Следует отметить, что на ранних этапах у античных греков не было понятий о милосердии и всепрощении, так как считалось, что эти понятия несовместимы с идеей о всемогуществе закона и о справедливости. Поэтому «обитательниц мрака» не могут остановить ни мольбы, ни особенные обстоятельства, они приходят на Землю при первом запахе пролитой крови, чтобы броситься по следам грешников и совершить закон возмездия, «гласящего: за пролитую кровь должен заплатить своей кровью проливший ее, за каждое преступление следует наказание» [См. 3]. Менедем выступает своеобразным земным посредником, он выходит «из Аида к дозору за грешниками, чтобы потом вновь сойти под землю и доложить о том преисподним божествам» [1, 91].

Очень подробно Диоген Лаэртский описывает «наряд» Менедема: «Одежда эта была такая: темный хитон до пят, поверх него пурпурный пояс, на голове аркадский колпак, расшитый двенадцатью небесными знаками, трагические контуры, длиннейшая борода и ясеневоый посох в руке» [1, 91]. Наряд философа намного красивее одежд Эринний: их вид страшен и ненавистен не только людям, но и богам, они - безобразные старые женщины, вместо волос змеи, глаза налиты кровью, зубы оскалены, одежда на Эриниях черная, длинная, опоясанная кроваво-красным поясом [См. 3]. Все, что совпадает с одеждой Менедема, так это черная одежда и яркий заметный пояс. Заметен также и колпак с эзотерическими небесными знаками трагических контуров и посох ясеневоый, который был предназначен не только как средство для путешествия, но и своеобразное оружие большой крепости (В современных компьютерных играх ясеневоый посох считается мощным орудием для сражений.).

То есть одежда Менедема имела много значений, во-первых, философ выступал как «смотритель» полисной нравственности, несущий за собой наказание со стороны богинь Эринний, в случае не соблюдения людьми законов. Во-вторых, он вел себя как всезнающий маг, читающий небесные знаки. В-третьих, Менедем имеет средство защиты на случай опасности со стороны непонимающих его людей. То есть «наряд» философа был выбран не случайно, а имеет свою «философию».

Существует мнение, что Диоген Лаэртский вместо Миниппа Гадарского, который одевался как Эринний, ошибочно упомянул Менедема. Р. Брэнхем и М. Гуле-Казе ссылаются на произведение Эрасмуса «Praise of Folly» (Похвала безумию), где указывают этот факт. Они пишут, что «Менедем и Менипп перепутаны у Диогена Лаэртского, где говорится, что Менедем одевался как бородатая Фурия» («Menedemus and Menippus are confused in Diogenes Laertius, where Menedemus is said to have dressed like the bearded Fury».) [4, 279 n45].

Менедером из Лампсака был ярким представителем кинизма, подтверждая свои воззрения не только речами, но и стилем жизни. И то, что он вошел в список известных киников, уже показывает его неординарность, исключительность для древнегреческого социума. Каждый может относиться по-своему к кинизму, но то, что его представители являли собой одну из попыток уравнивать людей, отучить их от любви к роскоши и тщеславию, задуматься о вечном, забывая о наслаждениях, не бояться быть другими, непонятыми, дает им право занять свою нишу в истории философии.

Изучая и порой восхищаясь киниками, вспоминаешь и понимаешь значимость слов Д'Аламбера, что «каждый век, и особенно наш, нуждались бы в каком-нибудь Диогене; но трудность состоит в том, чтобы найти людей, у которых было бы мужество быть таковыми, и людей, у которых было бы мужество это переносить» («Chaque siècle, et le nôtre surtout, auraient besoin d'un Diogène; mais la difficulté est de trouver des hommes qui aient le courage de l'être, et des hommes qui aient le courage de le souffrir» D'Alembert.) [4, 5].

Библиографические ссылки:

1. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей: Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион; издание подготовил И.М. Нахов. Москва: Издательство Наука, 1984. 398 С.
2. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; пер. М.Л. Гаспарова. М.: АСТ: Астрель, 2011. 570, [6]С.
3. Менар Рене Фурии, или Античная совесть // Мифы Древней Греции в искусстве. Уголок заумных наук [электронный ресурс] – режим доступа: [URL:http://zaumnik.ru](http://zaumnik.ru) (дата обращения 26.06.2017)
4. Branham R.Bracht, Goulet-Cazé Marie-Odile The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. University of California Press, Ltd. London, England, 1996. 456p.
5. Chamoux François Knoepfler (Denis), La vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des « Vies des philosophes» // Revue des Études Grecques, Année 1999, Volume 112, Numéro 1. Pp. 325 – 326.

Историко-философский фон идеи развития и современная социальная онтология

*Пигалев С.А., канд. филос. наук,
старший преподаватель, кафедра философии
и культурологии ВГСПУ, г. Волгоград*

Аннотация. Статья посвящена выявлению историко-философских предпосылок современного кризиса идеи развития. Доказывается, что его истоки кроются в специфике философии модерна. В рамках последней идея развития использовалась для решения проблемы единства, порожденной противоречием между частью и целым. Данное противоречие, однако, оказывается принципиально неразрешимым в рамках самого модерна, что поставило под сомнение статус идеи развития в качестве фундамента западной культуры.

Ключевые слова: конец истории, модерн, постмодернизм, развитие.

Идея развития относится к числу наиболее фундаментальных философских изобретений. Ее значение трудно переоценить: выступив в качестве системообразующего принципа идеологии модерна, она определила облик современного мира – в той мере, в какой последний является порождением первого.

В данном контексте любопытно выглядит то обстоятельство, что в настоящее время идея развития стремительно теряет свой авторитет. Появляется все большее количество разнообразных текстов, авторы которых сходятся в том, что касается критики философских оснований идеи развития (см. подробнее: [23], [24], [25]). Подчеркивается, что она как минимум устарела, а как максимум – носит деструктивный характер. Английский исследователь Т. Парфитт даже заявляет о возникновении нового дискурса, который он называет «дискурсом постразвития» [24, p. 15].

Очевидно, что подобные метаморфозы в отношении к фундаментальным идеям не могут остаться без последствий. В этом смысле они представляют собой проблему, заслуживающую определенного внимания. С нашей точки зрения, анализ этой проблемы должен начинаться с конкретизации термина «развитие».

Следует подчеркнуть, что определяющее воздействие на развитие философии и культуры в целом оказала новоевропейская интерпретация данного термина, отождествляющая его с термином «прогресс». В соответствии с этой интерпретацией общество находится в состоянии неотменяемого становления, движения от менее совершенного к более совершенному, которое осуществляется в соответствии с законами разума и природы. Оно может замедляться, ускоряться, прерываться – и тем не менее, это неотъемлемая часть реальности.

Характер «улучшения» может пониматься по-разному. Как правило, подразумевается два аспекта этого процесса. Во-первых, имеется в виду «медленное, постепенное и кумулятивное развитие знания» [15, с. 35]. Во-вторых, речь идет о «моральном и духовном положении человека на Земле, его счастье, свободе от страданий, доставляемых природой и обществом» [там же].

Соответствующее отношение к развитию выразил, например, И. Г. Гердер: «Все на земле – изменение: никакие разделения, никакая градуировка глобуса и карты не принимается в расчет <...>» [6, с. 22]. И – в другом месте: «Течение времени показывает, что по мере роста подлинной гуманности демонов разрушения <...> стало меньше среди людей и что свершилось это по внутренним законам разума и государственного искусства, приобщающегося к просвещению» [6, с. 434].

Не секрет, что данная интерпретация идеи развития, являясь ключевым элементом идеологического обеспечения проекта модерна, выступала в качестве основания для самых разных политических стратегий, в том числе – для оправдания колониализма. В этом смысле неудивительно, что у нее всегда были враги (например, романтики). Однако эти враги выступали в качестве системной «оппозиции» и потому были достаточно безобидны.

По-настоящему ситуация стала меняться в двадцатом веке. Одним из первых признаков перемен выступила деятельность Римского клуба, в частности – А. Печчеи, который положил начало экологической линии критики идеи развития. Осторожно рассуждая об экологических издержках научно-технического прогресса, он, тем не менее, допускал возможность его ограничения (см. подробнее: [16]). Алармизм по поводу исчерпания ресурсов и гуманистический пафос смягчали ключевой мотив – предложение в централизованном порядке сдерживать развитие тех или иных стран.

Необходимо подчеркнуть, что, хотя выкладки Римского клуба и носили прагматический характер, не затрагивая философские основания идеи развития, их появление достаточно симптоматично. Идея развития впервые оказалась проблематизирована в качестве абсолютной ценности – причем не маргиналом, а вполне уважаемым европейским ученым. В этом смысле экологическая линия – это важный, хотя, разумеется, не единственный элемент заявленного выше дискурса постразвития. С нашей точки зрения, значительно более глубокими в философском плане являются теоретические конструкции, которые можно условно назвать «линией конца истории» и «линией консервативной революции».

Идея конца истории, впервые предложенная Г. В. Ф. Гегелем (см. подробнее: [4]) и подробно проработанная неогегельянцем А. Кожевным (см. подробнее: [12]), в настоящее время ассоциируется в первую очередь с именем американского философа и идеолога Ф. Фукуямы. Последний, как известно, в конце 80-х – начале 90-х заявил, что крах социалистической системы означает автоматический триумф либеральной демократии. Поскольку последняя – это высшая точка эволюции человечества, то отсутствие у нее достойных конкурентов означает конец истории. «В то время как более ранние формы правления характеризовались неисправимыми дефектами и иррациональностями <...>, либеральная демократия <...> лишена таких фундаментальных внутренних противоречий» [19, с. 7], – говорил Фукуяма.

Важно подчеркнуть, что история заканчивается как *сфера, в которой возникают, взаимодействуют и развиваются так называемые большие смыслы, т.е. глобальные исторические проекты*. Движущей силой развития, таким образом, является миропроектная

конкуренция. Соответственно, конец истории – это переход от специфического экзистенциального беспокойства, порождающего волю к развитию, к экзистенциальному покою, т.е. – к состоянию постистории.

Как известно, под влиянием масштабной критики Фукуямы был вынужден сначала смягчить, а после и вовсе отказаться от своей очевидно ангажированной концепции (см. например: [10]). Возможно, данная ситуация и вовсе не заслуживала бы упоминания, если бы не ряд важных обстоятельств. Во-первых, Фукуяма позволил себе сказать, что постистория – это состояние тягостное, но в принципе терпимое. Во-вторых, будучи либералом и испытывая известное отвращение к большим смыслам, он оказался последним, кто рассматривал исторический процесс как сферу действия этих смыслов.

Показательно, что усилия многих критиков Фукуямы оказались направлены не столько против гипотезы о либеральном триумфе, сколько против идеи развития как целенаправленного, осмысленного процесса. В частности, в 1994 году, два года спустя после скандальных заявлений Фукуямы, в «Вопросах философии» вышла статья Кл. Фридриха «О функциях одной мыслительной фигуры». Автор, в числе всего прочего, обвинял Фукуяму в приверженности телеологическому мышлению: объявляя конец истории, последний тем самым не только признавал ее существование, но и предполагал наличие определенной цели исторического развития.

Главная проблема такого рода мышления, подчеркивает Кл. Фридрих, заключается в том, что оно тесно связано с социокультурным насилием. «Телеологическое понятие политического расчленяет реальность на высший и низший уровни и уполномочивает высший уровень на подавление и «воспитание» низшего» [18] – пишет он. Телеологическому, т.е. проектному взгляду на социальную реальность он противопоставляет взгляд плюралистический, согласно которому общество – это сфера игры бесконечного множества малых социальных групп, которые «не могут быть «приручены» никакими институтами» [там же]. Последнее на деле означает недопустимость подчинения этих «сил» целям, превосходящим их частный интерес. Очевидно, что развитие при этом отбрасывается ради не имеющей определенной направленности игры упомянутых сил.

Таким образом, критика идеи развития осуществляется с опорой на понятие «насилие». При этом данная логика рассуждения не является единичным примером – нетрудно заметить параллель между ней и разработками представителей постмодернизма. Действительно, «насилованный» характер исторических проектов вызывает повышенный интерес практически всех видных постмодернистов: Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ф. Гваттари и т.д. Первый противопоставляет диктатуре больших смыслов аморфный «новый интернационал» [9], второй и третий говорят об ускользающих от социокультурных интеграторов «новых кочевниках», у которых «нет истории, есть только география» [7, с. 664]. Деррида же в другом месте и вовсе заявляет предельно откровенно: «Не надо доверять метафизическому концепту истории как истории смысла, который зарождается, развивается, осуществляется» [8, с. 139].

Идея наполненного смыслом исторического процесса предстает, согласно пониманию постмодернистов, в качестве искусственного идеологического конструкта, выполняющего служебные функции в рамках модерна. Поскольку модерн либо уже закончился, либо вот-вот подойдет к концу, то в прошлое уходит и поддерживаемая им идея о целенаправленном процессе развития. Единая история распадается на множество разнонаправленных «историй» или нарративов, принципиально несводимых друг к другу (см. например: [13]). Классическая идея развития при этом уподобляется руинам на интеллектуальном пейзаже Запада: оно более не модно и должно быть забыто.

С последним тезисом полностью согласны и представители третьей линии критики идеи развития – сторонники «консервативной революции», т.е. представители философского традиционализма: Р. Генон, Ю. Эвола и, в меньшей степени, М. Элиаде (см. подробнее: [5], [20], [21]). Последние отбрасывают историю как иллюзию, навязанную авраамическими религиями. Кризис современного общества делает очевидной вредоносность этой иллюзии, которая уходит в небытие, делая возможным возрождение изначальной («примордиальной») Традиции. «Необходимо выступить в бой против самого мифа «Истории» с большой буквы» [20, с. 112], –

пишет Ю. Эвола. Постисторическое (т.е. пост-прогрессистское) общество должно быть статичным, религиозным, основанным на жестких сословных различиях и т.д.

Таким образом, в настоящее время идея развития стремительно сдает свои позиции. Создается впечатление, что западные интеллектуалы внезапно разочаровались в фундаментальном элементе западного же мировоззрения. Разумеется, данное обстоятельство можно объяснить, сославшись на общий пессимизм эпохи, связанный, в том числе, с двумя мировыми войнами. Представляется, однако, что реальные причины кризиса идеи развития сложнее, и связаны они со спецификой модерна – точнее, с некоторыми аспектами новоевропейской идеологии прогресса.

При этом стоит подчеркнуть, что истоком этой идеологии является идея истории в том виде, в котором она была сформирована еще в эпоху средневековья. Именно в рамках христианства происходит отказ от представлений о циклическом развитии, итогом чего становится возникновение идеи линейной истории и новизны как ценности. Всякое историческое происшествие толкуется как своеобразное как оригинальное проявление воли Бога. Исторический процесс начинает трактоваться как *теофания* – *богоявление*. Как пишет М. Элиаде, «это последнее происходит во времени, в исторической протяженности» [21, с. 101].

Именно в таком ключе развивает свои рассуждения Блаженный Августин, которого некоторые называют отцом философии истории. Последний в работе о «Граде Божьем» впервые разрабатывает схему, позволяющую разрозненные исторические события рассматривать в качестве упорядоченного прогрессивного процесса. Прежде всего, история в определенный момент *началась* (для Августина, как и для всякого христианина, в качестве такого начала выступает сотворение мира с последующим грехопадением). Начавшись, история не развивается как хаотичное нагромождение случайных событий; напротив, существуют, во-первых, *субъекты* истории, ее движущие силы, а во-вторых – *законы* и *принципы*, в соответствии с которыми субъекты истории действуют; наконец, есть *цель* истории (см. подробнее: [1]).

Тем не менее, несмотря на наличие очевидной связи между идеей истории и идеей прогресса, они не тождественны друг другу. Например, история в средневековом понимании – это феномен, имеющий экзистенциальное измерение. История не просто «случается», она непосредственно *затрагивает* человека и общество. Об этом в свое время говорил Н.А. Бердяев, используя термин «метаистория»: «<...> В события времени исторического вторгаются события времени экзистенциального <...>, сообщают им высший смысл, проливают свет на судьбу человека. Это можно назвать метаисторическим, идущим из экзистенциальной глубины» [2, с. 245].

Напротив, идея развития в новоевропейском исполнении формируется как *естественная* история, и в этом смысле она лишена указанной метаисторической и экзистенциальной глубины. В качестве примера можно привести философию истории Дж. Вико. Последний, выделяя в истории человечества эпоху богов (мифологическую), эпоху героев (аристократическую) и эпоху человеческую, подчеркивает, что их смена происходит в соответствии с историческим законом, которую он в соответствии с давней традицией называл Провидением. Однако это провидение имеет не столько метаисторическую природу, сколько рассматривается в качестве принципа *самоорганизации*. «Здесь присутствует <...> Божественный Ум-законодатель: из страстей людей, всецело преданных своим личным интересам <...>, он создает гражданские установления, и благодаря им люди живут в человеческом обществе» [3, с. 75], – пишет Вико.

Данный тезис особенно важен для понимания специфики новоевропейской трактовки развития: Вико, фактически, заявляет о том, что именно несовершенная, эгоистичная природа людей является тем фактором, который порождает социальное благо. То есть – сама человеческая природа не только не затрагивается, но и не должна затрагиваться процессами развития.

Вико был далеко не единственным, кто стоял на данной позиции. В подобном ключе рассуждали и многие другие. Например, А. Смит, который ввел ключевую для либерализма идею «невидимой руки рынка». Смит писал: «Преследуя свои собственные интересы, он (человек – С. П.) часто более действительным образом служит интересам общества, чем тогда,

когда сознательно стремится делать это» [17, с. 332]. Не менее красноречиво на эту же тему высказывался и Б. МанDEVиль: «Добро возникает и прорастает из зла так же естественно, как цыплята из яиц» [14, с. 105].

Те же самые взгляды, но уже расширенные, некоторое время спустя выразил И. Кант, писавший: «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм их в обществе <...>» [11, с. 11].

С нашей точки зрения, данное обстоятельство особенно важно, поскольку позволяет очень многое понять относительно специфики модерна. Речь идет о том, что последний изначально формируется как предельно напряженная система. Имеется в виду напряженность между частью и целым, конкретно – между личностью и превосходящими ее макроструктурами.

Несмотря на то, что этот факт обычно связывают с индивидуалистическим характером самого модерна, разрушающего средневековый коллективизм, представляется, что проблема глубже, чем может показаться. Представляется, что в данном контексте определенный интерес представляет концепция немецкого исследователя Х. Блюменберга. Последний, анализируя характерные особенности модерна, обнаруживал корни этих особенностей в позднем средневековье, а именно в рамках противостояния реализма и номинализма (см. подробнее: [22]).

С точки зрения Блюменберга, реализм, допуская существование универсалий (общих понятий), тем самым предполагал, что мир и все, происходящее в нем, представляет собой порождение божественного разума. Это касается и человека, который, будучи созданным по образу и подобию Бога, оказывается наивысшим проявлением божественной воли.

С другой стороны, номинализм, отрицая существования универсалий, одновременно предполагал, что существуют лишь единичные вещи. В итоге, однако, идея о единой природе творения и Творца становилась невозможной, а реальность лишалась основания, оказываясь предоставленной самой себе. Это касалось и самого человека, который становился единичной вещью среди других единичных вещей.

Это порождало необходимость постоянно «перестраивать» себя, приспосабливаясь к обстоятельствам. Главным требованием человеческого существования стало требование соответствовать времени, то есть быть *современным*. Данное состояние и принято обозначать как состояние модерна.

Неудивительно, что в данных обстоятельствах одной из главных проблем философии модерна оказывается проблема обоснования новой модели единства. Попытки заменить Бога, превратившегося в *deus absconditus* («сокрытого бога») известны. На его роль выдвигались природа, сам человек, возвышавшийся до божества и, не в последнюю очередь, идея развития. Последняя, действительно, представляла собой нечто иное, как попытку совместить производ социального атома с упорядоченностью целого, обеспечивающейся естественными законами истории, Умом-законодателем, хитростью разума и т.д.

Данная модель единства, тем не менее, обладала рядом слабых мест, которые начали проявляться значительно позже. Идея о несовершенной природе человека, порождающей социальное благо, начала терять кредит доверия в тот самый момент, когда прогрессистский оптимизм новоевропейского сознания столкнулся с известными реалиями 20-го века. Болезненность исторического процесса вновь сделала несовершенство человеческой природы проблемой, которая, однако, уже не могла быть нейтрализована. В свою очередь, к развитию с неизбежностью стали относиться как к излишней, а иногда и пагубной роскоши.

С данной точки зрения получают свое объяснение и антипрогрессистский экологический алармизм, и заявления о конце истории, и болезненное стремление постмодернистов атаковать все, что хотя бы потенциально может оказать солидаризирующее и мобилизационное воздействие.

Проблема, однако, заключается в том, что отказ от идеи развития рано или поздно приводит к идее неразвития, т.е. регресса, возврата к архаике, причем в наиболее вульгарной форме. В частности, примером данного возврата являются все недавние квазиреволюции в разных частях мира. Обсуждение данной проблемы, однако, требует гораздо более объемного исследования.

Библиографические ссылки

1. Августин Блаженный. О Граде Божиим. В 4 т. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 396 с.
2. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164-286.
3. Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций. М.: REFL-book, 1994. 656 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб.: «Наука», 1993. 479 с.
5. Генон Р. Кризис современного мира. М.: «Арктогея», 1991. 160 с.
6. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: «Наука», 1977. 703 с.
7. Делез Ж, Гваттари, Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2010.
8. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.
9. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М.: Logos-altera, издательство «Ессе homo», 2006. 256 с.
10. Дугин А.Г. Идеи имеют большое значение. URL: <http://www.profile.ru/items/?item=23406> (дата обращения: 18.06.17)
11. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. М.: «Мысль», 1966. С. 7-23.
12. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
13. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
14. МанDEVиль Б. Басня о пчелах. М.: Мысль, 1974. 376 с.
15. Нисбет Р. Прогресс: история идеи. М.: ИРИСЭН, 2007. 555 с.
16. Печчеи А. Человеческие качества. М.: «Прогресс», 1980. 304 с.
17. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз 1962. 677 с.
18. Фридрих Кл. О функциях одной мыслительной фигуры. URL: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/45.html> (дата обращения: 18.06.17).
19. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: ООО «Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. 588 с.
20. Эвола Ю. Люди и руины. М.: Русское стрелковое общество, 2002. 287 с.
21. Элиаде, М. Космос и история. М.: «Прогресс», 1987. 312 с.
22. Blumenberg H. The legitimacy of the modern age. London: The MIT Press, 1999. 677 p.
23. Norgaard R. Development betrayed. London, New York: Routledge, Chapman and Hall, 1994. 280 p.
24. Parfitt T. The end of development: Modernity, post-modernity and development. London: Pluto Press, 2002. 177 p.
25. Sachs W. The Development Dictionary. London: Zed books, 2010. 332 p.

Трансцендентальная философия Канта и границы трансцендентальной прагматики Карла-Отто Апеля

*Тетюев Л.И., д-р. филос. наук,
профессор, кафедра этики и эстетики СГУ, г. Саратов*

Аннотация. В статье представлен историко-философский анализ трансформации философии И. Канта в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля. Кантовский проект преодолевается новой ориентацией философии на форму обоснования аналитики языка и действия. Доказывается, что самокритика и защита трансцендентальной философии перед лицом современной научной эмпирии и чрезмерной рационализации есть необходимое требование философского мышления, и философская рефлексия не может быть всецело сведена к прагматике языка или системе семиотики.

Ключевые слова: философская рефлексия, априори языка, языковые игры, трансцендентальная прагматика языка, критика и самокритика.

Традиционно историко-философское понимание трансцендентализма связывается с идеалистической философией Р. Декарта, с критикой догматической метафизики И. Канта и многообразными программами немецкого идеализма, восходящего к идеям И. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. Однако кантовский замысел трансцендентальной философии остается до сих пор наименее изученным, а его интерпретация оказывается нагруженной философскими пристрастиями тех или иных исторически преходящих теоретических школ и методологических направлений. Это можно объяснить не только «таинственностью» предмета самой трансцендентальной проблематики, но и односторонностью имеющихся версий прочтения И. Канта, трактующих изолированно друг от друга реалистические и идеалистические варианты понимания его философии.

С историко-философской точки зрения, трансцендентальная ориентация современной немецкоязычной философии является результатом многочисленных попыток трансформации изначального замысла трансцендентальной философии И. Канта. Новейшим вариантом трансформации в современной философии является трансцендентальная прагматика, развиваемая немецким философом Карлом-Отто Апелем (1922-2017).

Чтобы уяснить, почему трансцендентальная прагматика стала символом синтетической парадигмы в философском дискурсе уходящей эпохи тотальной критики разума, необходимо иметь прежде всего в виду, что метафизическую значимость философского познания К.-О. Апеля предлагает интерпретировать в русле эпистемологической традиции аналитики языка, восходящей к нескольким противоположным направлениям – эмпирическому и логическому неопозитивизму, аналитической философии, герменевтике и социальной философии. Всю прежнюю трансцендентальную установку, связанной с кантовской идеей априорного познания, он заменяет рациональным опосредованием прагматического употребления языка как априорного познавательного элемента в человеческом сообществе.

Важно отметить также, что идею трансформации трансцендентальной философии Канта К.-О. Апель впервые воспроизводит как ключевую в философской программе модификации современной философии вообще. В работе «Трансформация философии» (1973) [1; 4; 5; 9; 12] он вырабатывает собственную концепцию *прагматической аргументации* трансцендентализма, выделяя в качестве ее составляющих теоретико-познавательные фигуры современной философии – М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна, И. Канта и Ч.-С. Пирса, Ю. Хабермаса и Х.-Г. Гадамера. Выход из «герменевтико-прагматического поворота» видится ему в преодолении недостатков застаревшего феноменологического психологизма и логицизма – на пути новой ориентации философии на форму обоснования трансцендентальной аналитики языка и действия. При этом необходимо учитывать, что эмпирической теории аналитической философии языка и традиционному сциентизму Р. Карнапа и К. Поппера он противопоставляет не-эмпирическую модель рефлексивной философии. Теоретически сталкивая позиции представителей философии языка и философии сознания, К.-О. Апель пытается определить единую нить их совместного «философского разговора», который он определяет как попытку герменевтической реконструкции новоевропейской философии субъективности в философию интересубъективного понимания. В основу аналитической теории, таким образом, закладывается *идея трансцендентальной прагматики* – свободное рассуждение и дискуссия, рациональность коммуникативного опыта и постулат об идентичности (тождественности) структур языка и структур мира, восходящий к воззрениям Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера на язык и его природу.

«...Проект *трансцендентальной философии* – пишет К.-О. Апель, – имеет, на мой взгляд, всеобщее и непреходящее значение, но подлежит в целом и во всех разработанных самим Кантом частях, *радикальной трансформации*, возможной благодаря тому, что сегодня после 200 лет интерпретации Канта, а также благодаря новым научным знаниям и их философской интерпретации мы можем лучше понимать Канта, чем он мог понять себя сам; хотя мы, естественно, по-прежнему все еще можем учиться у него» [2, с. 16].

Ранее в статье [3] я отмечал особенности «лингвистического поворота», совершенного К.-О. Апелем в современной философии. Уточним некоторые положения его трансцендентальной прагматики языка и обсудим исходные мотивы его позиции.

Итак, в качестве возможности «трансцендентального основания» К.-О. Апель выдвигает основополагающий тезис, что донаучный опыт имеет те же самые принципы и нормы, что и коммуникативное взаимопонимание, основанное на межсубъектной и языковой общности *a priori*. Философия трансцендентального обоснования в современных условиях поэтому может быть только универсальной и основываться на идее трансцендентальной прагматики, инстанцией или «конечным основанием» (*Letzbegründung*) которой является аргументативный дискурс, или, как определяет немецкий философ, общность согласованных дискурсов и intersубъективного взаимопонимания. Разграничение эмпирической и трансцендентально-философской позиции, по его мнению, возможно только в рамках «дискуссии, признающей принципы аргументации и диалога», которые в конечном итоге становятся возможными только при различении «реальной и идеальной коммуникативной общности» [5].

Существенной характеристикой подобного рефлексивного обоснования является в первую очередь возможность обнаружения некоторых общезначимых и очевидных правил для всех парадигматических предпосылок философской и научной аргументации. Дискурс по характеру содержащихся в нем общезначимых притязаний обладает в коммуникации особым статусом «трансформированного субъекта». Прагматический субъект потому и отличается от традиционного понимания субъекта, что обладает *трансцендентальным* измерением – выступает одновременно субъектом реальной и идеальной коммуникативной общности, в которой ему отводится функция быть априорной инстанцией в споре, призванной сталкивать между собой различные научные утверждения, претендующие по своему содержанию на теоретическую и практическую общезначимость и объективность.

С точки зрения К.-О. Апеля, дискурс, признающий логику аргументации, и есть трансцендентальный субъект, очевидную значимость которого нельзя оспорить, не признав его в качестве последнего основания. Кроме того, он обладает идеальным контекстом – подразумевает наличие коммуникативной и лингвистической компетенции у реальной общности коммуникантов, что, с точки зрения прагматики языка, расценивается как необходимое априорное условие.

Понятие «трансцендентальный» в таком «прагматическом» контексте К.-О. Апель определяет как «особый тип философского мышления», который в различных отношениях предстает всегда тематизированным и методически обоснованным. Поэтому аргументированный дискурс обладает по отношению ко всему рационально обоснованному (теории и практике) *трансцендентально-критическим* значением, и в этом своем «непреходящем» статусе расценивается как основание всех «условий возможного эмпирического знания» [5, S. 431-432].

Важным является также и то, что теоретический дискурс науки и философский дискурс имеют в своем арсенале различные языковые средства обоснования, которые К.-О. Апель определяет «как трансцендентальные языковые игры» (*das transzendente Sprachspiel*). Становится понятным, почему любой акт – теоретический, нравственный или акт веры, основанный на коммуникации в обществе реальных и идеальных партнеров – К.-О. Апель понимает как «приватное кодирование» (говорящим) и «приватное декодирование» (слушателем) сообщений. В обосновании прагматических основ он опирается на феноменологическую теорию речевых актов Дж. Остина и Дж. Сёрля, важное место в которой отводится «конституирующим» и «перформативным» высказываниям.

Если первые высказывания, согласно этой теории, носят описательный характер определения ложной или истинной дескрипции, то вторые – перформативные высказывания типа «я обещаю, что...», «я возражаю», «приказываю...» – фиксируют выполнение некоторого речевого действия, имеющего эквивалентный характер реального действия, влекущего за собой определенные последствия практического поступка. Например, высказывания «Я обещаю» или «Я возражаю» включают в свое значение обязательный признак выражения определенного намерения, который расценивается как априорный акт «обещания» или «возражения». Любое обещание или возражение невозможно представить без некоторого конкретного предварительного речевого действия. Эти очевидные предпосылки могут быть поставлены под сомнение только ценой перформативного противоречия с самим собой.

«Принцип *перформативного самопротиворечия*, – уточняет философ в новой книге «Критические дискуссии относительно использования трансцендентально-прагматического основания», – оказывается *органом и критерием* некоторого совершенно исследованного (*einer durchaus explorativen und informativen Selbsterhellung der Vernunft*) и информативного *самопрояснения разума*» [6, S. 181]. Формулу «последнего основания» К.-О. Апеля определяет как логический закон: «Если я могу нечто оспорить, избегая действительного противоречия с самим собой и одновременно могу это дедуктивно обосновать без формально-логической ошибки и нарушения принципа оснований (*petitio principii*), то именно это принадлежит к тем трансцендентальным предпосылкам аргументации, которые уже необходимо должны быть признанными, чтобы языковая игра аргументации сохранила свой собственный смысл» [6, S. 69].

Иными словами, открытие другой перспективы нормативности – перформативной структуры человеческой речи – позволяет преодолеть эмпирический вариант традиционного прагматизма, для которого необходимым остается момент логической и семантической редукции. В своем проекте «трансформации современной философии» К.-О. Апель восходит к идее универсальной прагматики социальных наук Ю. Хабермаса [15], который выделяет два уровня коммуникационной организации в обществе – сам непосредственный акт коммуникации и ценностную значимость всякой прагматики, имеющей во всех случаях всеобщий, обязательный, т. е. универсальный характер.

Различение в современной дискуссии двух направлений – эмпирически-описательного и трансцендентально-философского – имеет, следовательно, совершенно концептуальный и оправданный характер. Скажем, даже более того, это различие является фундаментальным в современной дискуссии относительно возможности обоснования актуальной значимости философии и ее предметной нормативности [17]. То, что смысловой критерий истины в качестве образцов аргументации в философии возможен, этого никто не отрицает. Но каким образом прагматическая теория истины относится к «последнему основанию» философии, остается до конца не проясненной темой и в новой работе К.-О. Апеля «Критические дискуссии относительно использования трансцендентально-прагматического основания». В особенности открытым остается вопрос о так называемой «игре метаязыка философии» (*Metasprachspiel der Philosophie*) [6, S. 58, 63-76, 300, 489]. Апелевская прагматика языка в противоположность языковым играм повседневного обихода и эмпирической науки отводит философии статус «высшего уровня», который служит ей своеобразной «архимедовой точкой» и, благодаря которой, она осуществляет возможность *внешней* критической оценки (*externe Beurteilung*) относительно научной и повседневной практики аргументации.

Если следовать логике рассуждений К.-О. Апеля, то под философской «игрой метаязыка» можно подразумевать трансцендентальную рефлексию над прагматическими структурами языковых игр вообще. Но если до конца быть точным, то речь в данном случае идет о такой рефлексии, для которой значимыми остаются, как правило, только понятийные предпосылки нашего мышления и языка. Подобная рефлексия над понятиями действительно имеет место во всякой философии, но она же повсеместно встречается и в нашей обыденной практике общения. Трансцендентальная игра метаязыка философии лежит в той же плоскости рефлексии, что и все остальные эмпирические языковые игры. Но тогда уместно ли возводить метаязык философии в сверхоснование всех возможных организационных форм человеческих институций – социальных конвенций и установлений, систем всевозможных нормативных субординаций в обществе? Не является ли эта прагматическая альтернатива трансцендентальной философии всего лишь попыткой противопоставить рациональную модель коммуникативного опыта и трансцендентальную теорию «последнего основания» эмпирической установке феноменологии «жизненного мира», трансцендентально фундирующей и язык, и знание, и всякую деятельность вообще?

И, как представляется, обоснованная К.-О. Апелем, трансцендентальная прагматика, является своего рода попыткой семиотического разрешения возникшего спора. Вернуть основополагающее доверие философскому разуму, избежав в радикальной критике всевозможных форм релятивизма и скептицизма, возможно только масштабным обоснованием его последнего норматива – переформулировкой основных сомнений философии относительно идеи разума. Трансцендентальная прагматика в этом случае является той связующей

путеводной нитью, которая может защитить трансцендентально-философскую программу обоснования от всевозможной критики ее основ со стороны гегелевски ориентированной философии – герменевтики, всевозможных направлений прагматизма, современного анализа языка. Это становится возможным, если ее трансформация будет осуществляться с учетом позиции сомневающейся стороны, а философская реформа исходить из аналитических задач философии языка и теоретических целей современной коммуникации. Критика и защита трансцендентальной философии перед лицом современной научной эмпирии и чрезмерной рационализации разума есть необходимое требование трансцендентального мышления и, следовательно, оно, как определенное, философское, мышление, не может быть всецело трансформировано в прагматику языка или систему семиотики.

Обвинение в приверженности И. Канта к крайней форме субъективного солипсизма, следовало бы, скорее всего, направить в адрес философии И. Фихте и всех его последователей. Именно в этом пункте И. Фихте и К.-О. Апеля принципиально расходятся с кантовским проектом трансцендентальной философии.

Г. Крингс в этом критическом споре о статусе прагматики языка и трансцендентальной прагматики все же прав: трансцендентальная прагматика в любом случае есть всего лишь своего рода «институализированный посредник» между эмпирическим и трансцендентально априорным мышлением [16] и она не может «покрыть» всей основополагающей проблематики трансцендентальной философии. Трансцендентальная прагматика в состоянии лишь продемонстрировать априорные предпосылки эмпирического и то в ключе все той же эмпирической необходимости и случайности. Она лишена того, чем обладает трансцендентальная философия, а именно – в собственных практических интересах разума стремиться найти всеобщее обоснование и объективную значимость априорных правил и норм. Нормативные же правила, которые учреждает апелевский вариант прагматики языка, являются следствием трансцендентальной языковой игры и определяются ситуативной (т. е. случайной) значимостью интересубъективного понимания, непонимания или даже недопонимания. В любом случае, стало быть, речь идет о произвольном действии, которое скорее всего принадлежит к естественным причинам, нежели к свободной причине. Трансцендентальная прагматика языка, следовательно, основывается на таких логических критериях, которые несут в себе перформативное противоречие и двойственность норм. А сам критерий «демаркации» выбора «лучшего» и «худшего» аргумента и действия, удовлетворяющих условиям «успешности» (*felicity condition*, по Дж. Остину), имеет сугубо социальные корни, и зависит от условных конвенций и легальных норм поведения, принятых в правовой системе общества.

Дискуссия по этому вопросу нашла отражение и в статьях К.-О. Апеля [6; 9; 11; 12]. Он не согласен со своими оппонентами, он все же считает, что трансформация трансцендентальной философии на основе прагматики языка и аргументативных стратегий остается в любом случае всегда возможной. Он убежден, что философия существует только для целей коммуникативного сообщества и поэтому ее следует понимать не как средство поиска истины, но как непосредственный «великий разговор» (дискурс), в котором возможным становится не только сам эксперимент и его интерпретация, но и поиск «наиболее лучшего» аргумента и аргументативной стратегии. Идею «коммуникативного сообщества» немецкий философ заимствует у американского логика и представителя прагматизма Ч.-С. Пирса [7; 10], преломляя в его семиотической проблематике классическую идею субъекта трансцендентальной философии.

В трактовке «трансцендентально-прагматического измерения» философии К.-О. Апеля, вслед за идеями Пирса, исходит из априорной фактичности коммуникативного сообщества, заменяя кантовский априоризм синтетических суждений, измерением интересубъективных предпосылок понимания и поиска обоюдного взаимопонимания и консенсуса [8, S. 38-40]. Он, как и Ю. Хабермас в проекте универсальной прагматики, смещает традиционный философский интерес с проблематики философии сознания на уровень коммуникативной, обоснованной нормами этического дискурса, рациональности. Тем самым понятие языкового *a priori* опосредуется – до всякой коммуникации – не только наличием языковой общности, но и легальными нормами этики поведения. В своей трансцендентальной аргументации прагматик опирается на хабермасовскую теорию коммуникативного действия и программу обоснования этики дискурса, методические принципы обоснования реконструктивной прагматики [13; 14].

Поэтому парадигму коммуникативной рациональности как попытку обоснования «конечности мышления» К.-О. Апеля определяет в качестве основы «критически очевидной аргументации». Оттого всякая критика, если она не желает остаться бессодержательной и потерять свою нормативную значимость, должна быть обоснована хотя бы, по крайней мере, потенциально возможно, виртуально. И такой нормативной базой обоснования может выступать только «интерсубъективно значимая критика и самокритика». В концепции трансцендентальной прагматики важными величинами поэтому становятся понятия коммуникативной и языковой компетентности (Kompetenz следует здесь понимать как способность к «трансцендентальной языковой игре»), логической рефлексии и семиотике социального действия [8, S. 39-40]. Этой же точки зрения придерживается в своей критической теории коммуникативного разума Ю. Хабермас.

Как видим, К.-О. Апель отказывается от феноменологического понимания субъекта в его частном, индивидуальном измерении. Он помещает его в метрическую систему, не связанную непосредственно с ее истинностью и очевидностью: от понятийного аппарата языка и его «языковой формы» употребления, в выборе условий возможности и значимости которой мы всегда (априорно) свободны, зависит выбор средств аргументации всеобщих (теоретических и практических) принципов согласия (консенсуса) и социальной справедливости. Это становится возможным, однако, только при наличии определенных прагматических составляющих – фактического *a priori* коммуникации (теоретической и практической) и субъекта интерпретации, гарантирующего объективность познания. От подобного понимания кантовский проект только выигрывает, ибо подтверждается его истинный замысел – направить философию на поиск нового пути мышления, для решения спорных и противоречивых вопросов.

Библиографические ссылки

1. Апель К.-О. Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. М.: «Логос», 2001. – 344 с.
2. 100 этюдов о Канте / Общ. ред. В.В. Васильева. М.: КДУ «Университет», 2005. – 272 с.
3. Тетюев Л.И. Язык, интерсубъективность, рефлексия: особенности «лингвистической парадигмы» К.-О. Апеля // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2014. Т. 14. №2. С. 49-52.
4. Apel K.-O. Transformation der Philosophie. In 2 Bd. Frankfurt am M., 1973. Bd 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. – 446 S.
5. Apel K.-O. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Transformation der Philosophie. In 2 Bd. Frankfurt am M., 1973. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. S. 358-436. – 446 S.
6. Apel K.-O. Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik // Auseinandersetzungen – in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt am M., 1998. S. 33-80.
7. Apel K.-O. Der Denkweg von Ch. S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus. Frankfurt am M., 1975.
8. Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Frankfurt am M., 1989.
9. Apel K.-O. Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt am M., 1976.
10. Apel K.-O. Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik // Zur Kantforschung der Gegenwart. Darmstadt, 1981. S. 405-228.
11. Apel K.-O. Warum transzendental Pragmatik? Bemerkungen zu H. Krings «Empiri und Apriori». Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik // Prinzip Freiheit. München, 1979.
12. Apel K.-O. Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik // Simon J. (Hg.): Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie. Freiburg in Br., 1974. S. 283-326.
13. Boehler D. Rekonstruktive Pragmatik. Frankfurt am M., 1985.
14. Boehler D., Kettner M. (Hg.) Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel. Berlin, 2011. 448 S.
15. Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? // Apel K.-O. (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt am M., 1976. S. 174-272.

16. Krings H. Empirie und Apriori. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik // Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie. Neue Hefte für Philosophie. Göttingen, 1978. Nr. 14. S. 57-75.

17. Oelmüller W. (Hg.): Transzendentalphilosophie und Normenbegründung: Materialien zur Normendiskussion. Paderborn, 1978; Philosophie und Begründung. Frankfurt am M., 1987.

Поэтическое и практическое воображение в нарративной идентичности П. Рикера

*Чернова Я.С., канд. филос. наук,
доцент, кафедра философии и методологии науки,
ТГУ имени Г.Р. Державина, г. Тамбов*

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ-ОГОН в рамках научного проекта № 17-33-01099 «Онтологический анализ поэзии в герменевтике мыслителей XX в.»

Аннотация. Исходя из генезиса концепции нарративной идентичности, эта статья позволяет интерпретировать процесс повествовательной идентичности посредством систематического и синтетического обзора основного вклада французского мыслителя П. Рикера в теорию воображения. Нарративная идентичность характеризуется как поэтико-практическое смешение, которое опосредует и устанавливает диалектическое отношение двух различных функций воображения: поэтической и практической, которые сами усиливаются диалектическим и внутренним дублированием.

Ключевые слова: П. Рикер, нарративная идентичность, воображение, поэзия, практика, самость.

Французский мыслитель П. Рикер уделил немало внимания герменевтике текста, рассказа, символа, метафоры. Следует отметить, что в третьем томе своего произведения «Время и рассказ» [8], а также в труде «Я-сам как другой» [3] эти темы раскрыты и проанализированы им наиболее широко и продумано. Рикеру удалось освободить «нарративную идентичность» от границ, которые присущи теории литературных жанров и теории чтения.

Ж.-Л. Алмарик отметил, что нарративная идентичность у Рикера может быть охарактеризована как *поэтическое и практическое смешение*, которое опосредует две различные функции воображения. С одной стороны, можно выделить *поэтическую функцию воображения*, другими словами функцию *представления*, поддерживающую интерпретацию и дискурс, с другой стороны – *практическую функцию воображения*, либо *проектную функцию*, способную внезапно осветить, сориентировать, активизировать наше действие [4, Р.110]. Согласно Рикеру, эти две функции воображения диалектически соединены друг с другом в деятельности основных положений нарративной идентичности и представляют в то же время сложную структуру, подразумевающую динамически внутреннее раздвоение.

Для подтверждения тезиса о том, что нарративная идентичность представляет собой поэтическое и практическое смешение, необходимо следовать основным рикеровским принципам и обрисовать работу поэтического воображения.

1. Образное и предрефлективное воображение

Для начала необходимо выделить существенную функцию образного и предрефлективного воображения в нарративной идентичности. В этом случае Рикер указывает, что мы никогда бы не смогли нарративно структурировать наше существование, если бы мы не опирались на предрефлективное и преднарративное воображение, чья деятельность проявляется одновременно как в индивидуальном плане, так и в социальном отношении, с точки зрения отдельного индивида и в рамках культуры.

Хотя об этом и не говорится в труде «Я сам как другой», Рикер уже затрагивал данную тематику в «Философии воли» [7] и «Эссе о Фрейде» [9].

Как показал феноменологический анализ «Философии воли», существует сила *образа* в воображении, которая делает возможным опыт нашего желания, давая ему выйти из замешательства, в котором он изначально находился. Таким образом, основной вклад феноменологии Рикера в мотивацию состоит в том, чтобы показать, как все произвольные

формы преломляются в воображении. В первом томе «Философии воли» Рикер затрагивает вопрос о *репродуктивном воображении*, опирающемся на восприятие. По словам мыслителя, это *образное, предрефлексивное, репродуктивное* воображение, благодаря своей функции интуитивного представления, позволяет осветить наше желание, содержащееся в недостающем объекте с помощью квази-восприятия [7, Р. 85-88].

В дополнении к данному анализу Рикер в «Эссе о Фрейде» раскрыл *продуктивную функцию воображения*, связанную с функционированием бессознательного [9, Р. 137]. Французский мыслитель поместил данную функцию, которая соотносится с психической экспрессией и влечением, в поле силы и смысла. По его словам, это то, что делает возможным основной предварительное проявление наших тенденций и импульсов в пределах нашей психики [9, Р. 140]. С этой точки зрения, речь не идет о том, что сила влечения и инстинкта переходит исключительно в смысл, скорее признается существование основной образной функции воображения, позволяющей возникнуть нашему желанию. Это именно то, что Рикер называет «преднарративным качеством человеческой жизни» [6, Р. 277-289]. Как показывает анализ нарративной идентичности в работах «Время и рассказ» и «Я-сам как другой», можно выделить еще *социальную функцию воображения*, которая действует в плане культуры и играет роль не менее важную, нежели индивидуальное воображение в виртуальной идентичности, которое служит основой для формирования как индивидуальной, так коллективной и идентичности. Как отмечают современные исследователи философской герменевтики Рикера, анализ предпонимания человеческой деятельности, разработанный в труде «Время и рассказ» под названием «Мимесис 1» [1], связан с рикеровской теорией социального воображения, рассмотренной им еще в другой его работе «От текста к действию» [5], сходятся к определенной концепции идеологии, характерной чертой которой является нахождение той же степени радикальности, которая была достигнута в исследовании продуктивного воображения. Для Рикера, на самом деле, помимо отрицательной функции идеологии, существует положительная и интегрирующая функция, которая заключается в существенном культурном условии формирования и сохранения самобытности общества или человека.

Рикеровская концепция дает возможность нам признать существование воображаемой функции идеологии, радикальность которой должна рассматриваться как составная часть социальной реальности. Иными словами: признание иницирующего и основного статуса идеологии подразумевает, что мы признаем, в то же время символический характер общественной жизни и всех действий, которые там имеют место быть.

Человеческое действие решается посредством культурных форм, представляющих собой творческие матрицы, организующие наши социальные и психологические процессы, о которых можно говорить как о преднарративных структурах человеческого опыта. Именно в них возникают многочисленные образы, которые в основном дают нашим импульсам психическую экспрессию.

2. *Рефлексивная работа вымышленного и нарративного воображения*

После того, как были охарактеризованы индивидуальные и социальные аспекты образного, предрефлексивного воображения становится возможным понять, как протекает нарративная конфигурация нашего существования, то есть то, что можно обозначить, как *реальная нарративность* (в отличие от виртуальной нарративности). Если творческие и культурные возможности воображения придают, как мы уже видели, некоторую нарративизацию нашей жизни, то они не приводят к созданию реальной нарративной идентичности, потому что они все еще находятся вне фактического дискурса.

В рикеровской теории известным фактом является то, что акт рассказывания предполагает рефлексивное воображение, способное творчески отразить историю нашего желания [4, Р. 115].

Выделим основные характеристики, с помощью которых можно говорить о вымышленном воображении:

а) Первая особенность: как видно из анализа, которому Рикер посвятил такие разделы как «Мимесис 1» и «Мимесис 2» в первом томе «Время и рассказ», примечательным моментом является то, что вымышленное воображение предполагает активность нейтрализации,

способна на расстоянии префигурировать наше существование в результате индивидуальной и коллективной работы образного предрефлексивного воображения [1].

б) Вторая характеристика: функция этой обособленной деятельности состоит именно в том, чтобы сделать возможным рефлексивную деятельность воображения способную конфигурировать наше временное существование. Для Рикера, и это действительно важно отметить, развитие сюжета предполагает акт суждения, который состоит в извлечении конфигурации последовательности. В этом смысле, повествовательный вымысел является продуктом воображаемой деятельности, которая исходит из акта суждения, и которая придает бесформенной и запутанной длительности форму и связь.

в) Последняя характеристика, несомненно, является самой важной – полное развертывание вымышленного воображения напрямую зависит от языка: это и есть акт суждения, который неразрывно связан с речью. Выражаясь более точно, вымышленное воображение генерирует повествовательный вымысел нашей индивидуальной и коллективной жизни и восстанавливает продуктивное и вербальное воображение, характеристики которого коренным образом отличается репродуктивного воображения, следующее за восприятием, а не за языком.

Таким образом, Рикер раскрывает продуктивную и основную функцию воображения, связанную с языком и способную из поэтического образа перейти к зарождению слова, возникновению значения, и при этом наше восприятие не исчезает.

Поэтическая и практическая диалектика воображения как основное ядро нарративной идентичности

Данную тему Рикер четко определил в труде «Я-сам как другой», и в дальнейшем он не переставал углубляться и расширять этот вопрос в более поздних работах. Следует подчеркнуть, что формирование нарративной идентичности требует переоформления деятельности поэтического воображения, чтобы стать актом конкретного существования [3].

Но это переоформление воображения в практической сфере влечет за собой следующие последствия:

1) *методический порядок*: специфическое отличие нарративной идентичности от простого исторического рассказа или простой вымышленной истории предполагает переход от герменевтики текста к герменевтике действия. Если в совокупность проанализировать эволюцию всей философии Рикера, то именно этот переход не содержит в себе разрыва, и напротив представляет собой восстановление и углубление антропологии человеческого действия, который был центре философского учения Рикера в «Философии воли».

2) Во-вторых, *смысл и масштаб* рикеровской теории воображения.

Если сегодня большинство исследователей французского мыслителя согласны рассматривать антропологический вопрос о человеческом действии как основном в философии мыслителя, мне кажется, что данная тема является также центром в рикеровской теории воображения. Выражаясь более конкретно: мы не изучили должным образом тот факт, что поэтическое воображение нарративной идентичности имеет свой истинный смысл только тогда, когда оно справедливо восстановлено в акте нашего конкретного существования.

Чтобы понять глубокий смысл нарративной идентичности, необходимо выделить два фундаментальных проявления, которые имеют решающее значение.

Первым является тот факт, что осуществление нашего поэтического воображения теперь прилагается к опыту непосредственно личному. Поэтому, в сущности, изменения в поэтическом воображении применительно к нашей нарративной идентичности теряют свой чисто образный или произвольный характер, поскольку теперь они находят свои пределы в том, что наше прожитое телесное состояние переживается как экзистенциальное посредничество между нами и миром.

Второе проявление рассматривается как коррелят первого. Нарративные изменения приобретают решающее временное измерение: другими словами, теперь они включены в диалектику памяти и ожидания, что существенно для нашей историчности. Как было подчеркнуто в «Я-сам как другой», наиболее важной чертой, отличающей простой вымышленный рассказ от образов нашей нарративной идентичности, – то, что различные истории о жизни всегда является частью некоторой диалектики запоминания прошлого опыта и

ожидания будущего, - то, что является специфической чертой нашего исторического состояния [3, С. 167-188].

3) И наконец, третье следствие: если мы проанализируем более внимательно значение переоформления поэтического воображения раздвоенного на индивидуальный опыт и опыт действия конкретного временного существования, это может привести к раскрытию существования новой воображаемой диалектики.

Основной признак данной новой диалектики нарративного воображения состоит в объединении репрезентативной функции поэтического воображения с проективной функцией практического воображения. Другими словами: поскольку формирование нашей нарративной идентичности воспринимается одновременно в телесном и временном характере, то она нуждается в поэтической и практической диалектике воображения, то, что в некотором смысле и представляет собой ее базовое и динамическое ядро.

Таким образом, положение нарративной идентичности, в этом смысле, не зависит от простого вымышленного представления самости, оно больше согласуется с образной деятельностью практического построения человеческой самости, с помощью которого мы стремимся выразить и объяснить с помощью наших действий ценности, которые нас формируют и вдохновляют.

Библиографические ссылки

1. Рикер, П. Время и рассказ. Том 1. Интрига и исторический рассказ. М.-СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.
2. Рикер, П. Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
3. Рикер, П. Я-сам как другой. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
4. Amalric, J.-L. L'Imagination poétique-pratique dans l'identité narrative // Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies, Vol 3, No 2 (2012), pp. 110-127 // rrs.2012.130 <http://ricoeur.pitt.edu> (датаобращения 29.06.2017).
5. Ricoeur, P. Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986
6. Ricoeur, P. Le récit: sa place en psychanalyse // Ecrits et conférences I, Autour de la psychanalyse.
7. Ricoeur, P. Philosophie de la volonté I, Le Volontaire et l'Involontaire, Première partie, chapitre II: "L'involontaire corporel et la motivation".
8. Ricoeur, P. Temps et récit III, Le Temps raconté. Paris: Seuil, 1985
9. Ricoeur, P. De l'interprétation. Essai sur Freud Livre II, 1ère partie, chapitre 3, "Pulsion et représentation dans les écrits de métapsychologie". Paris: Seuil, 1965.

Раздел IV.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ПРОБЛЕМЫ, МЕТОДОЛОГИИ ТЕОРИИ И ЭКСПЕРТИЗЫ

Определение религиозного как задача теории и экспертного знания

*Дорошин И.А., кандидат философских наук,
доцент кафедры теологии и религиоведения СГУ, г. Саратов*

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта «Религиозные общности в сетевых структурах социального порядка: протестная динамика и институциональная устойчивость российского региона» (грант № 17-33-01143).

Аннотация. В статье анализируются основания использования религиозного поведения в поддержке протестных настроений, что представляет особую опасность для религиозных движений в обществе риска. Анализ сложившейся ситуации в практике работы с религиозными объединениями привел к констатации сложностей теории исследования религии и религиозности на уровне дефиниций.

Ключевые слова: религия, религиозность, риск, общество риска.

Публикация этой небольшой заметки вызвана несколькими, вполне реальными случаями. Факты регистрации сатанистов и последователей шуточной организации «пастафарриан» - последователей «летающего макаронного монстра» - говорят о тяжелом состоянии экспертизы при Минюсте, но в большей степени о проблеме теории религиоведческого знания. Во-первых, теория в России критически отделена от практики. Вопросы религии для муниципальных и госслужащих, не имеющих профильного религиоведческого образования, являются дополнением к сфере межнациональных отношений. «Межнац» в свою очередь также часто оказывается лишь дополнительной нагрузкой к соцсфере. Во-вторых, множественность подходов хороша для науки, но когда речь идет о том, что нет единства даже мнений в государстве... Речь не идет об универсальности подхода, скорее о базовом уровне дефиниций, о том, что считать религиозным, а что нет.

Непризнание за кем-то статуса религиозной организации или религии не означает автоматически нарушение прав. Нарушение прав верующих начинается тогда, когда начинается либо некомпетентность, либо умысел и «ангажированность». Мощь заряда религиозного поведения, сравнимая с силой ядерной реакции и потенциал для выживания, выявленный необихевиористами, контролировать необходимо. Водитель, тракторист или юрист обязаны обучаться и иметь документ, но почему-то предложение ввести документы для миссионеров вызвало шквал эмоций.

Говоря об актуальности, можно заявить о том, что религиозное поведение используется в поддержке протестных настроений, что представляет особую опасность для религиозных движений, прежде всего - «альтернативных религий» (Т. Миллер).

В демократическом государстве права всех религиозных организаций необходимо защищены, обладают равными правами верующие и неверующие сограждане. Но попытка перенести этот принцип толерантности из измерения правового и социального в горизонт как личного мировосприятия, так и культурно-исторических определений лишает нас всякого «иммунитета» в духовном и интеллектуальном поиске. Если все равны перед законом – это принцип здорового восприятия социальности, но если для человека все религии и вариации религиозного поведения равны – то любое религиозное мировосприятие, по большому счету, для него малозначимо. Принцип «отделения церкви от государства», возможно, начинается где-то здесь – в несмешении религиозного и правового. При этом условии что-то возможно определить как религиозное или нерелигиозное, что из религиозного поведения формализуемо как «религия».

По большому счету речь идет о разграничении представлений о сфере «религиозного» и собственно о «религии». Все риски и амбивалентные ситуации, связанные с определениями,

касаются именно непонимания того, что отличаются они в современном мире не как существительное и прилагательное. Человек давно научился довольствоваться едой, которая не насыщает, одеждой, которая ничего не скрывает и почти не греет, отношениями, которые не радуют, но в первую очередь – религиозным поведением, которое не имеет отношения к религии. Задача статьи напоминает попытку одной журналистки доказать, что книга на французском языке под названием «Кубизм» вовсе не является пропагандой кубинской революции. Дураку же понятно, что раз «марксизм» – это про Маркса, то «кубизм» – про Кубу... Так и в нашем случае - не все что называется религиозностью в наши дни имеет отношение к религии.

Проблема теории начинается, возможно, с антитезы У. Джемса. Как и всякая антитеза, она не просто обедняет ситуацию, но и способна увести в сторону. «С первого шага, — пишет У. Джемс, — мы встречаем пограничную линию, проходящую через всю область религии. На одной стороне ее находится религия как учреждение, по другой – как личное переживание... Устанавливается непосредственное общение сердца с сердцем, души с душой, человека с Творцом» [1, с. 38-39]. За точку отсчета принимается «личное переживание» среднего, «нормального» человека, так что получается «средняя температура по больнице». Ни здоровье, ни отклонение не выявить. По большому счету регистрируется религиозность, а не религия, с водой выплескивается и ребенок.

Для теории религии предметом стала *религиозность* как психический факт, а именно суть сознания и *религиозное поведение* человека как выражение его внутренних переживаний. Другими словами для науки задана лишь эта двоичная схема. Она исключает третий вариант – самый распространенный в «рискогенной реальности», где так требуется утешение и понимание: религиозное поведение вне религии – вне «общения... человека с Творцом», лишь душевное общение «сердца с сердцем». При этом и наличие «учреждения» не является гарантом того, что мы имеем дело с религией.

Интересная попытка выхода из ситуации была предпринята необихевиористами. При различении религиозного и нерелигиозного поведения они ссылались на критерии ап. Павла: вера, надежда, любовь. Они могут быть описаны как физиологический процесс, превращение надежды в уверенность и переживание состояния веры: «...мускулы приходят в состояние полной координации,... нейроны организованы в специфические паттерны, деятельность ... желез находится в теснейшем взаимодействии со всеми прочими органическими процессами таким образом, что их тотальная организация максимально приближена к той, которая будет преобладать, когда ожидаемое событие действительно произойдет» [2, р. 114-115]. Наиболее религиозным можно считать поведение, развивающее максимальную *интенсивность воспроизводства*, внутреннее переживается как вера, надежда, любовь.

Религиозность, казалось бы, можно обнаружить где угодно, но к попыткам заявить именно о *религии* необходимо относиться серьезно. Практическое значение религии и этноконфессионального измерения повседневной реальности хорошо проясняет ордерная концепция организационной культуры Л.Н. Аксеновской. Она описывает организационную культуру как сложный социально-психологический порядок, конституируемый управленческим взаимодействием, в основе которого лежит *этико-смысловая система* [3, с. 303]. Этико-смысловая система определяется как «...сеть значений, конструируемых или приписываемых участниками взаимодействия как стандартным элементам потока жизнедеятельности, так и новым элементам этого потока, таким образом создавая субъективную культурную реальность...» [4, р. 60-69].

Чувствительность организационной культуры к национальной была выявлена в ходе различных исследований, например, масштабное исследование Г. Хофстеде об особенностях национальных ценностей и различий между странами в рамках единой корпорации ИВМ [5]. Но по большому счету подход Хофстеде стоит скорректировать: на практике мы имеем дело не столько с национальными культурами в чистом виде, сколько с этноконфессиональными «сплавами».

Следующую проблему можно обозначить таким образом: общество риска задает амбивалентные ситуации уже на уровне категорий, понятий и терминологических рядов. В нашем случае представляют интерес ситуации выбора измерения собственной практики как

религиозной или нерелигиозной, как «религия» или «не религия». Проблема в том, что религиозное объединение может апеллировать к религиозности, но не стремиться к исповеданию или созданию религии. *Выбор в амбивалентной ситуации может быть в пользу заведомо ошибочного статуса.* Религиозное движение, практикующее не религию, а мифопоэтический комплекс – способно отказаться от всякого разговора о религии. Например, неязыческие объединения заявляют лишь о национальной идентичности «славяне», отказываясь называть обрядность и объекты, посвященные Перуну, Яриле и т.д. – религиозными.

Следует отметить существенное отличие правового и религиоведческого дискурса в применении термина «религия». Нерелигиозное объединение, наоборот, может стремиться к статусу религиозного. Мы не будем говорить об откровенно курьезных ситуациях с фан-клубом «Бавария», «церковью Диего Марадоны» и английскими джидаями (сумевшими зарегистрироваться).

Довольно серьезные случаи последнего времени – отказ от статуса религиозных неязыческих объединений и вопросы относительно саентологических объединений. Например, является ли саентология либо дианетика религией? В исследовательской литературе не используются единые критерии для определения и классификации саентологии: «новое религиозное движение» (НРД), «мистическое движение New Age», также условно квалифицируется как UFO-религия от аббревиатуры «Unidentified Flying Object» («НЛО») и т.д. Это осложняет подход к решению вопроса. Помимо параллелей с сатанистскими объединениями, исследователи не указывают на критерии конфессиональной принадлежности саентологов к иным религиям и исповеданиям.

В западноевропейской юридической практике имеются случаи признания саентологии религией (саентологические организации США имеют юридический статус религиозных и т.д.). Тем не менее, в ряде европейских стран организации не имеют аналогичного религиозного статуса.

В российской практике вопрос ставится относительно юридически значимых признаков религиозного объединения. Так, экспертное заключение государственной религиоведческой экспертизы при главном управлении министерства юстиции Российской Федерации по Москве в отношении религиозного объединения «Саентологическая церковь Москвы» с целью признания организации религиозной № 35338 от 22 июля 2013 года говорит о невозможности признания каких-либо элементов или форм деятельности Международной церкви Саентологии (или любого иного саентологического либо дианетического объединения) в качестве совместного исповедания и распространения веры, как юридически значимого признака религиозного объединения (по смыслу ч. 1 ст. 6 и ч. 1 ст. 8 ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях»).

В «Сведениях об основах вероучения саентологии и соответствующей ему практике», подписанной президентом правления Саентологической церкви Москвы Г.В. Кудиновым 28 декабря 1999 года также говорится: «Саентология – это уникальное новое явление, не имеющее для своего обозначения адекватного традиционного термина... наиболее близким – в английском языке – является слово «religion» в значении «специфическая система верований, образа действий, часто включающая этический кодекс и философию»... по сути, речь идет не о «веровании» в традиционном смысле, а об «убеждениях, знаниях в области духовных явлений». В таком смысле она и называется «религией». В издании 2013 года «19 лет служения обществу. Саентологическая церковь Москвы» в разделе «Что есть Саентология?» говорится: «Саентология – это религия», «Саентология является религией». Так не менее, саентологическими объединениями неоднократно подчеркивается условность употребления термина религия в отношении саентологии, а также «отсутствие свода догм» и «разработанного учения о Боге» («Сведения об основах вероучения саентологии и соответствующей ему практики», подписанные президентом местной религиозной организации «Саентологическая церковь Москвы» А.Ю. Лычкиным / Цит. по экспертному заключению государственной религиоведческой экспертизы при главном управлении министерства юстиции Российской Федерации по Москве в отношении религиозного объединения «Саентологическая церковь Москвы» с целью признания организации религиозной № 35338 от 22 июля 2013 года).

В отечественной религиоведческой литературе, как правило, говорится о «признаках религии», которые демонстрируют объединения саентологов, избегая термина «религия». Используются определения «мистическое движение» (Шабуров Н.В.), «квазирелигия» (Филимонов Э.Г.) [6, с. 555] и др. Наличие религиозного поведения, тем не менее, не является основанием для классификации явления с использованием термина «религия». Вопрос, является ли саентология религией, остается открытым.

Таким образом, следует отметить, что нет оснований для непризнания за саентологическими организациями религиозности (некоторых позиций и практик). Тем не менее, не найдены достаточные основания для признания совокупности теории и практик саентологических организаций религией, вследствие отсутствия юридически значимого признака религиозного объединения. Также нет оснований для употребления термина «религия».

Дианетика - авторский метод работы с сознанием основателя саентологии Л.Р. Хаббарда. Понятием «дианетика» также не определяется какая-либо религия. Определение «дианетики» как метода саентологии невозможно, помимо собственных определений автора методики: «Дианетика - методика духовного исцеления: наиболее действенное учение о разуме». Определения содержит указание на сотериологическое учение («исцеление») – идейный минимум, позволяющий говорить также о признаках религиозного учения. Контекст упоминания о духовной реальности дает основание говорить о религиозном назначении метода.

Другой случай, взятый нами для примера – это отказ не только от статуса «религии», но и стремление отказаться от всех определений, связанных с религиозностью, как мы наблюдали на примере объединений неоязычников. Действительно, говорить о религии в случае мифопоэтических представлений, пусть и представляющих собой результат реконструкции, - не приходится. Но отказ происходит на более простом уровне – отказе от именования вообще в сложившемся культурном контексте. Наименование происходит через принятие наиболее общего самоназвания, имеющего отношение к тому, что в контексте закона было бы отнесено к правам национального самоопределения. Они отказываются от «неаутентичных» терминов, всех слов иностранного происхождения. Как ни странно, но подобное «дискурсивное» обеднение тоже *открывает возможности для манипуляции*. Впрочем, заблуждения могут быть вполне искренними. Задача легко решается через нахождение неоспоримой для общественности параллели среди «аутентичных» терминов. Например, латинское «религаре» и славянское слово «вера», в сущности и этимологически, означают *соединение* с «высшей силой». Инициативы возведения капищ, которые у заявителей могут быть названы древними славянскими обсерваториями (поскольку предполагают установку камней) или объектами национальной культуры, проекты установки памятника Святославу и изображений Перуна необходимо проходят общественное обсуждение.

Итак, ключевая задача любого объединения в обществе риска – решить вопрос «морального перевеса», а для начала приемлемости («окно Овертона»). Для этого используется выведение вопроса в «необсуждаемое пространство» гражданских прав, сферу религии и межнациональных отношений. Универсальная схема – превращение любого противопоставления в пропаганду борьбы за демократические права. Ситуация напоминает гениальную идею превратить схватку «капитализма с коммунизмом» в борьбу «демократии с тоталитаризмом», что явно лишало противника морального перевеса. Борьба за права и «демократию» прекрасно реализуется в случае отстаивания своих интересов всякой религиозности вне религии.

Мы понимаем, что вопрос стоит сегодня скорее не о суровом капитализме, а буржуазии (Р. Барт). Напоминает ситуацию с попыткой подменить вопрос о религии защитой религиозности. Интересно, что репрессивный атеистический режим советской эпохи не использовал манипулятивной подмены. Альтернативная религиозность (в терминологии Т. Миллера), равно как протестность и политический интерес - не могут реализоваться открыто при использовании мобилизационного ресурса религиозных идей. Решение вопроса происходит на ином уровне – работы над дискурсивными рядами.

Библиографические ссылки

1. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 431 С.
2. Wulff D.M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views. N.Y.: Wiley, Cop., 1997. 124 P.
3. Аксеновская Л.Н. Ордерная модель организационной культуры. М.: Академический проект, 2007. 303 С.
4. Aksenovskaya L.N. Ethical and Sense Bearing System, Emotional Intelligence: the Order Aspect // International Annual Edition of Applied Psychology: Theory, Research, and Practice Vol. 3, Issue 1, 2016.
5. Нестерова К.С. Этико-смысловые системы мировых религий: ордерный подход // Известия Саратов. ун-та. Новая сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2017. вып. 4.
6. Филимонов Э.Г. Церковь саентологии // Религии народов России: Словарь / под ред. Мчедлова М.П. М.: Республика, 2002. , 2002. 624 С.

Кейс по "феминной религиозности": возможность освоения гендерно маркированных стратегий религиозной идентификации в подготовке религиоведов

*Зайцев П.Л., д-р филос. наук,
декан социально-гуманитарного факультета ОмГУ им. Ф.М. Достоевского, г. Омск*

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-55002, Правительства Омской области, номер государственной регистрации научно-исследовательской темы проекта: АААА-А17-117041310093-8.

Аннотация. В статье исследуются возможности применения метода кейс-стади в подготовке религиоведов по темам относящимся к современной внеконфессиональной религиозности. Обосновывается продуктивность использования кейсов при изучении гендерно маркированных стратегий религиозной идентификации на примере феминистских нарративов в сети Интернет.

Ключевые слова: социология религии; кейс-стади; феминная религиозность; религиозная идентификация.

Большая часть современных проблем социологии религии как учебного курса связана не с объектом ее рассмотрения, а с ее отраслевой принадлежностью. Как в основе классической социологии лежит теория "трех стадий" Огюста Конта, последняя из которых, научная, отрицает предшествующие ей концептуальные системы теологической и метафизической стадий, так и учебный курс по социологии религии завершается секуляризацией. Даже новейшее пособие В. М. Сторчак и Е. С. Элбакян вышедшее в 2012 году и уже получившее положительные отзывы в религиоведческой среде связывает современное состояние религии с ее проявленностью в повседневности [3], не входя в противоречие с теорией секуляризации. Известный учебник В. И. Гараджи, третье переработанное и дополненное издание которого вышло в 2005 году, в разделе "Будущее религии" фиксирует неопределенность по отношению к современному состоянию религиозных процессов в форме открытых вопросов: "Религия сохранилась и продолжает существовать. Значит ли это, что теории Конта, Маркса, Вебера были неверны и религия вечна? Или она оказалась более живучей за счет конъюнктурных факторов, поддержавших ее на время, но не отменивших действие более фундаментальных, на которых строились пессимистические прогнозы относительно будущего религии? И если религия сохраняется сегодня в неузнаваемо изменившемся мире, то в каком виде и какой ценой?" [1, с. 307]. Эти вопросы могут вывести читающего учебник студента на феномены актуальных сегодня стратегий религиозной идентификации, но оставляют открытой проблему методологии их изучения.

Новая религиозность, новые религиозные движения, новые стратегии религиозной идентификации: персонцентричной, этноцентричной, гендерноцентричной или вовсе мозаичной, как мозаично сознание, стремящееся себя идентифицировать неким устойчивым и понятным ему объектом: что объединяет эти процессы кроме их новизны для исследователя,

что их различает? Ответить на этот вопрос, а значит существенно откорректировать содержание "последнего" раздела социологии религии возможно, на наш взгляд, в том числе и используя метод кейсов. Например, как методика полевых исследований неоязыческих сельских поселений в Омской области, кейс-стади активно применяются В. Б. Яшиным. Анализ конкретики современных форм и способов религиозной идентификации кажется особенно продуктивным там, где возможно оставлять кейс открытым и дополнять материал. Так у студентов - религиоведов будут формироваться навыки работы с реальным фактическим материалом, еще не попавшим в учебники, но и представление о изменениях изучаемых процессов.

При изучении гендерно маркированных стратегий религиозной идентификации прежде всего приходится сталкиваться с результатами феминистического дискурса. Сегодня все чаще рядом с понятием женская духовность звучит словосочетание феминная религиозность (и даже феминная религиозная традиция). Оно еще не получило осмысления в современном религиоведении и основной задачей кейса стало не столько терминологически определить феминную религиозность, обособив ее от феминной культуры, ментальности или все той же особой женской духовности, сколько указать на совокупность явлений обозначаемых в англоязычном сегменте Интернета как "feminine religion". Очевидно, что разговор о феминной религиозности был бы невозможен без феминистической ревизии истории религии, подобной той, что феминистки провели над историей социальных и политических учений. Эта ревизия знает своих основоположниц – Мерлин Стоун, автора книги "Когда Бог был женщиной" (When God Was a Woman), Клариссы Пинколы Эстес, ставшей известной благодаря работе "Бегущая с волками: Женский архетип в мифах и сказаниях" (Women Who Run With the Wolves: Myths and Stories of the Wild Woman Archetype), Марии Гимбутас, стоявшей у истоков популярного ныне мифа об "идеальном матрицентрированном обществе" и Сюзанны Бухарест, "классика" женского викканского движения.

Русскоязычному читателю из перечисленного списка доступны пока только работы Марии Гимбутас, известные в основном в среде археологов и культурологов, а также получившая достаточный резонанс в прессе книга Эстес "Бегущая с волками". Информация с официального сайта автора гласит, что Эстес – сертифицированный психоаналитик юнгианской школы, поэтесса и *cantadora* (потомственный рассказчик латиноамериканской традиции). С полным правом ее можно назвать и одной из ведущих современных жриц феминизма. Если в конце XIX века ведущим способом зафиксировать в традиции собственные духовные практики было представиться спиритом, медиумом, контактером, то сегодня ведущий тренд – психоаналитик юнгианской школы и по совместительству шаман, нагваль, катадора или берегиня-сказочница. В кейс по феминной религиозности, который начал формироваться в 2012 году вошел материал с сайтов, где работа Эстес предложена для скачивания или прочтения и где действует виртуальное сообщество ее читательниц, обменивающихся личным опытом духовного перерождения под влиянием "Бегущей с волками...". Приведем примеры отзывов читательниц с сайта www.koob.ru, первое из которых датируется 2007 годом, сохраняя авторскую редакцию: "Светлана: Начала читать эту книгу совсем недавно, но уже с первой страницы поняла, что я, наконец-то, обрела духовного учителя в лице Клариссы; Таня: Эта книга для меня по силе воздействия на душу и интеллект стоит в одном ряду с Библией и Кораном; Алла: Уже открывая её, не можешь оторваться. Легко, доступно и толково объясняются зримые, но не до конца осознанные вещи. Помогает и указывает путь пробуждения своей первозданной Женщины, которую в силах найти и пробудить каждая из нас" [2].

В этих откликах читательниц Эстес можно увидеть первые всходы феминной религиозности на отечественной почве, заметив их, можно найти и другие. Например, деятельность всевозможных школ и академий женственности. Под одним только брендом "Школа Афродиты" свои услуги предлагает более десятка различных организаций предлагающих освоить энергию Шакти, познакомиться с магией Клеопатры, изучить тантрические модели для поддержания огня страсти на долгое время и разнообразные выездные тренинги "женской силы". Все это позволяет утверждать о наличии связи феминной религиозности с движениями Нью Эйдж, только проявляющуюся у нас, через

многие передаточные звенья и открыто заявляющую о себе в Европе и Северной Америке. "Дома Великой Матери", "Храмы Богини" полны прихожанок, сайты этих организаций ведут активную миссионерскую работу, настаивая на исключительности предлагаемого ими религиозного "продукта". В качестве примеров можно привести деятельность International Academy HAGIA for Modern Matriarchal Studies and Matriarchal Spirituality (международную академию исследований матриархата и матриархальной духовности), в структуре которой на территории Германии постоянно действует «mother-house» (дом-матери) содиректором которого представлена дипломированный шаман Сесиль Келлер (Cécile Keller) или Goddess temple of Orange County (Храм Богини из Orange county), возглавляемый преподобной Ava, представляемую зашедшим на страницу ее сайта как жрица, министр, артист, активист и адвокат животных. Именно с сайта последнего женского храма нами взята своеобразная "декларация" феминной религиозности, позволяющая в своих ключевых положениях рассматривать данное явление как одно из новейших и малоизученных проявлений НРД, которому присуще большинство теологических признаков религий "нового века". Феминную религиозность отличают претензии на "традиционность": "Духовность женщин является первой религией человечества, основой всех форм духовности, и корнем всех современных религий, таких как христианство, иудаизм и ислам", вера в безличного Бога: "Существует одна Божественная сила, энергия, что может быть направлена в наши намерения, мысли, молитвы и действия по улучшению нашей жизни", исключительность и возможность эволюции человека в Божество: "археологические данные показывают, что почитание Великой Богини началось во всем мире по крайней мере в эпоху палеолита, если не намного раньше, около тридцати тысяч лет назад. Тысячи женщин вспоминают свое древнее "Я" королевы - жрицы, и возвращаются в женский круг, чтобы праздновать, чтобы жить, и помнить правду", способность преодолеть нанесенный человечеству ущерб: "Без духовного лидерства женщин, мужчины теряются. Мы видим это в состоянии современного мира. Мужчины хотят и нуждаются в нашем женском духовном авторитете и власти. Восстановление это на пользу всем" [4]. Анализ кейсов по феминной религиозности позволяет сделать вывод о том, что мода на феминную религиозность отталкивается от проблем современной цивилизации, предлагая радикальный вариант их преодоления – перестать слушать мужчин (при этом на все, что не устраивает жриц феминной религиозности в сфере культуры, религии, общественных отношений надевается ярлык патриархата) и следовать женскому опыту. Феминная религиозность достаточно жестко гендерно маркирована. С 2007 по 2017 год на сайте koob.ru в разделе "комментарии читателей" по книге "Бегущая с волками" не выложено не одного комментария читателя, только читательниц. При этом особый женский опыт, женский язык, женская духовность, о которых так много говорят феминистки в последние годы и о которых так мало на самом деле известно формируются в весьма специфичной среде. Те же отечественные виртуальные клубы «форумчанок» и читательниц глянца есть не что иное как «женские дома», переносимые из пространства возможного мира в мир реальный посредством групповых тренингов, школ, занятий на квартирах, в клубах, выездах за «женской силой» на Алтай, в Белокуруху, в Непал или Канарские острова.

Библиографические ссылки

1. Гараджа В. И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005. 348 с.
2. Кларисса Пинкола Эстес - комментарии. URL: <http://www.koob.ru/reference/estes/> (дата обращения 03.01.2012).
3. Сторчак В.М., Элбакян Е.С. Социология религии : учебное пособие. М. : АТИСО, 2012. 348 с.
4. The Goddess temple of Orange County. URL: <http://www.goddess temple of orange county.com/> (дата обращения 03.01.2012).

Роль религии и религиозной веры в социокультурных процессах

Лукьяненко К.А. старший преподаватель
кафедры теологии и религиоведения, СГУ, г. Саратов

Аннотация. Предпринята попытка освещения основных особенностей динамики развития/деградации социума и культуры, зависящих от уровня религиозного состояния личности и общества в целом. Освещена роль церкви и религиозной веры в социокультурных процессах.

Ключевые слова: религия, религиозная вера, религиозность, культ, синергия, секулярность, теозис, церковь, религиогема, религиогемность.

*«Освящайте себя и будьте святы,
ибо Я Господь, Бог ваш, свят». (Лев.20:7)*

Исторический взгляд на культуру показывает природное стремление человека к поиску религиозного основания своего бытия. Религия всегда выступает великой, центральной объединяющей силой в культуре и выполняет не только консервативную функцию, но и выступает основополагающим творческим импульсом, насыщающим культуру. В своем основании религия имеет мощнейший аксиологический потенциал, которого нет в любой другой ценностной системе культуры: «...религия является попечительницей традиции, хранительницей нравственного закона, воспитательницей и учительницей мудрости... обладает также творческой, волевой, динамической функцией в качестве источника энергии и жизнеподательницы» [1].

Религия стоит над всеми феноменами духовной культуры. Искусство, наука, философия, этика, право берут свое начало из религиозного культа (П. Флоренский). Культ становится источником культуры, так как в нем осуществляется «связь миров», соединение временного и вечного, реального и идеального, смерти и бессмертия, всего того, что находится в самом человеке [11, 107]. Вне культа, человек «не только лишился бы высших духовных ценностей, но – и просто сознания. Для нас не было бы... никаких координат» [11, 133]. Поэтому святости являются первичным творчеством человека, а культурные ценности – производным культа. Это указывает на определяющее значение веры – как источника культуры.

Феномен религиозной веры указывает, прежде всего, на веру в Бога. Именно Бог является высшей ценностью: как абсолютная Истина, абсолютное Благо, абсолютное Добро, абсолютная Красота, абсолютный Идеал, как основание духовности и смысл человеческой свободы и, в то же время, является ее высшим пределом и необходимой целью. Религиозная вера в Бога оказывается при этом выражением живого человеческого чувства, возможности и необходимости единения людей, основанного на вечных ценностях: идеалах святости, справедливости, любви, милосердия («коммунитас» В. Тэрнера; «соборность» С.Л. Франка). Только в отношении к этой наивысшей ценности – к Богу, являются ценностями все остальные блага жизни и культуры.

Религию необходимо воспринимать экзистенциально. Она пронизывает всю личную и общественную жизнь человека. Все духовное в человеке, реализующееся в культуре, по содержанию и смыслу религиозно. Безусловное (Бог, бытие), всегда присутствует в глубинах человеческой экзистенции и творимого ею культурно-исторического мира: «*Религия есть субстанция культуры, культура есть форма религии*» [10, 241]. Религия – является субстанцией, основанием и глубиной духовной жизни человека. Поскольку в основе всей культуры находится конкретный религиозный опыт, то целью культуры является восстановление в экзистенции утраченного человеком союза с Богом. Отсюда, синергийная связь религии и культуры, зависящая от синергийной онтологической динамики человека – стремления к «обожению» (теозис), тому пути, который предполагает длинную вереницу моральной работы, со многими ступенями восхождения (православная антропология).

Люди в соработничестве (синергии) с Богом могут вступать и вступают в самое настоящее искреннее, непосредственное общение между собой – коллективное и межличностное, в котором все «из Главного и по Главному». Бог, как основание вечности, позволяет человеку курсировать по жизни в фарватере абсолютных культуробразующих

ценностей – любви, добра, красоты, истины, справедливости и т.д. Если человек живет не из Главного духовного центра, мерил и критериев, то он и обращается ко всему не «из Главного и не способен относиться по Главному; он обращается не к Главному в вещах и в людях, и живет так, как если бы Главного совсем и не было» [2, 218].

Определение Ф. Достоевского, утверждающее, что без Бога все дозволено, указывает на то, что если человек воспринимает свое бытие и бытие окружающего его мира и людей без «интенции на Главное», то такой человек проходит мимо всего великого и священного, перестает видеть божественные лучи и воспринимает мир как бессмыслицу и хаос. Вся культурная сокровищница не только не имеет смысла для такого человека, но и является чем-то очень неудобным, что можно и нужно опорочить и высмеять как ненужное и бессмысленное: «Все и вся – от Бога до сатаны высмеивается и унижается» [9, 456].

Существует диалектический принцип, отражающий причинно-следственную связь духовного состояния человека и социума: «Любое материальное изменение, преобразующее внешние условия жизни, будет также изменением культурного образа жизни и тем самым произведет новое религиозное отношение. И подобно этому любое духовное изменение, преобразующее взгляды людей на реальность, будет стремиться к изменению их образа жизни и тем самым произведет новую форму культуры» [1]. Этот принцип указывает на постоянный социокультурный процесс, который, в свою очередь зависит от логики развития духовного основания (религиогемы) человека. Если человек духовно несостоятелен, то истинные смысл и назначение культуры ему будут непонятны.

По мере духовного возрастания личности, а это и есть духовное самосовершенствование, происходит «распаковка» культуры. Для того чтобы пространство культуры раскрыло свои глубины, необходимо вырасти духовно, а «по мере того как душа человека одухотворяется, очищается и углубляется, ее эстетическое восприятие становится более острым, зорким и тонким, ее вкус – более благородным и требовательным, ее суждение – более предметным и ответственным» [3, 74]. Отсюда, возникает духовная аксиома: «не предмет качествен через мое одобрение, а мое одобрение качествен через верное признание предметного достоинства» [3, 74]. Поэтому, чтобы верно постичь саму культуру и ее религиозные истоки, человеку прежде необходимо духовно вырасти.

Однако, духовному росту современное «общество потребления» в своем большинстве предпочитает «идолопоклонническую» веру (П. Тиллих). Такой вере свойственно то, что человек абсолютизирует совсем неабсолютное и направляет на него все свои силы. Секуляризовавшись, «мы оттолкнули от себя осознание фундаментальных проблем человеческого существования и озабоченность ими» [8, 418]. Единственное, что занимает современного человека это – успешная «инвестиция» собственной жизни. Есть Бог, или же нет Его, как с психологической, так и религиозной точек зрения, человек не проявляет интереса ни к Богу, ни к вопросу о смысле собственной жизни и цели существования. Успех, карьера, бизнес, наслаждения – становятся предельным жизненным интересом и ценностями. Хотя, сами по себе святости, как источник культуры, не исчезают и не перестают быть, но человек не видит их; материальное начало заслоняет духовное, и духовная любовь, т.е. любовь к Совершенству, попросту исчезает.

Без любви к Совершенству невозможна живая религия и подлинная культура. Бездуховный человек, который не верит ни в совесть, ни в честь и измеряет все деньгами, неизбежно превращает свое личное, пошрое, взятое не из Совершенства, не из Главного, в собственное «главное». Это, в свою очередь, будет составлять «сущность религиозно-мертвящего себялюбия, того пошлого эгоизма, от которого вырождаются люди и гибнут общества» [2, 227]. Это – есть эгоизм «духовно-разрушительный...эгоизм пошлости, духовной слепоты, страха, жадности и неспособности к любви» [2, 227].

Отсутствие у человека абсолютных нравственных критериев и ценностей, как следствие неприятия трансцендентного, цели, задачи и интересы которого не выходят за пределы обычных земных и временных целей, никогда не будет жертвовать собой ради счастья другого. Такой эгоистический принцип лежит в основании логики цивилизации [6, 52]. Человек с подобным подходом к жизни не может иметь «вкуса к духовному, чутья к священному, потребности в божественном...он создает вокруг себя духовную пустыню» [2, 218]. Под

духовной пустыней мы понимаем цивилизацию и квазицивилизацию с ее квазикультурой, квазирелигией, квазиискусством и квазисемьей. Все это явно противоречит необходимым принципам восприятия культуры.

В поисках оптимальных решений по сохранению культуры, культуролог В.Д. Исаев, анализируя процессы «панциризации души» в цивилизации, единственный выход из этого тупика видит в приобщении человека к Богу [6, 94]. Ибо только церковь, согласно его мысли, оставаясь частью культуры и не оставаясь частью цивилизации, сохраняет свою автономность и религиозность культуры, ведя постоянную и непрерывную борьбу со злом цивилизации [5, 161].

Поскольку религия является «ключом к истории» (К. Доусон), а «религиозный опыт является ее константой» (П. Бергер), то религиозность культуры напрямую зависит от качества религиозности, о чем говорит И. Ильин: «...в основе подлинной духовной культуры лежит личная искренняя религиозность культурно-творящего человека. *Религиозность – есть живая первооснова истинной культуры*» [4, 690]. Именно религиозность несет человеку те дары, «без которых культура теряет свой смысл и становится просто неосуществимой» [там же]. Человек, «творящий» без верховного Начала, без Идеала не может творить подлинную культуру. Такой человек обманывает сам себя, «ибо на самом деле поклоняется себе самому и служит своей бездуховной и противодуховной похоти», а такое творчество не будет культурой, а «только беспредметным посяганием и произволением, лишенным главного...» [4, 691-692]. Отказ от духовного опыта традиции, священного и божественного приводит к «вырождению религиозного опыта, в результате чего каждое следующее поколение становится безбожнее, и, тем пошлее становится человеческая культура» [2, 239].

Вырождение религиозного опыта приводит к деградации культуры, ее максимальному обеднению (опустошению). Наглядным примером динамики деградации культуры, зависящей от ценностной доминанты человека (религиозности) являются социокультурные исследования П. Сорокина. Это ярко демонстрируют выделенные культурологом три типа культуры: *чувственный, идеациональный и идеалистический*. В чувственном преобладает эмпирически-чувственное, гедонистическое восприятие реальности; в идеациональном преобладают абсолютные, духовные, религиозные ценности; в идеалистическом, промежуточном типе, происходит сочетание чувственного и идеационального типов.

В ходе его исследований, было выяснено, что человеческая история предстает как последовательная смена («циклическая флуктуация»), трех социокультурных суперсистем, основанных на периодически меняющихся ценностях и нормах. Все три типа культур одновременно являются системами истины и знаний, что в совокупности объединяет их в виде метасистем, на примере которых было показано «как с изменением доминирующей сверхсистемы культуры система истины подвергается соответствующим изменениям. Если преобладает идеациональная культура, ее когнитивная система всегда выступает разновидностью обнаруженной истины веры (дух); в идеалистической культуре человеческими умами будет руководить истина разума (душа); в чувственной культуре будет преобладать истина чувств (тело)».

Колебания, происходящие в социокультурном процессе человеческой истории, говорят лишь о том, что «ни одна система не заключает в себе всю истину, так же как и ни одна другая не является целиком ошибочной» [9, 474]. Так как с изменениями сверхсистем христианская культура не погибла, это подтверждает, частичную важность и истинность каждой из систем. Поскольку «каждый источник познания, будь то чувства, разум или интуиция, предоставляют валидное знание многосторонней действительности» [9, 474], то каждая из систем взятая отдельно от других становится менее достоверной и более ошибочной даже в рамках собственной компетентности. На многочисленных примерах истории мы видим, что общество, где властвует односторонняя истина, приходит к невежеству, ошибкам, пустоте ценностей, к бесплодию творческих возможностей, нищете социально-культурной жизни [9, 479]. Так отражается принцип развития личности, либо целостный (тело+душа+дух), где плоть подчиняется духу, либо частичный одноуровневый (например: только плотский, где доминируют чувства).

Так как мы живем в чувственном типе культуры, начавшемся в XVI ст. и достигшего своего апогея и абсолютного предела в конце XIX и начале XX вв., мы наблюдаем всю

катастрофичность чувственной сверхсистемы [9, 448]. Чувственная культура стремится освободиться от всего святого: от религии, искусства и других ценностей, ведет жестокую и пошлую борьбу против двух других типов культуры, и являет собой радикальную противоположность идеациональному типу культуры. В данном типе все духовное, высмеивается и заменяется унижающими интерпретациями: «ни человек, ни его культура не могут считаться священными, составляющими высшую ценность или отражение Божественного в материальном мире» [9, 483]. Это все говорит о том, что происходит «затемнение» культуры и разрушение самого человека [9, 452, 487].

На примере данных исследований видно, что указанные типы культуры соответствуют телесному (плотскому), духовному и душевному уровням развития человека [7]. Если бы мы рассматривали человека, то сверхсистема в данном контексте выполняла бы функцию религиогемы человека, как основания духовного бытия человека в социуме. Но, поскольку сверхсистема здесь выступает как совокупность производных процессов множества религиогем, отражая среднестатистический духовный уровень развития человека, то она являет собой религиогемность культуры.

Так как формирование ценностной доминанты человека является результатом функционирования религиогемы, задающей интенцию логике жизни человека в социуме (как единстве цивилизации и культуры), то преобразования в культуре напрямую зависят от «качества» религиогемы. Главным же религиогемным фактором и культурным модификатором в сверхсистеме будет выступать религиозное состояние личности (см. классификацию: от верующего...к атеисту в работах Д.М. Угриновича, И.Н. Яблокова, М.Г. Писманика и др.).

Верным ростом человеческой личности является возрастание от телесного, через душевное, к духовному, но судя по современному состоянию личности и культуры, на лицо их явная деградация. Если, «в XIX веке проблема состояла в том, что Бог мертв; в XX – проблема в том, что мертв человек...» [8, 563]. Именно в смерти Бога исполняется смерть человека, объявленный конец Абсолюта умерщвляет и самого человека, и культуру в целом.

Из этого следует, что секулярность, как таковая, является аномальным феноменом, стирающим, онтологические основания человеческой личности, отсекающим человека от трансцендентного мира, обрекающим на метафизическую пустоту (абсурдность жизни) и, следовательно, низводящим жизнь до уровня пошлости. Секуляризируясь, отделяясь от своих религиозных истоков, человек утрачивает свою целостность, становится «разорванным» – «расчеловечивается». Религиозное омертвление, как следствие ненасыщения религиогемы святостью, порождает омертвление личности; а жизнь без духовной интенции, приводит к разложению духовной культуры и укреплению квазикультуры, что мы и видим на примерах истории.

Именно поэтому, «...если культуре суждено выздороветь, – пишет Хейзинга, – то принести ей выздоровление должны мы, люди. И чтобы суметь сделать это, мы должны, прежде всего, излечиться сами» [12, 187]. А путь к выздоровлению лежит в почти утраченном осознании человеком метафизической подоплеки своего существования. Только «нравственная опора на высшее благо» может повернуть и приобщить человека к культурным истокам, а «метафизически определенная жизненная направленность» – духовная интенция, станет «условием действительного возрождения христианства и без которой едва ли возможно надежное возрождение правопорядка и культуры» [12, 192, 308]. Нидерландский исследователь говорит, что только в христианской этике и религиозных принципах милосердия и спасения, находится наиболее адекватное выражение отношения человека к бытию. Поэтому, «возобладание подлинной, глубокой, чистой и живой веры, разумеется, стало бы основанием оздоровления культуры» [12, 193], а подлинная вера вернула бы нас к основам нашей духовной жизни.

Библиографические ссылки

1. Доусон К. Г. *Религия и культура* / К. Г. Доусон – Пер. с англ., вступ. ст., ком.: Кожурин К. Я. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281 с. [Электронный ресурс]: URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Daws/03.php

2. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В двух т. / И.А. Ильин – М.: ТОО Рарогъ, 1993. – 448 с.
3. Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве. Собрание сочинений в 10 т. Т. 6, кн. 1 / И.А. Ильин – М.: Русская книга, 1996 – 558 с.
4. Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин – Сочинения. (Серия «Антология мысли») – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1998. – 912 с.
5. Исаев В.Д. Религиогема в пространстве цивилизации и культуры / Владимир Исаев // Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти: зб. наукових праць / за заг. ред. Журби М.А. – Частина I. – Луганськ: СНУВД, 2011. – 158-162 С.
6. Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры / В.Д. Исаев – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.
7. Лукьяненко К.А. Духовное бытие личности в цивилизации и культуре / Константин Лукьяненко // Філософські дослідження: Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Випуск № 16. – Луганськ: вид-во СНУ ім. В.Даля, 2012 – 308 с. – С. 179-189
8. Психологический анализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. (Лики культуры) – М.: Юрист, 1995. – 623 с.
9. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин – Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Соколова: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
10. Тиллих П. Теология культуры / П. Тиллих – Избранное. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
11. Флоренский П.А. Культ, религия, культура / Павел Флоренский. Из богословского наследия священника Павла Флоренского // Сборник «Богословские труды». – 1977 – № 16 – С. 101 – 248.
12. Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир / Йоган Хейзинга – Эссе / Сост., пер. с нидерл. и предисл. Д. Сильвестрова; коммент. Д. Харитоновича. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 456 с.

**Религиозное образование в современной России:
проблемы преподавания в высшей школе**

*Плужникова Н.Н., канд. филос. наук,
доцент, кафедра философии и культурологии ВГСПУ, г. Волгоград*

Аннотация. Статья посвящена проблеме изучения преподавания религиозно-философских дисциплин в вузе. В качестве центральной проблемы автор рассматривает использование разнообразных форм манипуляционного воздействия в религиозной сфере. Автор акцентирует внимание, что проблема преподавания религиозно-философских дисциплин носит мировоззренческий характер, поэтому подчеркивается необходимость сохранения преподавания религиозно-философских дисциплин в структуре современного вузовского образования.

Ключевые слова: образование, философия, религиозное образование, религия, религиозное сознание.

Проблема преподавания религиозно-философских дисциплин в системе российского вузовского образования носит актуальный, но в то же время противоречивый характер. Потребность в религиозном образовании сегодня как никогда высока. Усиливаются межкультурные, межконфессиональные связи, что так или иначе ставит проблему культурной идентичности, которая не в последнюю очередь определяется и религиозными особенностями. В современном мире становится востребованным изучение не только мировых и национальных религий, но и новых форм религиозности, к которым относят «новые религиозные движения», мистические учения и другие нетрадиционные религиозные верования.

Как отмечает российский социолог Л.Г. Ионин, в современном мире происходят активные процессы усиления магического мировоззрения, что связано со сциентизмом, глобализацией, изменением культурного и пространственного ландшафтов бытия современного человека [2, с. 156-158]. В условиях «хтонического» многообразия религиозности и даже

определенного религиозного хаоса, важно не только научить человека различать традиционные религиозные верования от нетрадиционных, но и понимать особенности существования религиозного сознания, особенности восприятия мира религиозным человеком как одного из важных способов адаптации и самоидентификации.

Таким образом, с одной стороны, растет стремление к мистицизму и к иррациональным формам осмысления социокультурной действительности. Однако, с другой стороны, сегодня среди молодежи усиливаются атеистические и нигилистические настроения. Большую популярность приобретает атеистический экзистенциализм (Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер), формируется критическое и даже негативное отношение к религии, которая подчас воспринимается как форма идеологического и социального контроля.

Отчасти это связано с процессами секуляризации в области российского образования: «по сравнению с религиозным образованием европейских стран и Израиля, в России религиозное образование целиком оторвалось от религиозного влияния в связи с тем, что Россия идет по пути секуляризированной страны, в которой запрещено религиозное образование в светском учебном заведении. Это указывает на процессы секуляризации самой православной культуры, отринувшей церковный авторитет и проводящей в жизнь инновационный подход в экономике, социальной сфере, политике и культуре» [5, с. 98].

Безусловно, проблема негативного отношения к религии среди молодежи имеет более глубокие причины. Эта проблема требует отдельного рассмотрения, не в рамках данной работы. Отметим лишь, что такое отношение к религии среди молодежи, не может не быть частью некоторой мировоззренческой парадигмы. Последняя связана с особенностями философии постмодерна, взявшего, как известно, на вооружение стратегию разрушения любых социальных институтов культуры модерна, в том числе и института религии. Атеистическое отношение к религии формировалось и в советской системе образования, однако, как справедливо отмечает В.В. Горохова, история советского государства с атеистическим воспитанием молодых поколений доказала, что явление и феномен религии невозможно удалить из человеческой жизни и психики» [1, с. 350]. Более того, для русского человека отношение к религии всегда имело особый характер.

Существование религиозной культуры всегда было важной доминантой исторического пути развития России. Православие наложило отпечаток на своеобразие русской культуры и отчасти, оградило русскую культуру от культуры Византии. Православие активно повлияло на становление религиозной философии. В современной России, несмотря на то, что мы живем в секуляризованном обществе, православие, как и любая государственная религия, играет важную консолидирующую роль.

Современные студенты проявляют активный интерес к религии и к философии, особенно это заметно среди студентов негуманитарных дисциплин. Этот интерес объясняется тем, что молодые люди всегда ищут ценностные основания своей жизни, составляющие ее цели и смыслы. Феномен религии интересен современному человеку тем, что религия, несмотря на уже обозначенные нами тенденции атеизма и нигилизма среди молодежи, создает системные базовые ценности, которые дают человеку устойчивость в области мировоззрения и социальной деятельности, определяют вектор его движения в обществе.

Так, например, в Волгоградском государственном социально-педагогическом университете в качестве курса по выбору при подготовке бакалавров по некоторым гуманитарным направлениям студентам предлагаются «История религий», «Основы православной культуры», «Современные нетрадиционные верования». При изучении дисциплины «История религий» студенты изучают такие религии, как христианство, буддизм, ислам. Преподавание данной дисциплины имеет основной задачей формирование объективного отношения к феномену религии, изучение религии как самостоятельного феномена, взятого «самого по себе». Именно такая задача позволит студентам понять особенности религиозного сознания, мотивы поступков людей религиозной ориентации. При этом важное значение при изучении отдельных религий имеют техники «углубления» в текст, работа с первоисточниками. Благодаря последним студент самостоятельно открывает для себя новые грани знаний о той или иной религии, формулирует собственное отношение к религиозным вопросам и высказываниям религиозного характера.

Ключевую роль в формировании адекватного отношения к той или иной религии у студента играет, конечно, преподаватель, который не должен «уводить» или агитировать студента в ту или иную религиозную область, а скорее продемонстрировать независимую исследовательскую позицию по отношению к той или иной религии: «Его задачей являются не только подготовка лекционных и семинарских занятий, подбор источников и организация учебного процесса, но и умение занять в этом процессе определенную позицию. В данном случае, на мой взгляд, правильной будет не «ригористическая» позиция, предполагающая единственно верную точку зрения и ложность всех остальных, а «либеральная» - позиция, которая интересуется познанием и пониманием другой религии с точки зрения ее адептов, и на основании этого знания и понимания строит диалог с ними» [3, с. 54].

Одной из важных проблем преподавания религиоведческих дисциплин является свобода от любых форм манипуляционного воздействия в религиозной сфере. Сегодня как никогда актуальна проблема манипуляции религиозным сознанием. Ведь религия представляет собой духовный социальный институт, который является сосредоточием идейной борьбы различных религиозных движений и конфессий. В демократическом обществе межрелигиозное взаимодействие считается нормой, однако аномальный характер религия и религиозное взаимодействие приобретает в случае использования таких техник, как спекулятивные общения, сокрытие своего истинного религиозного лица или истинных причин религиозной, миссионерской деятельности, применение тоталитарных методов воздействия в различных религиозных организациях, провокационные акции, экономическое и политическое давление на верующих людей.

Важным фактором манипуляционного воздействия на религиозное сознание является религиозная безграмотность. Одной из причин религиозной безграмотности является высокий уровень религиозной конкуренции на интеллектуальном рынке. Современная книжная культура и рынок книжной литературы крайне синкретичны в отношении изданий религиозного характера. Он изобилует таким множеством религиозной литературы, что порой даже образованному человеку сложно разобраться, где подлинное религиозное знание, а где его псевдорелигиозные «подделки».

Ситуацию усугубляет религиозная безграмотность средств массовой информации, которые публикуют одновременно с религиозными материалами различные псевдорелигиозные суеверия. Дезориентированный человек «захлебывается в потоке информации», связанном с религией, и часто становится жертвой мошенников и различных сект. Информационный прессинг, в первую очередь, сказывается на людях, которые сами не имеют религиозных корней и не воспитывались в духе той или иной религии.

Из того большинства нашего населения, которое связывает себя с православием, лишь небольшой процент людей являются истинно православными людьми, осознающими смысл своей веры и, что очень важно, мотивирующими свои поступки её содержанием. Остальные относятся к разряду религиозно безграмотных, подменяющих зачастую сознательную веру языческими настроениями, крайне популярными в современной культуре: «Отчасти формированию религиозной безграмотности способствует современная система школьного и высшего образования, основная проблема которого заключается в том, что оно фрагментарно, или узко специализированно. Ребенок в школе получает множество сведений о самых различных предметах, но не получает мировоззренческой прививки – того целостного восприятия жизни, которое необходимо для того, чтобы вся эта совокупность знаний уложилась в некую систему. Даже выпускники вузов не способны систематизировать те знания, которые они приобретают» [См.: 6].

Кроме того, идейные, политические или иного рода способы влияния на религиозное сознания часто являются актами вызова против господствующей системы ценностей, социально-политических институтов. Можно сказать, что сегодня с помощью СМИ, информационная война активно происходит в области религии. Как справедливо пишет М.А. Суворов, «основными проблемами, представленными в работах А.Л. Дворкина и А.В. Щипкова, оказываются описания деструктивных последствий религиозного влияния и анализ стратегий, алгоритмов и механизмов манипуляции, используемой объединениями, которые признаются не соответствующими культурным и духовным традициям, существующим

в России. Таким образом, в современной России на волне противостояния влиянию прозападной, глобализирующейся культуры ярко представлены произведения, построенные по принципу «Свои» – «Чужие», часть из которых имитирует антикультуристский дискурс, отзвучавший на Западе еще в 80-е гг. XX в» [4, с. 170].

Анализ характера развития современного религиозного образования в России позволяет сделать следующие выводы:

1. Проблема преподавания религиоведческих дисциплин в современном российском образовании позволяет выявить целый комплекс проблем мировоззренческого характера, к которым относится проблема преодоления негативного отношения к религии среди молодежи, проблема формирования критического отношения к роли религии в обществе, к формам и методам манипуляционного воздействия в религиозной сфере;

2. В последнее время, получают активное распространение технологии манипуляции религиозным сознанием. Основной причиной этого является религиозная безграмотность населения, деятельность СМИ, тенденции индивидуализма и нигилизма в обществе.

3. Важной задачей преподавания религиоведческих дисциплин в вузовском образовании, является их сохранение в качестве дисциплин в структуре вузовского образования. Недопустимо сокращение количества часов в преподавании не только религиоведческих, но и философских дисциплин. Ведь и философские и мировоззренческие дисциплины обладают огромным мировоззренческим потенциалом, значимым для самого человека. Именно они поднимают перед человеком проблемы экзистенциального характера, проблемы смысла жизни, свободы, творчества, социальной активности, от решения которых зависит не только судьба конкретного человека, но и развитие общества в целом.

Библиографические ссылки

1. Горохова В.В. Роль дисциплины «Религиоведение и основы противодействия религиозному экстремизму в подготовке сотрудников органов внутренних дел // Вестник экономической безопасности. 2016. № 2. С. 349-353.

2. Ионин Л.Г. Новая магическая эпоха // Философско-литературный журнал Логос. 2005. № 2 (47). С. 156-173.

3. Лях Е.Е. Религиоведческие дисциплины в современной системе высшего образования // Вестник Саратовского областного института развития образования 2017. № 1 (9). С. 51-54.

4. Суворов М.А. Социальное влияние на религиозную личность в условиях «информационной войны», глобализации и виртуализации культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, Издательство «Грамота». 2015. С. 168-172.

5. Чжан Си. Особенности российского религиоведения в XXI веке // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2016. N 5 (107). С. 96-99.

6. Шишков А. Преодолеть религиозную безграмотность. Электронный ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/482180.html>. Дата обращения: 12.04.2017.

Религиоведение и теология: проблемы методологии

*Рожков В.П., д-р филос. наук, профессор,
кафедры теологии и религиоведения СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Статья посвящается проблеме взаимодействия религиоведения и теологии в учебном процессе современных российских светских высших учебных заведений. Автор сосредотачивается на двух дискуссионных вопросах: о правомерности включения теологии в систему гуманитарных наук, и о целесообразности одновременного преподавания теологии и религиоведения. В ходе ответа на первый вопрос им определяются возможности и условия изучения теологии в светских вузах. По его мнению, для введения предмета теология имеет основание на уровне международного опыта и дореволюционной традиции университетского образования в России. Отвечая на второй вопрос, автор приходит к выводу о возможности одновременного преподавания теологии и религиоведения. С его точки зрения это создаст

реальную площадку для межконфессионального диалога и оптимизации экспертной работы.

Ключевые слова: религиоведение, теология, методология, принцип, подход, философия, культура, генезис религия, парадигма, экзегетика, наука, синтез, объект.

В диалоге религиоведения и теологии естественно возникают проблемы межпредметного взаимодействия. Их концентрированным проявлением представляется вопрос соотношения в системе учебных дисциплин высших учебных заведений. Определенная острота возникающих в последнее время дискуссий по этому поводу объясняется достаточно интенсивным процессом включения теологии в пространство российского высшего образования. Диапазон суждений относительно подобной динамики можно обозначить параметрами от сомнений в правоте преподавания теологии в университетах светского государства до высказываний о нецелесообразности изучения религиоведения в случае одновременного освоения теологии. Если мотивировка первой позиции основывается на декларации опасения клерикализации и на апелляции к закону об отделении религиозных организаций от государства, то доводом второй точки зрения являются в основном посылки к совпадению содержания предметов при более глубоком его постижении в ареале теологии по сравнению с познанием в сфере религиоведения.

Ответ на первый вопрос потребовал уточнения предмета теологии с ориентацией на требования государственного стандарта и как следствие, усложнения его методологической базы с целью приведения в соответствие с методологией университетских гуманитарных дисциплин.

Решая эти задачи, сторонники развития университетской и в целом вузовской теологии не могли не обратиться к мировому и отечественному историческому опыту. Как для первого так и для второго имелись серьезные основания.

Так, традиция преподавания теологии в западно-европейских университетах не прерывалась со средних веков. Только во Франции, Швейцарии, Германии отмечается деятельность около двадцати факультетов теологии. Ее преподавание осуществляется многочисленными кафедрами с обеспечением соответствующими библиотечными фондами. Опыт изучения богословия накоплен и дореволюционным российским университетским образованием. Характерно, что в соответствии с "законом об учреждении университета в городе Саратове" среди первых восьми кафедр Императорского Николаевского Саратовского университета открывалась кафедра Православного богословия.

Однако, использование этого опыта в условиях современного образования потребовало заметной корректировки как в отношении определения предмета, так и в плане формирования методологического ресурса университетской теологии. Видную роль в решении выделенных задач сыграли слушания Общественной палаты Российской Федерации, проводившиеся 17 марта 2008 года по теме «Теология в системе научного знания и образования» В развернувшейся дискуссии с участием представителей общественных, государственных, научных и религиозных организаций, СМИ, известных ученых и богословов были выделены и предложены определенные принципиальные ориентиры.

Думается, что по вопросам предмета и статуса теологии в университетском образовании такими ориентирами явились предложения заведующего сектором философии религии Института философии Российской академии наук, доктора философских наук В.К. Шохина и проректора Московской Духовной академии, кандидата богословия, священника Владимира Шмалия

Обосновывая теоретический статус теологии, В.К. Шохин ссылается на труд Фомы Аквинского "Сумма Теологии" в котором, по его мнению, обозначаются такие признаки теоретического знания, как: идеализированные объекты, определенные исходные основания, фундаментальные понятия, утверждения, выводы и способы доказательств. С его точки зрения структуру предмета теологии в вузе могут составить пропедевтические, систематизирующие и прикладные дисциплины [1]. Думается, что принципиальный ориентир в вопросе предмета университетской теологии отражен в выводе В.К. Шмалия о том, что предметом теологии является "...не Бог, но мысль и слово о Боге, звучащее в христианской истории»[2]. Такое предложение может быть обосновано апофатическим подходом к проблеме богостижения. Ориентируя таким образом вузовскую теологию, В.Шмалий предполагает включение в ее

структуру богословских, доктринальных, полемических, канонических, литургических литературных памятников. Для изучения дисциплин, образующих обозначенную структуру, он предлагает по сути методологический синтез, так как в его понимании методы современной теологии должны с одной стороны совпадать с методами гуманитарных наук, но с другой-отличаться от них.

Если исходить из того, что методологическую базу современных гуманитарных наук представляют принципы, методы и подходы классической, неклассической и постнеклассической философии, а методологией теологии является экзегетика, то предлагаемый В. Шмалием методологический синтез очевидно проявится в синтезе научных методов, основывающихся на методологии философских парадигм и экзегетики.

Вполне понятно, что осуществление синтеза такого уровня требует тщательного продумывания при использовании научного методологического инструментария, так как речь идет о ресурсе методов сформировавшихся в пространстве различных исторических типов - мировоззрения-религиозного и философского, совершенно расходящихся в онтологических обращениях. Как известно, философия обращается к "бытию", а сложные монотеистические религии, например, христианство обращается к божественному существу или нетварному бытию. Возможность реализации в теологии философской методологии научно-рационального направления в этом случае связано с определенными ограничениями в отборе методологического инструментария. Как представляется, такая возможность становится реальной в параметрах дисциплинарной направленности теологии на изучении текстов религиозных источников. Интересен в этом отношении пример создания методики использования диалектического метода в работе с текстами Священного Предания П. Абеляром. Стремление к философскому осмыслению духовно-этических приоритетов православия с помощью соответствующего методологического синтеза просматривается в трудах русских религиозных философов. Однако доминирующим вектором методологического синтеза для теологии, вероятно, остается экзегетика.

В подтверждении этого суждения можно обратиться, как представляется, к следующему материалу. Известно, к примеру, что в основе богопостижения в таких сложных монотеистических системах как христианство выделяется вера в Бога. Но вера в божественное первоначало интерпретируется философией как религиозное чувство, а значит, как иррациональная составляющая познания. С другой стороны, в истории философской мысли выделяется целое направление иррациональной философии, которое может быть положено в основу методологических подходов отдельных научных исследований гуманитарного профиля. Следовательно, в теологии и гуманитарии выявляется некоторое тождество по иррациональной составляющей. Однако тождество не означает равенства. Ограничения методологического характера в этом случае очевидны. Во-первых, просматривается ограничение ресурсом лишь одного направления, а именно иррациональной философии. Во-вторых, рассматриваемые ограничения обуславливаются различиями в направленности гносеологического вектора.

Религиозное постижение ориентировано на "нетварное бытие" и проявляется в божественном откровении, тогда как научное познание в областях, использующих методологический потенциал иррациональной философии, устремлено к тайнам человеческой экзистенции [3]. Итак, включение теологии в систему гуманитарных наук имеет определенные теоретические основания и методологическую базу на уровне методологического синтеза с векторной доминантой экзегетики. Такого рода методологический синтез должен отражаться в дисциплинарной структуре профилей теологии, в которую включаются история теология, догматическое богословие, нравственное богословие, систематическая теология конфессии и практическая теология конфессий и т.п.

С учетом приведенного материала и сформированного вывода открывается решение и по второму вопросу о религиоведении и целесообразности его функционирования одновременно с профилями теологии.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что религиоведение уже в истоках проявляется как наука, объектом которой выделяются религии в диапазоне от политеистических верований родо-племенных общностей до пантеистических и монотеистических форм религиозного мировоззрения. Из подобного определения вытекает характеристика религиоведения как науки

о религии, изучающий свой объект и в статике, и в динамике. Последнее означает естественное обращение религиоведов к проблемам генезиса религий в широком культурно-историческом формате, обозначенном в предложенных ранее параметрах от так называемых диффузных религий первобытных сообществ до организованных религий современного человечества, из чего следует логичная апелляция религиоведения к сравнительному методу и в целом к сравнительно-исторической методологии.

Собственно данные характеристики религиоведения отмечаются современной религиоведческой наукой, относящей возникновение научного изучения религии, как разновидности межкультурного сравнения содержания религиозных верований и практик, к 18 веку, а выделение его как отрасли научного знания к первой половине 19 столетия. Формируясь как самостоятельная наука в исторический период Нового времени, религиоведение закономерно опирается на методологию рациональной философии, представляющей результирующий вектор философского процесса этого периода в пространстве классической философской парадигмы. Значит, в ее методологический арсенал войдут все теоретические, логические и эмпирические методы научных исследований и учебно-методических изысканий. Наряду со сравнительно-историческим методом они составят методологическую базу основных научных дисциплин современного религиоведения, таких как: история религии, философия религии, социология религии, антропология религии, психология религии и др.

Все вышеизложенное позволяет сделать логически обоснованный вывод. Религиоведение и теология представляют собой самостоятельные направления, отличающиеся по предмету, методологическому основанию и базовым дисциплинам. В определенной мере их можно рассматривать как взаимодополняющие. Такой подход особенно позитивен при проведении экспертизы относительно связи нетрадиционных религиозных течений или разнообразных сект с традиционными религиями. Одновременное функционирование теологии и религиоведения создает реальную площадку для взаимодействия представителей различных мировоззрений и религиозных верований в учебной, научно-исследовательской, просветительской и общественной деятельности, способствуя тем самым стабилизации межэтнических и межрелигиозных отношений и развитию межкультурного диалога.

Библиографические ссылки

1. Шохин В. К. О проблемах интеграции теологии в системе образования и академических наук // Теология в системе научного знания и образования. М. 2009. С. 28 – 29.
2. Шмалий В.К. вопросу о предмете и специфике Теологии // Теология в системе научного знания и образования. М. 2009. С. 26 – 27.
3. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. М 1993. С. 82; Кохановский В.П. Философские проблемы социально – гуманитарных наук. Ростов-на-Дону. 2005. С. 250 – 251; Туркулец А.В. Введение в методологию социального познания, Хабаровск. 2004. С. 38 – 39.

Вопросы государственно-конфессиональных отношений в системе религиоведческого знания

*Сгибнева О.И., д-р филос. наук,
профессор, кафедра социологии ВолГУ, г. Волгоград*

Аннотация. В статье анализируется динамика становления новой модели отношений государства и религиозных организаций, основанной на принципе свободы совести. Трудности этого процесса определяются поликонфессиональной структурой российского общества и необходимостью повышения профессиональных компетенций специалистов, связанных с этой сферой. Это актуализирует роль религиоведческого образования, способствующего пониманию роли религии в обществе и формированию навыков работы в диалогической парадигме.

Ключевые слова: религиозные организации, поликонфессиональность, свобода совести, диалог.

В современной Российской Федерации коренным образом изменилась политика государства по отношению к религии и религиозным организациям. Сняты необоснованные ограничения на деятельность конфессий, преодолены последствия репрессивных практик по отношению к верующим и священнослужителям, религиозным объединениям возвращены храмовые здания, тысячи предметов религиозного культа, в стране значительно увеличилось число религиозных организаций разных вероисповеданий. Конституция России провозгласила принцип свободы совести и свободы вероисповеданий как основу отношений государства и религиозных объединений [2, с. 46]. Новая модель государственно-конфессиональных отношений складывается в условиях повышения общественной активности религиозных организаций, роста авторитета многих религиозных лидеров, растущей религиозности населения [3, с. 99-105]. Существующая сегодня поликонфессиональная структура России – результат исторически длительного и сложного процесса, который не завершен и сегодня. Но теперь религиозные объединения, как никогда прежде, имеют благоприятные условия для развития и взаимодействия.

Значение религиозного фактора в общественной, государственно-политической жизни, в международных отношениях последние три десятилетия неуклонно возрастает. Интерес общества к осмыслению религии, ее роли в жизни общества, в культуре разных народов стал естественной реакцией на вызовы современности, открывающие новые возможности для национального и культурного развития, а также на угрозы, которые несут риски нивелирования этнонациональных ценностей и утраты культурной самобытности различных народов в условиях нарастающей глобализации [3, с.4]. Многонациональность и поликонфессиональность России и определяют заинтересованность государства в формировании конструктивных отношений со всеми традиционными для нашей страны конфессиями. А качество этих отношений во многом зависит от уровня профессиональной подготовки, компетентности тех специалистов, которые обеспечивают выработку и реализацию политики в сфере государственно-конфессиональных отношений, кто освещает эти вопросы в информационном пространстве, а также работников культуры, образования, сферы права. В настоящее время завершается работа над профессиональным стандартом «Специалист в сфере межнациональных и межрелигиозных отношений», и в нем определены очень серьезные требования к уровню профессионального образования такого специалиста – не ниже специалитета или магистратуры, овладение знаниями в области религиоведения, политологии, социологии и социальной работы, истории, философии, документоведения, менеджмента.

Для общественной практики особую значимость представляет уточнение понятий в сфере государственно-конфессиональных отношений, их предмета и содержания. Отношения государства и религиозных объединений рассматриваются как совокупность исторически развивающихся форм взаимосвязей институтов государства и институциональных образований конфессий, в основе которых лежат законодательно закрепленные представления о месте религии и религиозных объединений в жизни общества, их функциях, сферах деятельности и компетенции всех субъектов отношений.

В современной России все эти три компонента в основе своей существуют, но процесс их формирования еще не завершен. Базовые положения государственной политики в области государственно-конфессиональных отношений представлены в ряде документов органов власти и управления, в ежегодных посланиях Президента Российской Федерации Федеральному собранию страны. Но целостная концепция взаимодействия государства с религиозными организациями еще не выработана. Проект ее уже несколько лет рассматривается федеральными органами структурами, но он пока еще не принят как теоретическая основа государственно-конфессиональных отношений в России.

Правовая база, представленная Конституцией РФ, Федеральным законом от 26 сентября 1997 г. (с последующими изменениями) № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» [5], Федеральным законом от 30 ноября 2010 г. № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» [6], рядом других законов также еще не может считаться сформированной, поскольку ряд вопросов взаимодействия государства и

религиозных организаций еще нуждается в правовой проработке (в частности, вопрос о земле, на которой размещены культовые сооружения, о монастырских владениях и др.).

Нуждается в дальнейшем совершенствовании и структура государственных институтов, осуществляющих взаимодействие с конфессиями. В настоящее время это направление государственной политики не представлено единой федеральной структурой, на уровне субъектов РФ соответствующие подразделения региональных органов управления имеют разный статус и различное кадровое обеспечение (в Волгоградской области в структуре Администрации области действует сектор по взаимодействию с религиозными организациями; в Самарской и Пензенской областях координацию взаимодействия органов управления с религиозными организациями осуществляют по одному человеку в статусе помощника губернатора и т.д.).

Для выработки политики, соответствующей реалиям современной российской жизни и не вступающей в противоречие с международными актами, подписанными Россией, особую значимость представляет теоретическая проработка вопросов государственно-конфессиональных отношений, обоснование их предмета и содержания, обеспечивающего каждому человеку свободу совести, т.е. свободу исповедания любой религии или неисповедания религии.

Отношения государства и религиозных объединений понимаются как совокупность исторически складывающихся и изменяющихся форм взаимосвязей и взаимоотношений институтов государства и институциональных религиозных образований (религиозных объединений, духовно-административных центров, конфессиональных учреждений). В основе этих отношений лежат законодательно закрепленные представления о месте религии и религиозных объединений в жизни общества, об их функциях, о сферах деятельности и компетенции всех субъектов данных отношений [1, с.9]. Причем собственно религиозная (культовая и внекультовая) деятельность религиозных организаций не является компонентом этих отношений. Таковой является нерелигиозная деятельность институциональных религиозных субъектов: социальная, экономическая, научная, культурная.

Понятийный аппарат этой сферы пока неустойчив, нередко в нем еще происходит смешение научных и теологических дефиниций. Отношения государства с религиозными объединениями сегодня обозначают разными понятиями и каждое из них является в определенной степени уязвимым. Наиболее часто употребляются понятия: государственно-церковные отношения; государственно-религиозные отношения, государственно-конфессиональные отношения, отношения государства и религиозных организаций (объединений).

Государственно-церковные отношения (в документах Русской православной церкви используется обратная формулировка: церковно-государственные отношения) – наиболее часто употребляемое, в том числе и в документах, устоявшееся понятие. Однако оно недостаточно корректно по отношению к объединениям мусульман, иудаистов, буддистов и последователей других религий, у которых нет понятия «церковь».

Понятие «государственно-религиозные отношения», встречающееся у некоторых мусульманских авторов, вряд ли правомочно из-за разнопорядковости субъектов отношений. Государство как институт строит свои отношения не с религией как таковой, а с институализированной религией, с религиозными институтами.

Понятие «государственно-конфессиональные отношения» является более корректным. Его уязвимость в том, что понятие «конфессия» не определено в законодательстве и может трактоваться как вероучение или как совокупность религиозных объединений одного вероучения. Кроме того, это понятие не признается последователями православия, понятие «конфессия» они относят только к протестантским организациям в соответствии с традицией, вошедшей в богословие после Реформации XVI в.

Наиболее точным является понятие «отношения государства и религиозных объединений». Именно оно вошло в законодательство и принимается представителями всех религиозных объединений. В то же время в научной литературе наряду с ним используется и понятие государственно-конфессиональные отношения - как более лаконичное.

В качестве предмета отношений между государством и религиозными объединениями можно рассматривать:

- реализацию конституционного права человека на свободу совести и свободу вероисповедания;
- осуществление гарантированных законом прав религиозных объединений;
- реализацию конституционного принципа отделения религиозных объединений от государства, светского характера образования в государственных и муниципальных образовательных и воспитательных учреждениях;
- обеспечение взаимодействия государственных и муниципальных органов власти и управления с религиозными объединениями в осуществлении социально-значимых программ;
- регулирование межконфессиональных отношений в случаях, порождающих общественные противоречия и конфликты.

Субъектами отношений государства и религиозных объединений выступают: со стороны государства - органы законодательной, исполнительной и судебной власти, отраслевые ведомства, организации и учреждения, государственные СМИ; со стороны конфессий - религиозные организации и группы, их руководящие или координирующие органы, конфессиональные учреждения и организации, обеспечивающие богослужебно-культурную практику, а также осуществляющие различные виды социальной, экономической, культурной и иной законной деятельности.

Отношения государства и религиозных объединений осуществляются на разных уровнях:

- общегосударственный (федеральный);
- субъекта Российской Федерации;
- местный (муниципальный).

На каждом из них в качестве субъектов отношений выступают соответствующие органы, учреждения и организации государства и конфессий. Эти отношения затрагивают правовую (законотворчество и правоприменение), экономическую, социальную, культурную сферы. Сотрудничество институтов государства и религии может осуществляться в формах диалога, совместных программ и мероприятий, предусмотренных соответствующими соглашениями и договорами [1, с. 10-11].

Современные государственно-конфессиональные отношения в России опираются на концепцию светского государства и принцип свободы совести.

В статье 14 Конституции определено, что Российская Федерация является светским государством [2, с. 47]. Это значит, что никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной, а религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Светское государство конфессионально нейтрально, оно не приемлет ни одну из религий в качестве составляющей официальной идеологии, обеспечивая своим гражданам свободный мировоззренческий выбор, в том числе по отношению к религии.

Отделение религиозных организаций от государства – основополагающая норма светского государства, одна из гарантий свободы совести. Отделение религиозных объединений от государства означает, что государство не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями в соответствии со своими убеждениями и с учетом прав ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания; не возлагает на религиозные организации выполнение функций органов государственной, муниципальной власти и управления; не вмешивается в деятельность религиозных организаций, если она не противоречит Конституции и законам государства; обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях [5, с. 6-7].

В то же время отделение религиозных организаций от государства не влечет за собой ограничение прав верующих участвовать наряду с другими гражданами в управлении делами государства, в выборах органов государственной власти и местного самоуправления, в деятельности политических партий и общественных движений и организаций

В современных условиях диалог между государством и религиозными организациями имеет принципиальное значение для укрепления толерантности в поликонфессиональном

обществе. Формы диалога сегодня отрабатываются как на общероссийском уровне, так и на уровне регионов. Этот процесс сложен и противоречив, не всегда стороны способны идти на компромиссы, что наглядно проявилось в ходе реализации Федерального закона № 327-ФЗ от 30.11.2010 г. «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности». Поэтому подготовка квалифицированных специалистов в этой области в системе высшего образования имеет принципиальное значение для развития диалога между обществом и религиозными организациями. Современная религиозная ситуация требует не только поддержки религиозных институций, восстановления их материального и духовного потенциала – прежде всего системы религиозного образования и подготовки национальных кадров (что особо важно для исламских объединений). Развития требует система религиозоведческого образования на базе университетов, обеспечение переподготовки и повышения квалификации как для сотрудников государственных органов власти и управления, так и иных организаций, обеспечивающих взаимодействие с религиозными объединениями, общественными и международными организациями. Владение религиозоведческими знаниями сегодня очень важно для учителей и врачей, работников учреждений культуры и средств массовой информации, политологов и юристов.

Расширение религиозоведческой составляющей гуманитарного и обществоведческого знания в современных условиях особо актуально и может стать реальным вкладом в реализацию Указа Президента РФ от 24.12.2014 г. № 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики» [4], в котором говорится, что культурная политика – а значит, и образовательная как ее часть – признается неотъемлемой частью стратегии национальной безопасности России и призвана обеспечить приоритетное культурное и гуманитарное развитие как основу экономического процветания, государственного суверенитета и цивилизационной самобытности страны. Не случайно в Основах государственной политики поставлена задача приоритетного развития гуманитарных наук как наук о человеке, его духовной, нравственной, культурной и общественной деятельности.

Библиографические ссылки

1. Вероисповедная политика Российского государства / Отв. ред. О.М. Шахов. – М.: Изд-во РАГС, 2003. – 207 с.
2. Законодательство о свободе совести. Информационно-методический справочник / Сост. Ю.Т. Садченков, редколл.: Ю.И. Сизов, О.В. Иншаков, О.И. Сгибнева и др. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2008. – 355 с.
3. Религии России / Под ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. – М.: Изд-во РАГС, 2009. – 160 с.
4. Указ Президента Российской Федерации «Об утверждении Основ государственной культурной политики. – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_172706/ - Загл. с экрана.
5. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». – М.: Ось-89, 2008. – 31 с.
6. Федеральный закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности». – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_107378/ - Загл. с экрана.

Религиозная политика в период союзной оккупации Японии 1945 – 1952 гг.

*Ставропольский Ю.В., канд. социол. наук
доцент, кафедра общей и социальной психологии СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Союзная оккупация Японии привлекает к себе внимание философов и их аудитории, прежде всего, благодаря той кардинальной роли, которую она сыграла в деле формирования послевоенной национальной идентичности не только в Японии, но и в оккупированных странах. Религиозная тематика оккупационного периода остаётся во многом нераскрытой и мало изученной, способной пролить свет на многие новые религиозоведческие аспекты. Были предприняты серьёзные исследования «нерелигиозного синтоизма» либо

«светского синтоизма», в которых исследователи, тем не менее, не забывали о событиях минувшей войны.

Ключевые слова: Япония, совесть, свобода, религия, оккупация.

Союзная оккупация Японии в период 1945 – 1952 гг., которой завершилась бесчеловечная Вторая мировая война, стала поворотным моментом в религиозной истории современной Японии. Причина заключается не только в том, что реформы, проведённые в период союзной оккупации, коренным образом изменили давние японские религиозные отправления, но также в том, что нарративы, сконструированные в период оккупации, глубинным образом упорядочили сложившееся в японском академическом мире до и во время Второй мировой войны понимание религиозности. Послевоенная инфраструктура японского религиоведения, центром которой стал Международный институт изучения религий, располагающийся в Токио, а также журнал «Джэпэнизи джорнэл оф релиджиэс стадиэс», появились вскоре после завершения оккупации благодаря таким персонам, как У. П. Вудард (Woodard) (1896–1974) и Х. Кисимото (Kishimoto) (1903–1964), которые самым непосредственным образом были вовлечены в планирование и осуществление оккупационной религиозной политики. Значительный объём японской религиоведческой тематики послевоенного периода, например, буддистская ответственность за войну, взаимоотношения между синтоизмом и государством, появление новых религий, берут своё начало именно в оккупационный период [12].

Союзная оккупация Японии привлекает к себе внимание философов и их аудитории, прежде всего, благодаря той кардинальной роли, которую она сыграла в деле формирования послевоенной национальной идентичности не только в Японии, но и в оккупированных странах [11]. Религиозная тематика оккупационного периода остаётся во многом нераскрытой и мало изученной, способной пролить свет на многие новые религиоведческие аспекты.

Оккупация Японии была чисто американским проектом, несмотря на участие союзных вооружённых сил. В административном отношении, оккупация представляла собой специфическую ситуацию, когда одно правительство (американская военная администрация) диктовало свою политику, а другое (японское) правительство эту политику реализовывало. Столь необычная конструкция открывала возможности перед японскими чиновниками и оккупационными советниками по проведению своих идеалов в политике, создавая условия для инноваций в понимании демократии, прав и свобод.

Оккупационная политика была принципиально парадоксальной. Ради обеспечения свободы слова, оккупанты подвергали цензуре всё, что публиковалось в Японии. Во имя развития демократии, оккупационные советники беспартийно выбросили в корзину проект японской конституции, заменив его тем, который приготовила американская команда. Во имя свободы совести, предпочтения отдавались христианским миссионерам, а синтоистские храмы и жрецы находились под особым надзором [6]. Оккупанты претендовали на то, чтобы научить японцев тому, что представляет собой подлинная свобода совести. В результате, у самих оккупантов сложилось совершенно новое понимание религиозных свобод. В силу своеобразия оккупационной ситуации, понадобилось конкретизировать прежде неоднозначное понятие прав человека, бывшее излюбленной темой союзнической пропаганды во время войны, заявив о неотчуждаемости и всеобщности свободы совести, о её первичности по отношению к правам и свободам гражданина в демократической стране [12].

Выделяются три волны религиоведческих исследований в Японии, вдохновлённых оккупацией. Первая волна была архивной и состояла в собирании подцензурного материала. Вторая волна началась одновременно с рассекречиванием материалов военной администрации США, когда персонажи, игравшие видные роли в ходе оккупации, открыли для публики свои личные архивы, передав их университетам и президентским библиотекам. Начало третьей волне положил американский исследователь Джон Доуэр (Dower), который не стал ограничиваться проблематикой правительственной политики и юридических изменений, но обратился к самому широкому культурному контексту эпохи оккупационных реформ с привлечением рассекреченных материалов из архивов Японии, США, Австралии и Новой Зеландии [11]. Если в ходе первой волны исследователи концентрировались на исторических фактах оккупации с

акцентом на триумф одностороннего оккупационного процесса, в ходе которого американцы добились демократизации Японии, то вторая и третья волны религиоведческих исследований поставили данный нарратив под сомнение, с иронией характеризуя оккупационную политику. Например, Бенджамин Дормэн (Dorman), исследователь религиозной жизни, средств массовой информации и управления в Японии в оккупационный период, показывает, что в репортажах о маргинальных движениях в период оккупации применялись журналистские тропы, принятые в самом начале XX века [3]. Другие исследователи обращаются к Директиве по синтоизму от 15 декабря 1945 года, отменившей государственный синтоизм, обращая при этом внимание на сохранение после войны институтов, правоприменения и культовых отправлений в духе режима военного времени [7]. Идеал свободы совести, занимавший центральное место в оккупационной политике, противостоял наиболее драматичным реформам, например, желанию генерала Д.А. МакАртура (MacArthur) (1880 – 1964) крестить Японию. В то же время, свобода совести открыла перед японскими ведомствами возможность сохранить и уберечь государственную политику (кокутай годзи), переведя храмы и святыни императорской династии в категорию религии [8]. Именно религиозный статус уберёг храм Ясукуни в период оккупации, несмотря на его одиозность в качестве центра распространения идеологии государственного синтоизма и относящихся к нему религиозных отправлений, в том числе почитания воинов, павших в битвах.

Оккупационное влияние на взаимоотношения между религией и государством оказалось двояким. С одной стороны, некоторые исследователи расценивают оккупацию в качестве триумфа либеральных принципов, в результате которого, благодаря проведённым реформам, в Японии установилась подлинная свобода совести, которой прежде не было вообще. Подобная интерпретация проблематична не только потому, что она забывает о гарантиях свободы совести в японской конституции 1889 года, и представляет японских руководителей довоенного и военного времени персонажами, которые не отдавали себе отчёта в важности отделения религии от государства, но и потому, что она игнорирует затянувшуюся полемику по поводу свободы совести и взаимоотношений между государством и религией, которая в демократическом формате продолжалась на всём протяжении первой половины XX века. С другой стороны, существуют исследователи, которые утверждают, что реформы периода оккупации, вместе с последовавшей за ними триумфальной историей, просмотрели наличие в Японии своеобразного стиля взаимоотношений между религией и государством (нихонгата сэйкё канкэй). При взгляде с этой второй стороны становится заметно, что различного рода взаимоотношения между государством и религией могут существовать только при условии, что одна сторона не доминирует над другой. Однако, полагать, что все японцы расценивают взаимоотношения между государством и религией именно в таком аспекте, значит впадать в культурный национализм.

В действительности, оба вышеобозначенных подхода обращаются к рассмотрению государственной политики и национальной культуры, в ущерб анализу противоречивых требований к отношениям между религией и государством, выдвигавшимся различными сторонами в период оккупации. Соответственно, с одной стороны, мобилизуются силы на изучение архивных материалов, благодаря которым становится ясно, что оккупация не обеспечила примирения японского и американского мировоззрений, а, с другой стороны, возникает потребность в договорённостях между многочисленными заинтересованными группами.

В сфере религии, сильно различаются интересы буддистских сект, синтоистских храмов, христианских церквей, священнослужителей, мирян, заморских миссионеров, новых религий, религиоведов. Разумеется, все эти группы интересов различным образом реагировали на оккупационную политику. Даже американские политики и чиновники оккупационной администрации по-разному понимали свободу совести и идеальные отношения между государством и религией. Кто-то неотъемлемым элементом демократии считал христианство и пытался укоренить его в Японии. Другие строго последовательно проводили в жизнь отделение религии от государства, видя в этом профилактическую меру против достижения политических целей религиозными средствами, и наоборот.

Оккупационную политику можно разделить на три этапа. Этап планирования, предшествовавший капитуляции Японии, увенчался Директивой о гражданских свободах от

4 октября 1945 года, провозгласившей свободу совести и свободу слова, и отменившей драконовское довоенное законодательство, в частности Закон о сохранении общественного порядка 1925 года, наделявший государство значительными полномочиями для подавления неугодных движений якобы во имя общественного порядка. Короткий второй этап примерно соответствует первым шести месяцам оккупации, на протяжении которых проводились непопулярные реформы, в частности, отмена государственного синтоизма в соответствии с Директивой по синтоизму от 15 декабря 1945 года. Наконец, на протяжении продолжительной третьей стадии на повестку дня вышли долгосрочные задачи, такие как просчитывание потребности японского населения в свободе совести.

Свобода совести в качестве цели неоднозначна. Её недостаточно лишь провозгласить. Издание либеральный указов, например, указа от 28 декабря 1945 года о религиозных корпорациях, и исправленной конституции (3 ноября 1946 года) заложило фундамент свободы совести, либерализовав правила функционирования религиозных объединений и предоставив безоговорочную гарантию свободы совести. Однако, для установления свободы совести понадобилось длительное сотрудничество чиновников оккупационной администрации, японских религиозных кругов и учёных-религиоведов, объединённых единым желанием. Необходимо было прийти к единому пониманию того, что такое свобода совести, выйдя за пределы тех расплывчатых призывов к свободе совести, на которые была гораздо американская пропаганда во время войны.

На протяжении этапа планирования оккупации, предшествовавшем капитуляции Японии, важность религиозной проблематики соответствовала её реальной роли в ходе войны на Тихом океане. Соединённые Штаты придерживались мнения, что тоталитарная философия держав Оси враждебна христианской демократии. Американская пропаганда времён войны изображала японского противника раболепствующим перед своим императором, а императора – смехотворно претендующим на божественность. Японская пропаганда прилагала старания к тому, чтобы возбудить в соотечественниках религиозные чувства, дабы они отдали войне все силы. К концу войны американская пропаганда стала сводить японский милитаризм к злоупотреблению религией, что очевидно из кинофильмов Управления военной информации США, в частности, «Наша работа в Японии» (1945). Сценарий фильма «Наша работа в Японии» написал сам Теодор Гайзель (Geisel), более известный как доктор Зевс.

В документации периода планирования оккупации содержалась директива оккупационным силам немедленно после начала оккупации провозгласить свободу совести. Однако, в этой документации тщательно избегалось обсуждение того, что необходимо предпринять в отношении каждой конкретной религиозной организации. Плановики в погонах передали в Государственный департамент США перечень конкретных вопросов, связанных с тем, как следует оккупантам поступать, в частности, в отношении синтоизма. Сотрудники Государственного департамента США разделились на тех, кто сильнее сочувствовал Японии, и на тех, кто сильнее сочувствовал Китаю, и, в результате, сложился политический курс, нацеленный на нейтральное отношение к религиям, поэтому ничего негативного в официальном отношении к синтоизму не оформилось.

Конкретная нацеленность на синтоизм очевидна из тех вопросов, которые возникли у плановиков в погонах под влиянием миссионера Д.К. Холтома (Holtom) (1884 – 1962). В последний период войны, книги Д.К. Холтома в обязательном порядке прочитывались американскими политическими деятелями. В них предвосхищался патриотический нарратив о том, что милитаристы злоупотребили примитивной благонравной религией, создали японский ультрационализм и в итоге повели Японию по пути экспансионизма [4]. Выводы Д.К. Холтома страдали чрезмерным упрощением и радикально разрывали сложившуюся научную религиоведческую традицию употребления словосочетания «государственный синтоизм». Тем не менее, сконструированное Д.К. Холтом изложение фактов сочли для себя удобным и пропаганда, и политические деятели.

В начальный период оккупации никакой официальной политики, направленной на уничтожение синтоизма, не предполагалось. Но впоследствии Государственный департамент США вычистил из своих рядов несколько японских агентов влияния, и направление политического курса круто изменилось. Заявление о том, что государственный синтоизм будет

выкорчеван, пришло по неофициальному каналу, и было сделано экспромтом главой дальневосточного отдела Государственного департамента США Д.К. Винсентом (Vincent) (1900–1972) во время выступления на американском государственном радио. Выступая по радио 7 октября 1945 года, ровно три дня спустя после провозглашения Директивы о гражданских свободах в Японии, Д.К. Винсент заявил, что синтоизм, как индивидуальное верование, получит защиту, однако, на синтоизм, как на государственную религию, будет наложен запрет. Это неожиданное заявление было встречено американской популярной прессой с энтузиазмом, при этом американским политикам, находившимся в Японии, пришлось решать головоломку, объясняя необходимость искоренения государственной религии защитой свободы совести. Ещё сильнее усложнил эту головоломку тот факт, что японское правительство никогда формально не назначало синтоизм государственной религией Японии. Посему политикам пришлось рационализировать запрет государственной религии, которой в реальности никогда не существовало ни в формальном, ни в юридическом смысле.

Человеком, которому было суждено решить незавидную задачу рационализации искоренения государственного синтоизма оказался У.К. Банс (Vunce) (1907 – 2008), впоследствии ставший главой подразделения религиозных и культурных ресурсов отдела гражданского информирования и образования Генерального штаба, именуемого также Верховным командованием союзных сил. У.К. Банс обратился к англоязычным исследованиям, включая труды Д.К. Холтома, а также публикации по японскому религиоведению таких авторов как М. Анэсаки (Anesaki) (1873 – 1949) и Г. Катто (Katō) (1873 – 1965). У.К. Банс также интенсивно обучался под началом профессора религиоведения Токийского университета Х. Кисимото (Kishimoto) (1903 – 1964), которого оккупационные силы по рекомендации японского министерства просвещения привлекли в качестве консультанта. Х. Кисимото был зятем М. Анэсаки и его академическим протезом.

Проведённое У.К. Бансом исследование увенчалось штабным отчётом, датированным 3 декабря 1945 года, из которого было почерпнуто научное обоснование директивы по синтоизму от 15 декабря 1945 года. На обыденном уровне директива по синтоизму упраздняла государственную религию. Имеется ряд вопросов в связи с данным обыденным представлением. С одной стороны, некоторые учёные были очевидцами активности таких послевоенных институтов, как императорская система, неоднозначный храм Ясукуни, национальная ассоциация храмов (дзиндзя хонтё) и различных политических группировок правого толка, таких как Синтоо Сэйдзи Рэммэй, свидетельствующей о сохранении националистической государственной религии после войны [1], [7]. С другой стороны, современными исследователями были оспорены историческая точность, внутренняя согласованность и аналитическая последовательность термина «государственный синтоизм» [9]. Были предприняты серьёзные исследования «нерелигиозного синтоизма» либо «светского синтоизма», в которых исследователи, тем не менее, не забывали о событиях минувшей войны [5] [10]. Попытки разобраться в диапазоне интерпретаций данного политически неоднозначного вопроса наталкиваются преимущественно на личные предпочтения исследователей, в связи с этим ни одну позицию невозможно отвергнуть.

В исторической ретроспективе, даже на основании беглого прочтения штабного отчёта и директивы по синтоизму, понятно, что «государственный синтоизм» и «ультранационализм» – понятия, сформулированные второпях и непоследовательно, нахватанные по верхушкам англоязычных религиоведческих публикаций. Аналогичные проблемы связаны и с более позитивными реформами оккупационной эпохи. Когда взялись за долгосрочную задачу институционализации свободы совести в японском обществе, оккупационная администрация столкнулась с непредвиденной проблемой. До тех пор, пока свобода совести считалась безусловным благом, никто не потрудился сформулировать содержание и рамки свободы совести. Данную проблему усугубил исторический факт того, что Япония на практике имела конституционные гарантии свободы совести с самого 1889 года, когда была провозглашена Конституция Мэйдзи. Это означало, что оккупанты были обязаны обосновать, что японцы не только нуждались в свободе совести, но и то, что имевшаяся свобода совести не была достаточной. Проблема расплывчатых дефиниций усугублялась тем фактом, что кое-кто среди оккупационной администрации, и уж точно им был Верховный главнокомандующий

Д.А. МакАртур, понимали свободу совести как распространение христианства. Д.А. МакАртур принадлежал к епископальной церкви и явно благоволил к протестантизму [6], но поддерживал и католицизм [7].

Оккупационная администрация отвечала за религиозную политику, поэтому ей выпало на долю не только формулировать свободу совести и для американцев, и для японцев, а также обосновывать то, почему прежняя разновидность свободы совести, увековеченная в Конституции Мэйдзи, была ненастоящей. Деятели из отдела религиозных и культурных ресурсов оккупационной администрации обратились к японским религиоведам, религиозным лидерам, журналистам и правоведам-конституционалистам за помощью в деле создания нового видения свободы совести. Эти различные группы интересов не только транслировали и интерпретировали свободу совести для своих японских соотечественников, но и влияли на оккупационные власти в направлении смягчения проводимой ими политики. Некоторые религиозные лидеры искусно подстраивали такие ситуации, в которых политика отражала их интересы [3]. Японские учёные-религоведы также не брезговали улучшить возможность и воздействовать своим академическим авторитетом как на оккупационную политику, так и на религиозную доктрину [12].

Одним из направлений критики японского государства во время войны со стороны оккупационных держав было то, что японские политические лидеры привлекали религиозные организации к достижению военных целей [2]. Однако, сами оккупанты не могли полностью отказаться от данного паттерна. Они оказались глубоко зависимы от таких организаций, как Японская религиозная федерация (основанная в мае 1946 года) для информирования религиозного мира. Те же самые организации становились решающим инструментом распространения оккупационных директив среди своих членов.

Другим неожиданным итогом оккупации стало то, что в результате земельной реформы буддисты оказались в тяжёлом экономическом положении, потому что старались сохранить традиционно принадлежавшие им земельные участки. Поэтому оккупационной администрации приходилось следить за тем, чтобы принцип отделения религии от государства, связываемый с земельной реформой, не образовывал чрезмерных экономических проблем ни для какой религиозной группы. Несмотря на то, что выход из данного тупика искали в ослаблении законодательства относительно земельной реформы, тем не менее, проведённые оккупационной администрацией реформы породили новые разногласия в вопросе о священных территориях. Помимо экономических трудностей, возникших у буддистских храмов, «демократизация» действующего религиозного законодательства облегчала бюрократическое управление религиозной жизнью. Ирония здесь в том, что усиливалась власть клерикалов и уменьшались возможности мирян осуществлять контроль за религиозными институтами. Пользуясь этим, руководство сект прибирало храмы к рукам. Такая модель отделения религии от государства объясняется не одними только изменениями в законодательстве, проведёнными оккупационной администрацией.

Многие учёные-религоведы настаивали на необходимости установления прямых монокаузальных отношений между усилиями оккупационной администрации по введению свободы совести и многообразием различных новых сект и новых религиозных движений, возникших в оккупационный период. Но невозможно не учитывать также сложный комплекс прочих факторов, повлиявших и на проведение в жизнь отделения религии от государства, и на инновации в сфере верований и религиозных ритуалов, которыми ознаменовалась оккупационная эпоха. Тем не менее, данное упрощённое объяснение оказалось настолько живучим, что его бессознательно воспроизводили даже его критики. На деле, настойчивое повторение данного объяснения свидетельствует о возникновении апологетических оснований в такой научной категории, как «новые религии». Японская федерация новых религиозных организаций (синсюрэн) была учреждена по предложению научного сотрудника из подразделения религиозных и культурных ресурсов У.П. Вударда (Woodard), который, судя по всему, полагал, что множество маргинальных религиозных движений смогут лучше защитить свои интересы посредством коллаборационизма и коллективных политических действий.

Своё возникновение Синсюрэн ознаменовала успешным прорывом, состоявшим в отказе академических кругов от употребления уничижительного термина синкоо сюкё «новые

чуждаковатые религии», вместо которого стал употребляться термин син сюкё «новые религии». Новая терминология служила апологетическим целям в том аспекте, что она легитимизировала новые религиозные движения путём выгодного для них сопоставления со старыми религиями – буддизмом и синтоизмом. Современные исследователи новых религий, видимо, усвоили апологетический нарратив, характерный для Синсюрэн. Благодаря такому подходу, режим военных лет характеризуется как репрессивный, несовместимый со свободой совести, а оккупационная администрация воспевается за установление свободы совести, благодаря которой репрессированные религиозные группы, наконец, процвели, причём лидерам ведущих религий делается предупреждение о недопустимости пренебрежения свободой совести.

Библиографические ссылки

1. Breen J., Teeuwen M. A New History of Shintō. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
2. Bunce W. Religions in Japan: Buddhism, Shinto, Christianity. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1955.
3. Dorman B. Celebrity Gods: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.
4. Holtom D. The National Faith of Japan: A Study in Modern Shinto. New York: Kegan Paul International, 1938.
5. Josephson J. The Invention of Religion in Japan. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
6. Moore R. A. Soldier of God: MacArthur's Attempt to Christianize Japan. Portland: Merwin Asia, 2011.
7. Mullins M. Secularization, Privatization, and the Reappearance of Public Religion in Japanese Society // Journal of Religion in Japan, 2012. No. 1. P. 61 – 82.
8. Okazaki M. Chrysanthemum and Christianity: Education and Religion in Occupied Japan, 1945–1952 // Pacific Historical Review, 2010. No. 79 (3). P. 393 – 417.
9. Okuyama M. “State Shintō” in Recent Japanese Scholarship // Monumenta Nipponica, 2011. No. 66 (1). P. 123 – 145.
10. Scheid B. Kami Ways in Nationalist Territory: Shinto Studies in Prewar Japan and the West. Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2013.
11. Seraphim F. A New Social History of Occupied Japan // Journal of Asian Studies, 2014. No. 73 (1). P. 187 – 198.
12. Thomas J. Japan's Preoccupation with Religious Freedom. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Социокультурное многообразие: дискурсивный контекст

*Тимошук Е.А., канд. филос. наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных наук
Владимирского филиала РАНХиГС, г. Владимир*

Аннотация. Статья развивает тему генезиса, значения и типологии дискурса, который рассматривается как ценностное языковое сообщество, артикулирующее и негоцирующее через дискурсивную формацию свою идентичность, модели поведения, интересы, истинность. Дискурсивный анализ имеет двоякую ценность для социокультурного многообразия – как инструмент познания коммуникативного сообщества внутри жизненного мира; и как методология анализа мнений социокультурных агентов, артикулирующих знания, нагруженные ценностями. Разбирается значение дискурсивного анализа для феноменологического описания социокультурных объектов с целью выработки стратегического консенсуса общественных наук в области стандартов объективного гуманитарного познания.

Ключевые слова: Феноменология культуры, дискурс, дискурсивный анализ, социальный конструктивизм, социокультурные объекты.

Современная культура интенсивно проектируется и генерируется через дискурсивные практики (нарративы) и иные модели производства социальной intersубъективности (потребление, челночество, международный туризм). При этом дискурсивные практики

занимают особое место в упорядочивании медиа пространства. Особенности формирования гражданского общества в эпоху глобальных перемен таковы, что мы имеем дело не с истиной, а с артикуляцией и неговорацией множеством дискурсов. В информационном обществе нам приходится фильтровать множество «фактов», которые мы не можем проверить и которые поэтому следует называть дискурсами, т.е. знаками речи, онтичность которых нам не доступна.

Дискурс в социальном контексте – это *ценностное языковое сообщество, полевая формация*, где участники «нащупывают» точный язык описания реальности, подтверждают принадлежность к некому смысловому кластеру, воспроизводят коллективную идентичность (производственные, политические, религиозные и иные группы). Отсюда целый пласт понятий, связывающих знания, интересы, высказывания и власть, политику, описанных во французской философии 20 в.: дискурс рациональности как дискурс власти в эпоху Просвещения, властные дискурсивные практики, власть как дискурсивный феномен, коллективный дискурс (Р. Барт), идеологии и дискурсы групп. Последние являются – структурным компонентом современного общества, который включает в свой ассамбляж наряду с властными технологиями, социальными институтами, правящим режимом и тигль социальных субъективностей, артикулированных как гетерогенные дискурсы на разных уровнях общества.

Вследствие конкуренции классов и групп, образуются публично декларируемые, доминирующие властные дискурсы и скрытые, в которых можно обнаружить другое описание статус кво. В мире вещей дискурс «склеивает» разнородные вещи в ансамбли, диспозитивы, включающие в себя социальные институты, архитектуру, законы, научные и философские положения; вместе с тем, дискурс бессубъектен, здесь нет принципа «кто против кого», он сродни коллективному бессознательному (М. Фуко). Французский историк науки через археологию гуманитарных наук стремится познать, как слово становится делом, а сказанное – вещью, на примере медицины, психиатрии, пенитенциарной системы.

Анонимность и креативность составляют внутренний нерв дискурса, в котором сообщение – это не информация, а внутренняя необходимость по самоидентификации ценностной группы; дискурс состоит из конститутивных установок и выражает ментальность благодаря своей событийной серийности [1].

Анонимность дискурса растёт по мере типизации высказываний, удаления от ситуации «здесь и сейчас» (Т. Лукман). Высказывания, разделяемые с другими людьми, составляют интересубъективную реальность, что объективирует дискурс для его участников. Через серийность, типизацию, анонимность дискурсивные формации институализируются, становятся социокультурной тканью, опредмечиваются. Опредемчивание (объективация) процессов мышления в продукты человеческой деятельности, которые становятся понятны как производителю, так и другим людям в качестве элементов их общего мира, является точкой пересечения марксизма и феноменологии [2, с. 82.].

Э. Лакло рассматривает дискурс как политическую артикуляцию коллективной идентичности; социальный порядок, в котором нет разделения на базис и надстройку, а скорее присутствует нетопологическая смысловая тотальность. Каждый элемент дискурсивно-социального порядка не имеет внешних детерминаций, его место зависит от отношений в дискурсивном комплексе: реляция конституирует социокультурное бытие, которое становится подвижным, зависящим от обстоятельств [3].

Аналогичную трактовку предлагает А.П. Огурцов, называя дискурс целостной системой, включающей в себя способ мышления, теоретическую систему, поведенческие практики, навыки познания, регулятивы профессиональной деятельности [4, с. 5-38].

В социальном контексте дискурс изоморфен понятию *net society*, в котором информация, идеалы, ценности, знания, ресурсы распределяются между удалёнными участниками коммуникации, не образующими дискретных топосов: «дискурс – это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест», это граница контакта языка и реальности, лексики и опыта [5, с. 55, 48.]. Дискурс разорван не только в пространстве: это рассредоточенная во времени смысловая конструкция.

Сетевое общество генерирует множество коллективных идентичностей, нуждающихся в поддержке, внутри- и межгрупповой артикуляции. Дискурс не существует «ради самого себя», но во всех своих употреблениях стремится перенести в язык опыт, способ обитания и бытия-в-

мире, которые ему предшествуют и требуют быть высказанными» [6, с. 324]. Например техnodискурс – это язык замкнутый на технике, способствующий ее распространению, критикующий любое радикальное отступление от технократической мысли; определённый функциональный тезаурус и свои проблемы (Д. Жанико).

Конвергенция и дивергенция дискурса есть постэффект его социальности. С одной стороны, он выступает организованной когерентной (сцепленной) конструкцией терминов, определений, идеалов, образующих замкнутую непротиворечивую систему, претендующую на полноту описания некоей области реальности.

С другой стороны, дискурс знаменует рассредоточение семантического единства, эксфолиацию бытия языков культуры (отсюда бесчисленные дискурсы власти, закона, церкви, криминологии, позитивизма, психиатрии и т.д.) [7]. Множественность дискурсов коррелирует с многоуровневостью идентичностей и социокультурных ролей. Идентичности активируются дискурсом и, напротив, дискурсы формируют идентичности. Идеологии порождают монодискурсы, силой вытесняющие инаковость (военный коммунизм, национал-социализм). Поэтому структура дискурса противоречива: в нём есть индивидуализированные акторы: авторы, основатели и есть анонимные передаточные звенья.

Дискурс может быть связан не только с акторами, но и со структурами. В символическом интеракционизме П.Бурдьё он образует круг культуры и культурной репрезентации и связан с символическим конструированием смысловых порядков. Подведём итог функциям дискурса:

- интегрирующая;
- идентификационная;
- социализирующая;
- политическая;
- институциональная (языки и практики семьи, школы, вуза, армии, трудовых коллективов);
- познавательная-образовательная (профессиональные языки);
- символическая (маркировка социального пространства).

Мы выяснили, что термин «дискурс» имеет два основных значения: 1) микроанализ языка, языковая прагматика, как используется язык в каких-то контекстах, 2) нарратология знания, вышедшая из объёма неких первичных текстов.

Дискурс – это не только социокультурная телесность, языковой материализм (В.А. Кутырёв), он стал также методологией. Сегодня предложено несколько видов дискурсивного анализа. социолингвистическое направление французской школы (Р. Барт, М. Фуко, М. Пеше, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, П. Серио) изучает определенные социальные закономерности функционирования текстов в обществе. Существует также семиотико-лингвистический метод – критический дискурсивный анализ (КДА), с помощью которого исследуется идеологическая функция языка. Голландский исследователь Ван Дейк на основании изучения газетных новостей, речей учёных, парламентских дебатов, корпоративных нарративов демонстрирует, как дискурс становится частью воспроизводства тех или иных идеологий. КДА выделяет микро и макро уровни социального порядка, а также предлагает следующую матрицу для изучения: индивиды – группы, социальные акты – процессы, структуры – контексты, личное – общественное знание.

Ю. Хабермас также связывает дискурс с прагматикой речи: это политика знания, управление определённой нормативной лексикой: власть, доминирование, идеология, контроль СМИ, экспертократия, класс, раса, гендер, этнические меньшинства, чёрные, беженцы, терроризм, дискриминация. Некоторые формы описания действительности с точки зрения дискурсивного анализа являются мифологемами (дискурсемами), гипостазирующими реальность: тоталитарная секта, промывка мозгов, зомбирование, гипноз и т.п.

Мы живем в эпоху, когда следует помимо научных фактов, следует выделить ещё дискурсивные и медийные факты. Конечно, в этом случае «фактуальное» знание размывается, подменяется дискурсивной, интересубъективным процессом смыслопорождения. Если научный факт – это точный, объективный фрагмент реальности, истинность которого может быть доказана, медийные и дискурсивные факты зачастую не могут быть верифицированы, в силу: 1) уникальности события и невозможности воспроизведения в других условиях, 2) большого постпиара, не

оставляющего шансов на иную трактовку событий, 3) их лингвистического характера (поэтому авторы Википедии при описании таких фактов вынуждены воспроизводить все дискурсы на эту тему).

Процедуры формирования медийного и дискурсивного факта значительно отличаются от перцептивных и материально-практических фактов, в достоверности которых можно удостовериться при помощи наблюдения и эксперимента. Дискурсивно-медийный факт (дискурсема), однако, может быть подвергнут измерению и сравнению, благо для этого сегодня в Интернете существуют хорошие инструменты (Гугл трендс, например), способные фиксировать силу и эффект факта по степени упоминания, цитирования, обращения, комментирования. И, конечно, дискурсема обладает таким свойством, как общественное признание, в этом и заключается их главная убедительность.

Если мифологема – это неэмпирический образ единства, то дискурсема – это эмпирический образ различия. И первая и вторая точка сборки реальности успешно функционируют в обществе, доминируя в магии, религии, искусстве (мифологема), науке, политике, экономике (дискурсема). В общественных науках, особенно в истории, дискурсема фактически становится идеологемой, – политически нагруженной областью знания. В чистых естественных науках, свободных от идеологии (математика, физика), дискурсема становится теоремой.

Дискурсема (дискурсивно-медийный факт) – это фрагмент социокультурной действительности, обладающий следующими признаками: 1) артикулированность, 2) дискретность, 3) интерсубъективность. При этом особенность медиафакта заключается в том, что он опосредован техническими средствами, что может накладывать отпечаток на восприятие истинности (*media is the message*). Например, при медиатизации факта о захвате марсианами Кремля, восприятие истинности и социальный постэффект последовательно растут: а) высказывание на интернет-форуме, б) заметка в бульварной газете, в) сообщение на радио «Эхо Москвы», г) главный репортаж в новостях «Первого канала».

Р. Келлер, современный немецкий исследователь дискурса, предлагает соотнести герменевтический анализ и дискурс. Первое, что должно быть сделано, это ограничение дискурса. Для этого выбираются критерии ограничения: место, время, издание, автор и т.п. В то же самое время мы должны найти связь с другими дискурсами и посмотреть, есть ли интердискурсивность. Далее, нам нужно структурировать наше изучение текстов. С одной стороны, нам нужно уменьшить количество материала, с другой – нам нужно увидеть, как она будет связана с другими. Также следует определить, что является ключевым текстом, т.е. тем, с которым другие всегда соотносятся. В своей идентификации, этот текст занимает особое место. Так, ключевым текстом к пониманию адорновской эстетики является его совместная работа с М. Хоркхаймером «Диалектика просвещения». Или книга П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности» (1966) является ключевой для социологии знания. Для фундаменталистов, важно последнее письмо Мухаммеда Аттах, написанное до того, как он совершил нападение на башни в Нью-Йорке.

Ключевой текст формирует герменевтический круг: с его помощью можно интерпретировать другие тексты, а они, в свою очередь, не могут быть поняты без него. Следует учитывать, какова роль позиция говорящего в тексте (политик, юрист, врач). Социология знания помогает эмпирически реконструировать ситуативные процессы негоциации, а также артикуляции индивидуальности, пониманию формообразованию знания на индивидуальном уровне.

Р. Келлер предлагает следующие этапы анализа дискурса: 1) выделение ключевых понятий, 2) постановка уточняющих вопросов, 3) построение базы взаимозависимых значений количественными методами, 4) интерпретация значений в помощью качественных методов, 5) работа с границами контекстов – демаркация и ценностная характеристика [8].

Дискурсивный анализ обнаруживает много общего с социальной феноменологией в части следующих атрибутов:

- 1) артикулированность (дискурс должен быть озвучен, чтобы быть);
- 2) серийность (дискурс – это многократные речевые и социальные практики);

3) типизация высказываний (утверждения должны быть согласованы (Сметанина О.М. называет это «стереотипизация» [9]);

4) селективность (групповое мышление осуществляет ценностную выборку из множества утверждений для профилирования своих интересов; дискурсы могут существовать, потому что редуцируют сложность [10]);

5) репрезентативность (иерархия дискурсов, доминирующие и миноритарные дискурсы);

6) интерсубъективность (договорная концепция истины);

7) модальность (дискурс способен нести дополнительную информацию);

8) автопоэтичность, фрактальность (дискурс – это система, которая воспроизводит сама себя);

Можно выделить также некоторые феноменологические акциденции дискурса:

1) анонимность (при наличии ключевых текстов, масса людей, повторяющих эти мантры, действует неосознанно, как коллективное бессознательное);

2) медийность (сегодня не достаточно только выразить мнение, важно ещё его воспроизводить через технические средства);

3) креативность (например, философия превращается в бесконечные потоки импровизации великих гуров, выторговывающие новые оттенки смысла, маркирующие пространство, – марка «Деррида» ничем не отличается от марки «Форд»);

4) подвижность, динамичность (например, интернет форумы).

Дискурсивная стратегия также как и социокультурная феноменология позволяет универсализировать субъективный мир и представить его как объект научного изучения. Культура – это и производство, и продуцирующая сила и конечный продукт производственных отношений. Её полное понимание если и возможно, то только как самоконструирующегося процесса, где значительное место занимает овеществление дискурсов, материализация речевых высказываний и волеизъявлений социальных групп (см. рис. 1). В социологии П. Бергера и Т. Лукмана это названо *реификация* – процесс перехода идеального и социальные практики. Вопрос об опредмечивании/распредмечивании бытия уже был поднят Гегелем в учении об объективации абсолютного духа в природу и историю и деятельностно-ориентированным Марксом. Конструктивизм лишён метафизических спекуляций и гегемонии экономического принципа, поэтому он ближе к социокультурной реальности.

Существенно, что процесс опредмечивания, который носит коллективный характер, обычно не откладывается в социальной памяти: «человек не помнит и не осознает, что социальный мир, каким бы он ни был, был создан людьми и может быть ими переделан» [11, с. 20].

Процесс опредмечивания дискурса походит на этапы институализации в социологии. Однако не все дискурсы доходят до формализации. Допустим, новое религиозное движение может дойти до этапа институализации, а Интернет форум по организации флешмоб – остаться на уровне социальных практик.

Гегелевский термин «опредмечивание» конституирование духа в истории получил вторую жизнь в марксизме, где он стал означать:

1) деперсонализация труда в процессе производства, его отчуждение (К. Маркс);

2) опосредованием экономических отношений в духовной культуре (экономика – базис, культура – надстройка у В. Ленина).

В социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана использована схожая схема, которая, как они полагают, ближе к К. Марксу – «Маркс указывал на то, что человеческое мышление производно от человеческой деятельности (точнее, труда) и от социальных взаимосвязей, возникающих в результате этой деятельности. Базис ("субструктуру") и надстройку ("суперструктуру") можно лучше понять, если соответственно рассматривать их как человеческую деятельность и мир, созданный этой деятельностью» [12, с. 16].

Социокультурная феноменология не может постулировать возвращения к самоданному и самоочевидному миру вещей, т.к. её объекты, как и в дискурсивном анализе, многозначны, динамичны и активны. Их сближает: стремление к беспредпосылочному познанию мира, радикальное очищение предмета познания от многочисленных наслоений, различение общественных процессов и модусов их восприятия (мифологических, религиозных, философских, научных, политических и пр.).

Социальная феноменология и дискурсивный анализ имеют важную методологическую функцию, т.к. дают нам целостный способ познания общественной динамики. Мы можем говорить о политиках-рептилиях, инопланетянах, детях-индиго, плачущей иконе Сталина и при этом оставаться научными. Социальные науки не могут отмахиваться от дискурсов, табуируя их как ненаучные. Напротив, нас должно очень интересовать, кто говорит, что говорит, кому говорит и с какой целью. Само по себе высказывание уже является дискурсивным и медийным фактом. При этом социокультурная феноменология уточняет, что в этом случае мы имеем дело не регулярно воспроизводимым природным явлением, а с фактом особого рода, имеющего следующие признаки: 1) интенциональность, 2) коммуникативность, 3) выражение интересов группы.

Дискурсема сегодня представляют объект манипуляции в области политики: миноритарные высказывания благодаря массовой коммуникации представляются как мажоритарные (феномен «воображаемых сообществ» Б. Андерсона), оказывают воздействие на политику. Парадокс коммуникативного общества заключается в том, что «хвост может начать управлять собакой»: меньшинство гомосексуалистов подавляет права других граждан считать однополые браки девиацией; Европа использует незначительная группа протестующих в Киеве как рычаг давления на государство большинства.

На основе дискурсивных методик предлагаю феноменологический анализ – список вопросов, поставленный к дискурсу, медийному продукту, художественному произведению, позволяющий прояснить содержание мышления социокультурных групп:

- 1) кто говорит и какова его позиция в тексте?
- 2) для какой целевой аудитории?
- 3) каково послание? с каким ключевым текстом (нарративом, мифом) соотносён говорящий?
- 4) какая лексика используется и какие гештальты вызывает? в каком экстралингвистическом контексте существует дискурс?
- 5) какие средства передачи дискурса используются? как осуществляется диссеминация?
- 6) какая социальная группа объективирует содержание своего сознания через дискурс?

Благодаря опроснику дискурсема может быть зафиксирована, измерена через специальные процедуры, т.к. она артикулирована, дискретна и интерсубъективна. Медиатизация фактов оказывает влияние на их условия истинности, убедительности, возможности верификации и фальсификации.

Таким образом, феноменологический анализ предлагает строгую описательную процедуру для дискурсивных и медийных объектов и в этом актуальное значение социокультурной феноменологии. Дискурсивный анализ находится в русле феноменологической стратегии и означает строго фактологический подход, предполагающий редукцию предрассудков обыденного или узкоспециального сознания по отношению к социокультурным явлениям.

Библиографические ссылки

1. Неретина С.С. Автор и дискурс // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / Отв. ред. А.П. Огурцов. – М. : ИФРАН, 1998. – 290 с. С. 39-47.
2. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М.: «Весь Мир», 2003. – 416 с.
3. Townshend, J. Discourse theory and political analysis: a new paradigm from the Essex School? / J. Townshend // The British Journal of Politics and International Relations. – 2003. – Vol 5 (1). – Pp. 129–142.
4. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / отв. ред. А. П. Огурцов. – М. : ИФРАН, 1998. – 290 с.
5. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
6. Арутюнова, Н.Д. Язык и мир человека / Арутюнова Н.Д. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 896 с.
7. Фуко М. Дискурсия и человеческое бытие // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 356-360.

8. Keller, R. Diskursforschung: Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen / R. Keller. – Springer, 2011. – 136 s.

9. Сметанина О.М. Язык и образовательная политика (выступление) // Диалог мировоззрений: современное образование в поле научных и религиозных традиции. Нижний Новгород, 2011.

10. Шубрт И. Парадоксы коллективной памяти // Коллективная социально-историческая память и вызовы современности. Сб. науч. статей / Дахин А.В. -ред. Н. Новгород: ВВАГС. 2011. С. 17-24.

11. Дандарон, М.Б. Социальное конструирование религиозного сознания: автореф. дис.... д-ра филос. наук: 09.00.11 / М.Б. Дандарон. – Улан-Удэ, 2009. – 42 с.

12. Бергер, П. Социальное конструирование реальности / Бергер П., Лукман Т. / Пер. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. – 323 с.

Философия религии, религиоведение и теология в системе гуманитарного образования: принципы демаркации предметных полей

*Токарева С.Б., д-р филос. наук,
профессор, кафедра философии ВолГУ, г. Волгоград*

Аннотация. В связи с включением теологии в российское научное и образовательное пространство при разграничении предметных полей богословия, философии и гуманитарных наук полезен исторический опыт их сосуществования в академических институтах дореволюционной России. В статье показано, что особенность теологии как формы знания заключается в том, что факты религиозной жизни в ней осмысливаются изнутри религиозной системы ценностей и религиозного опыта, тогда как религиоведение изучает их с позиций ценностной и идеологической нейтральности. Любая теология, с одной стороны, представляет собой систему доктринальных положений, по своему характеру, логике и аргументации выстроенную в форме идеалистической (теистической) философии, с другой – опирается на корпус сакральных текстов и неотделима от мистики.

Ключевые слова: Теология, философия религии, религиоведение, гуманитарное образование, образовательное пространство.

Включение теологии в российское научное и образовательное пространство можно расценивать как возвращение к традициям дореволюционной России, когда богословие в системе Духовных академий сочеталось с изучением религии в рамках исторического и философского подходов [1]. Многие богословы, в свою очередь, внесли значительный вклад в развитие гуманитарных наук. Так, Илларион Алексеевич Чистович, автор трудов по истории церкви, написанных на материале архивных первоисточников, ввел в оборот исторической науки множество новых фактов и идей. С перенесением на российскую академическую почву идей Фридриха Макса Мюллера, изложенных им в работе «Введение в науку о религии» [4], религиоведение получило развитие в качестве самостоятельной области знания, в связи с чем возникла необходимость определить условия «сосуществования» в академическом пространстве богословия и науки. Взгляды ученых на этот счет, как можно было ожидать, существенно различались. Например, Сергей Сергеевич Глаголев, автор трудов по истории науки и истории религии, стоял на позициях христианской апологетики и рассматривал научное знание как форму естественного богопознания, указывая на ограниченность науки, ее неспособность быть основой целостного мировоззрения. В работе «Материя и дух: попытка объединения данных наук о материи и духе для научного обоснования христианского взгляда на мир и человека» [2] С.С. Глаголев характеризует философское и научное познание мира как один из путей, ведущих к вере. Напротив, Орест Маркович Новицкий высказывал идею о диалектической связи богословия с научной мыслью, считал их взаимно обогащающими и стимулирующими развитие друг друга. Он полагал, что не только древние философские учения развивались под влиянием языческой религии [5], но и современная религия может и должна впитывать достижения современной философии и науки, в том числе естествознания.

Для современной России возрождение традиции сосуществования теологии и науки в образовательном пространстве – непростое, революционное решение. В 2015-2017 гг. оно было закреплено принятием нескольких ключевых документов: государственных образовательных стандартов направления подготовки «Теология» [7, 8] и паспорта научной специальности «Теология» [6]. Был создан первый диссертационный совет по теологии, состоялась первая защита диссертации. Принятию этих решений и регламентирующих документов предшествовала длительная подготовка, которая велась, начиная с середины 1990-х гг. (с некоторым торможением процесса в период с 2012 г. по 2016 г.) Министерством образования и науки РФ и представителями религиозных конфессий. Естественно, в научном сообществе были как сторонники, так и противники такого нововведения. Главные трудности были обусловлены сложностью задачи: необходимо было сформулировать принципы функционирования теологии в уже сложившейся институциональной среде – системе науки и образования. Кроме того, необходимо было решить вопрос, каким образом направление подготовки и научная специальность «Теология» будут представлять четыре ключевых религии российского общества – православие, ислам, иудаизм и буддизм? Правда, в процессе переговоров буддизм естественным образом самоустранился за неимением в составе его учения этой самой теологии, однако задача объединения в рамках одной специальности трех оставшихся конфессий не потеряла своей актуальности.

Таким образом, самые сложные проблемы демаркации проблемных полей теологии, религиоведения и философии религии высвечиваются по мере смещения полемики с обсуждения вопроса «включать или не включать?» на обсуждение вопроса как это сделать? Представители научного сообщества высказывают опасения, что теология будет вытеснять религиоведение, невзирая на очевидное различие предметных областей этих форм знания: теология осмысливает факты религиозной жизни изнутри религиозной системы ценностей и религиозного опыта, тогда как религиоведение изучает их, находясь в «нейтральном» ценностном пространстве. Это различие, однако, не нашло должного отражения в паспорте теологии как научной специальности, отчасти совпадающим с паспортом специальности «Религиоведение». В среде теологов, в свою очередь, имеет место известная идеологическая ангажированность: сторонники консервативных взглядов считают теологию закрытой областью и стремятся оградить ее от возможного столкновения с результатами научных исследований, тогда как сторонники либеральных взглядов не видят никаких препятствий для синкретизма богословия с другими культурными феноменами.

Любая теологическая система, с одной стороны, представляет собой систему доктринальных положений, по своему характеру, логике и аргументации выстроенную в форме идеалистической (теистической) философии, с другой – опирается на корпус сакральных текстов, выражающих Божественное откровение. То, что идеи о сущности Бога и Его проявлениях в мире и взаимоотношениях с человеком излагаются на философском языке, открывает путь для теологии в академическое пространство, а наличие спекулятивных (метафизических) рассуждений о Боге как первопричине тварного бытия сближает богословие с философией религии. Находят применение в теологии и научные методы: богословие как совокупность текстов предполагает использование герменевтических методов и лингвистических процедур; исторический характер текстов и излагаемых в них событий требует применения исторического и сравнительного методов; связь богословских положений с переживаемым религиозным опытом предполагает обращение к психологическим и феноменологическим подходам. И хотя догматы не могут быть приравнены к принимаемым конвенционально или на веру аксиомам, выводимые из них рассуждения должны подвергаться стандартным процедурам проверки и критериям научности – объективности, логичности, обоснованности и т.п.

Вместе с тем теологию невозможно полностью отделить от мистики. И хотя в наибольшей степени связь с мистико-аскетическим опытом характерна для православной теологии, мистика является неотъемлемой частью любой богословской системы: «В известном смысле всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением» [3, с. 8]. В этой связи существует опасность превращения догматов, выражающих

непостижимую тайну богооткровенной истины, в отправные положения теоретической концепции, в тезисы, подвергаемые критике, что неминуемо обернется для богословия разрушением основ и обмирщением. Именно отношение к догматам, которые являются для рассудка неразрешимыми антиномиями, обнаруживает непримиримую противоположность религиозного и научного сознания: там, где религиозное сознание, оставляя в неприкосновенности догматы, стремится за счет изменения ума прийти к созерцанию открывающейся Божественной реальности, сознание научное будет стремиться к устранению, разрешению антиномии путем приспособления догмата к человеческому пониманию. Наиболее остро эта проблема стоит в православной теологии. Будучи основой духовной жизни человека, она подчинена мистической цели его обожения: «Христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание... <...> И чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели – единению с Богом, – тем она и "практичнее"» [3, с. 10]. Борьба христианской Церкви за свои догматы имела целью не логическую непогрешимость их формулировок, а стремление «в каждой исторической эпохе обеспечить христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом» [3, с. 10].

Еще одно затруднение связано с апофатической природой христианского богословия – признанием невозможности выражать Божественную сущность и сущности тварных предметов естественными понятиями, ибо в понятиях схватываются только свойства предметов, тогда как основа вещей является иррациональной и недоступна для анализа. Апофатизм христианской теологии вводит неприемлемый для науки принцип непознаваемости сущностей. «Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности. Ибо христианство – не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но прежде всего общение с живым Богом. Вот почему, несмотря на философскую культуру и естественную склонность к спекулятивному мышлению, отцы Восточной Церкви, верные апофатическому началу богословия, сумели удерживать свою мысль на пороге тайны и не подменять Бога Его идолами. <...> Вопрос соотношения богословия с философией никогда не ставился на Востоке. Апофатизм сообщал отцам Церкви возможность свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие» [3, с. 35]. Апофатизм христианской теологии непреодолим: никакие интеллектуальные процедуры, никакие экстатические состояния не могут превратить ее в чисто рациональное рассуждение. Не меняется суть дела и в катафатическом богословии: используемые в нем «Божественные имена» – идеи и образы, организующие и направляющие наше созерцание явлений тварного мира, также имеют своим источником Священные тексты.

При введении теологии в научное и образовательное пространство нельзя не учитывать ее многоконфессиональность. Теология по определению не может быть внеконфессиональной: каждая богословская система базируется на собственных догматах, в свете которых и через призму которых только и может рассматриваться ее содержание. Противники такого подхода, напротив, считают, что теология как научная дисциплина должна встать на нейтральную почву, в равной степени чуждую любой из религий, и видят в этом единственный путь к соблюдению важнейшего критерия научности – принципа объективности. С точки зрения В.Н. Лосского такой подход категорически неприемлем: «Это значило бы судить о христианстве как нехристиане, то есть заранее отказавшись понимать что-либо в предмете предполагаемого изучения» [3, с. 12]. В области богословия не может быть чисто светского умозрения, рассматривающего богословие без учета его религиозной природы, «ибо объективность вовсе не состоит в том, чтобы ставить себя вне данного объекта, а наоборот, в том, чтобы рассматривать этот объект с ним и через него. Существуют сферы, где то, что обычно называется «объективностью», есть просто безразличие и где безразличие означает непонимание» [3, с. 12]. В силу того, что догматы и догматические определения являются «духовным обязательством, сознательным выбором в области веры» [3, с. 4], религиозный

фактор в качестве решающей силы, определяющей и жизнь Церкви, и богословскую систему не может быть заменен ни игрой политических или социальных сил, ни этническими или культурными условиями. Богословие требует «экзистенциальной позиции, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта – нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы познать Бога, нужно к нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом» [3, с. 32]. В связи с неустранимостью из теологии конфессионального начала следует признать несостоятельную идею о выделении общих богословских принципов и отвлеченных основ мистики и духовной жизни как таковой. Эта установка, в конечном счете, была признана единственно приемлемой, что отразилось в решении организовывать диссертационные советы, присуждать ученые степени и т.д. по конфессиональному принципу.

Для богословия характерно единство предания. В связи с этим невозможно разделение предметных полей теологии, религиоведения и философии религии по принципу: теологии – «Богооткровенные» тексты, науке и философии – библеистику, историю и предмет «естественной теологии». Их предметные поля всегда будут пересекаться, делая неизбежными столкновения богословских выводов с результатами гуманитарных и естественных наук и их философскими обобщениями. На этих пересечениях для теологии важно не раствориться в смежных дисциплинах и сохранить свою специфику. Задача заключается в том, чтобы систематическая форма изложения религиозной доктрины носителем религиозного сознания стала частью гуманитарного знания и гуманитарного образования. Решение этой задачи будет зависеть не только от того, насколько корректно будут прописаны универсальные и профессиональные компетенции теологов и индикаторы их достижения, но и от консенсуса с представителями научного сообщества. Снятие конфронтации между теологами, философами и представителями конкретных наук возможно только при условии широкого обсуждения проблем на специализированных конференциях и форумах, причем в результативности таких мероприятий заинтересовано не только научное сообщество, но и общество в целом.

Библиографические ссылки

1. Антонов К.М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 1 (33). – С. 39–55.
2. Глаголев, С.С. Материя и дух: Попытка объединения данных наук о материи и духе для научного обоснования христианского взгляда на мир и человека. – СПб.: Типография Монтвида, 1906. – 181 с. – (Приложение к журналу «Странник»: Христианство, наука и неверие на заре XX века. Вып. 5).
3. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. – 289 с.
4. Мюллер Фр. М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года. / Пер. с англ., предисловие и комментарии Е.С. Элбакян. Под общей редакцией А.Н. Красикова. – М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. – 264 с.
5. Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. – В 4 т. – Киев: Университетская типография, 1860-1861.
6. Паспорт научной специальности 26.00.01 Теология. Режим доступа: <http://vak.ed.gov.ru/316> Дата обращения: 26.05.2017 г.
7. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по направлению подготовки 48.03.01 Теология (уровень бакалавриата). Режим доступа: <http://fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvob/480301.pdf> Дата обращения: 26.05.2017 г.
8. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по направлению подготовки 48.04.01 Теология (уровень магистратуры). Режим доступа: <http://fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvom/480401.pdf> Дата обращения: 26.05.2017 г.

К дискуссии о соотношении философии религии и религиоведения

Яблоков И.Н.

*Заведующий кафедрой философии религии и религиоведения
Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова,
Заслуженный деятель науки Российской Федерации,
Заслуженный профессор Московского университета,
доктор философских наук, профессор, г. Москва*

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о соотношении философии религии и религиоведения. Автор рассматривает предметные области религиоведения и приходит к выводу, что философия имеет основополагающее значение для самоидентификации религиоведческого знания.

Ключевые слова: религиоведение, философия религии, дисциплинарные границы, методология.

В данной статье не рассматривается специально история вопроса и обращается внимание лишь на *современные* наиболее значимые зоны дискурса.

Возникшая в XIX в западных странах дисциплина, изучавшая религию, осмысливалась и именовалась в романогерманских языках: в английском – *science of religion* (наука о религии), *study of religion* (изучение, исследование религии); французском – *la science des religions* (наука о религии); немецком – *Religionswissenschaft* (наука о религии). Появление указанных языковых определений означало осознание постепенного отделения данной дисциплины от других в процессе дифференциации знаний о данном объекте.

В русском языке в конце XIX – начале XX в. использовалось название «наука о религии», а с конца 1930-х гг. стал употребляться термин «религиоведение». Название «Религиоведение» семантически адекватно выражает его содержание. Славянская часть термина – «ведение» – от глагола «ведать». Этот глагол в своем значении имеет по крайней мере четыре нюанса: 1) знать что-либо о чем-либо (когнитивный аспект); 2) ощущать что-либо (перцептивный аспект); 3) переживать что-либо (эмоциональный); 4) управлять (праксиологический аспект). Соответствующие значения имеет и термин «ведение».

Вопрос – является ли философия наукой или представляет собой иной способ освоения мира – решают по-разному. Известный российский философ А.Г. Спиркин полагает, что философия – это наука о всеобщем, об общих принципах бытия (онтология), о человеческом обществе (социальная философия), о человеке (философская антропология), о познании (гносеология), о культуре (философия культуры) и т.д [1. С. 13-14].

Л.Е. Балашов полагает, что философия наукой не является. Философия есть особая форма мышления, а не познания, она включает элементы научности, но не сводится к научной форме знания. Научное знание результат познания реального мира, философское знание результат внутрифилософских поисков информации [2. с. 6-13].

А.В. Иванов и В.В. Миронов в книге «Университетские лекции по метафизике» пишут о «двойственном характере философского знания» [3. с. 131]. С этой точки зрения философия выступает интегративным образованием, в котором органично сочетаются рационально-теоретические и ценностно-мировоззренческие компоненты. Философия опирается на все формы сознания – от науки до религии. Философия и наука сходны в том, что философия тяготеет к рациональной и доказательной духовной деятельности. Философия в большой мере ориентирована на рациональное постижение мира. В этом плане ее вектор направлен на построение философии как науки.

Но между философией и наукой есть существенные различия. Любая наука имеет дело с фиксированной предметной областью и не высказывает общих положений о бытии. Философия выносит универсальные суждения о мировом целом. На определенном этапе развития науки абстрагировались от проблемы ценностей и от вынесения ценностных суждений. В философии ценностный момент всегда присутствовал: рассуждения о добре и зле, о прекрасном и безобразном и т.д.

При признании философии наукой философия религии тоже мыслима в качестве науки и

включение её в религиоведение не может вызвать каких-либо обоснованных возражений. Если считается, что философия – не наука, из этого следует, что философия религии – тоже не наука, и нет оснований включать её в состав религиоведения. Если же признавать двойственный характер философского знания, как он только что изложен (а я разделяю эту точку зрения), то я не нахожу убедительных оснований отрицать представленность философии религии в религиоведении (в указанном значении – «ведение»).

Философия религии является вполне релевантным разделом как философии так и религиоведения. Конечно, статус и связи философии религии в философии в целом и в религиоведении неодинаковы.

Философия религии имеет своим предметом своеобразное сущее в мире – религию – в контексте целостного сущего, разрабатывает наиболее общие знания об этом сущем в плане «человек – мир», обеспечивает видение религии в ракурсе предельных измерений (аспектов) взаимоотношений человека и мира, в связи временного и вечного, конечного и бесконечного.

Философия религии – это совокупность концепций, идей, понятий, принципов, методов, дающих наиболее общее объяснение и понимание объекта. Философские концепции религии многообразны, интерпретация религии в них дается под углом какого-либо исходного субординирующего принципа – натурализма, материализма, экзистенциализма, феноменологии, герменевтики, прагматизма, позитивизма, лингвистической философии, психоанализа, постмодернизма и др. В контексте философского знания в целом интегрирующими и систематизирующими выступают онтология, гносеология, социальная философия. Философия религии взаимодействует с ними, а также с логикой, философией науки, философией политики и права, этикой, эстетикой и с другими философскими дисциплинами, конкретизирует их идеи и идеи других разделов философии применительно к анализу религии и, в свою очередь, дает другим разделам философии знания о религии.

В религиоведении философия религии сама является интегратором и связана с социологией, психологией, феноменологией, историей религии и другими разделами. Здесь философия религии соединяет разноуровневые и разноаспектные знания о религии в систему, выполняет соответствующие методологические функции.

В отечественной литературе представлены скептические оценки разработки методологических проблем религиоведения. Такие оценки содержатся в работах В.К. Шохина [4], М.Ю. Смирнова [5], А.М. Прилуцкого [6], И.П. Давыдова [7].

И.П. Давыдов в книге «Эпистемамифоритуала» пишет:

«На наш взгляд, религиоведение – рамочное понятие, указывающее на комплекс дисциплин, а не комплексная дисциплина, поскольку:

1) Религиоведение обособляется не по предмету, а по объекту исследования, фиксируя свое внимание на всем, что так или иначе связано с религией, как глобальным социокультурным феноменом... [8. с. 14-15].

2) У религиоведения нет своего уникального метода, играющего роль маркера («кто его применяет, тот религиовед»)» [8. с. 16].

По мнению И.П. Давыдова: «Если нет своего предмета и метода, рухнет все здание теоретизации (что будем фиксировать протокольными предложениями?). Такая наука, в нашем случае религиоведение, - оказывается фикцией без опоры... Более того, если оно включает в себя философию религии, наукой не являющуюся... теряет свой бесспорный научный статус и проигрывает на поле сциентизма когнитивистике..., ставя под сомнение достоверность приобретенного знания о религии» [8. с. 21].

В действительности уже основатели науки о религии Ф.М. Мюллер, К.П. Тиле, Пьер Шантепи де ля Соссе предложили свое решение вопросов о предмете и методах религиоведения. И в ходе всей истории религиоведения эти вопросы находились «в повестке дня» - и в истории религиоведения на Западе, и истории религиоведения в нашей стране. Обсуждаются и определенным образом решаются эти вопросы и ныне.

Когда речь идет о предмете и методе науки, рассуждения ведутся на уровне философии и методологии науки, а это требует использования философского понятийного аппарата. Конечно, при решении частных вопросов договариваются о так называемых «рабочих понятиях», о «рамочных понятиях» (например, в юриспруденции, лингвистике и др.). Но при решении

вопроса о предмете, методах и содержании некоторой отрасли знания базовым является язык и понятийный аппарат философии и методологии науки – раздела философского знания, разработанного и разрабатываемого отечественными учеными В.Г. Кузнецовым, В.А. Лекторским, Л.А. Микешиной, В.В. Мироновым, К.Х. Момджяном, В.С. Степиным, В.С. Швыревым и др.

Мое понимание предмета и метода религиоведения изложено в ряде работ. Разумеется, я не считаю такое понимание единственно возможным, но и в данном тексте его воспроизведу (обоснование см. в опубликованных работах). Ныне религиоведение изучает закономерности возникновения, изменения, развития и функционирования религии, ее качественные, сущностные характеристики, ее строение и различные компоненты (с учетом особенностей различных религий), ее многообразные феномены, как они представляли в истории (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры, а также историю самого религиоведения. Религиоведение рассматривает религию на уровне общества, группы, индивидов, личностей.

Л.Н. Микешина пишет:... «в самом общем виде метод может быть определён как система регулятивных принципов и правил познавательной, практической или теоретической, деятельности, выработанных субъектом на основе изучаемого объекта» [9. с. 230].

Метод является открытой системой, постоянно развивается вслед за изменением и развитием объекта, в зависимости от постановки проблем и задач. По мнению Л.А. Микешиной,... «в реальной науке нет общего «метода открытия», но есть множество частных методов, дифференцированных по функциям, предметным областям и познавательным возможностям» [10. с. 231-232].

Философия в том её понимании, согласно которому говорят о двойственном характере философского знания (а я, как уже отмечено, разделяю эту точку зрения) имеет важные значения для идентификации и самоидентификации религиоведения.

При определении метода той или иной науки, термин «метод» применяется в синергическом смысле (греч. συνέρυεια – соединять, сочетать, связывать) – в смысле совместного действия, соучастия. Метод науки – это синергическое образование субординированных приёмов и средств исследования, познания, действия. Именно в этом смысле правомерно говорить о методе религиоведения, а также о методах в религиоведении.

Как и в любой науке, в религиоведении применяются философские, общенаучные и частнонаучные методы. Если применение общенаучных и частнонаучных методов в религиоведении, как правило, не оспаривают, то об использовании философских методов мнения разные в зависимости от решения вопроса о соотношении философии и науки.

Религиоведение использует большое число разнообразных методов познания: системный метод, диалектика, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, моделирование, интеллектуальная интуиция, интеллектуальная саморефлексия (интроспекция), мысленный эксперимент, герменевтическая интерпретация, аналогия, гипотеза, индукция, дедукция, наблюдение и т.д. В соответствующих разделах, кроме вышеуказанных, используются специальные методы.

В исследованиях религии разработаны такие подходы, которые интегрируют многие частные приемы: каузальный анализ, историзм, типологический анализ, феноменологический анализ, герменевтический анализ, структурно-функциональный анализ.

При познании религиозного опыта может оказаться недейственной формально-логическая рациональность. Но есть и другие виды рациональности, познавательное значение имеют и чувства – вчувствования, эмпатия (греч. ἐμπαθεία)

В различных разделах религиоведения – социологии религии, психологии религии, феноменологии религии, истории религии указанные методы конкретизируются, разрабатываются свои.

Так понимаемые предмет и метод религиоведения могут служить основой нахождения критерия отнесения некоторой информации о каких-то связанных с религией явлениях и событиях к корпусу знаний в религиоведении. Неправомерно, на мой взгляд, полагать, что религиоведение – это некий «депозит всяческих знаний о религии, пополняемых из любых источников» и относить к корпусу знаний в религиоведении «что угодно», всё, «что так или

иначе связано с религией», любые знания о религии, возникавшие и возникающие в истории в недрах разных наук. Конечно, они могут попадать в зону внимания, но вопрос о вхождении каких-то знаний в корпус знаний в религиоведении требует специального решения.

Далеко не всякая информация об исторически ситуативных фактах, об имеющих чисто лингвистическое содержание языковых образованиях с использованием имен из языка религии, о литературных сюжетах, в которых лишь упоминаются какие-то факты религиозного поведения персонажей и пр., может быть отнесена к корпусу знаний в религиоведении. Например, информация о том, что на прошлой неделе в молитвенном здании баптистов произведен ремонт входных дверей, или – из-за сильных морозов во время богослужения в храме было холодно, или – в День Рождества была оттепель, или – о системе водоснабжения в Палестине времен Соломона и т.д. вряд ли следует отнести к корпусу знаний в религиоведении. К корпусу знаний в религиоведении правомерно отнести знания о «фактах с историческим значением» (по выражению известного отечественного историка и социолога А.С. Лаппо-Данилевского), знания о смыслозначимых для религиозной системы явлениях и событиях, иначе говоря, знания, важные для познания определенных религиозных процессов, для развития религиоведения.

Важной проблемой методологии религиоведения является проблема объективности полученного знания. Эта проблема связана с особенностями социального познания. Познающий субъект имеет определенное мировоззрение, интересы, мотивы, ценностные установки, которые влияют на ход исследовательского поиска. Объективность социального познания обеспечивается intersубъективностью познавательного опыта и полученных знаний. В результате познавательных субъект-субъектных отношений индивидуальных субъектов возникает intersубъективная общность – коллективный познающий субъект, в котором представлены intersубъективные, коллективные опыты познания и их результаты. Коллективные опыты познания и их результаты являются для каждого индивидуального субъекта и для коллективного субъекта объективно сущим.

Intersубъективный характер объективности в социальном знании реализуется в процессе научного диалога (полилога) на заседаниях кафедр университетов и отделов научных учреждений, на заседаниях ученых советов, на конференциях, симпозиумах, конгрессах, и т.д. В ходе диалога (полилога) достигается взаимопонимание ученых, на основе которого может возникнуть консенсус, возможность конвенций по тем или иным вопросам социального знания [11].

В философии науки сформулирован принцип доверия субъекту как целостному человеку познающему. Раскрывая содержание этого принципа, Л.А. Микешина пишет: «Этот принцип заключается в том, что анализ познания должен исходить из живой исторической конкретности познающего, его участного мышления и строиться на доверии ему как ответственно поступающему в получении истинного знания и в преодолении его заблуждений. Устремленность субъекта познания к истине – это своего рода «презумпция», которая имеет серьезные онтологические основания в когнитивной, социокультурной и личностно-индивидуальной сферах его жизнедеятельности» [10. с. 38]. Л.А. Микешина подчеркивает, что субъект познания – это не «эгоистическое Я, творящее произвол, а сущностное выражение человека познающего» [10].

С учетом сказанного об intersубъективном характере объективности социального познания важно аутентично понимать и применять тезис «свободы науки от ценностных суждений». Как уже подчеркнуто, познающий субъект имеет определенные ценностные установки, сформированные в микро- и макроуловиях его становления, а потому, отнесение к ценностям неизбежно включается в процесс социального познания. Но не следует понимать названный тезис упрощенно. Ценности и, соответственно, основанные на них ценностные суждения разделяются на внутринаучные (теоретичность, логичность, критичность, истинность, методологическая обоснованность) и социальные (политические, идеологические, правовые, моральные, экологические) ценности и ценностные суждения. Исследование может быть научным, если ему органично присущи внутринаучные ценности и соответствующие ценностные суждения.

М. Вебер подчеркивал значение «научной критики идеалов и оценочных суждений» в науке. Объективная значимость эмпирического знания состоит в том, что «данная

действительность упорядочивается по категориям в некотором специфическом смысле субъективным, поскольку, образуя предпосылку нашего знания, они связаны с предпосылкой ценности истины...» [12. с.412]. По мнению М. Вебера, в области социальных наук о культуре возможность осмысленного познания того, что существенно в потоке событий, связано с постоянным использованием специфических точек зрения, соотносящих в конечном итоге с идеями ценностей. М. Вебер писал: «... в каждой исторической проблематике, объектом которой служит какое-либо логическое, математическое или иное научное знание, единственно возможной основой, определяющей выбор при отнесении к ценности, может быть только значимая для нас ценность «истины», а следовательно, и прогресс в направлении к ней» [13. с. 593].

Библиографические ссылки

1. См.: Спиркин А.Г. Философия. М., 2005. С. 13-14.
2. См.: Балашов Л.Е. Философия. М., 2004. С. 6-13.
3. Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С. 131.
4. См.: Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины. М., 2002.
5. См.: Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в России. Спб., 2013.
6. См.: Прилуцкий А.М. Современное российское религиоведение: вызовы и перспективы институционализации // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2016. № 1.
7. См.: Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М., 2013.
8. Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М., МАКС Пресс., 2013. С. 14-21.
9. Микешина Л.А. Философия науки: современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: учебное пособие. М., 2005. С. 230.
10. Микешина Л.А. Указ.соч. С. 38, 231-232.
11. См.: Бучило Н.Ф., Исаев И.А. История и философия науки, М., 2011. С. 277-283.
12. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 412.
13. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 593.

Раздел V.

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ: КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Научное творчество как предмет философского анализа в концепции М.К. Петрова

*Бакулов В.Д., д-р филос. наук,
профессор, кафедра философии и методологии науки ЮФУ, г. Ростов-на-Дону*
*Силенко С.В., канд. филос. наук,
доцент, кафедра философии и методологии науки ЮФУ, г. Ростов-на-Дону*

Аннотация. Данная статья посвящена рассмотрению феномена научного творчества в контексте науковедческих идей М.К.Петрова. Показано сложное соотношение процессов репродукции и творчества в научной деятельности. Особенное внимание уделено исследованию личностных и организационно-дисциплинарных аспектов творческой деятельности в науке. Сделан вывод о том, что сохранение гуманистического характера науки, и ее эффективное развитие возможны в случае реализации творческого потенциала личности.

Ключевые слова: Научное творчество, амбивалентность науки, бисоциация, библиометрический анализ, публикация.

Обращение к философскому наследию М.К.Петрова позволяет в современном контексте осмыслить феномен научного творчества, имеющий ключевое значение для понимания характерологических особенностей научного познания в целом. Социальная и культурная значимость научной деятельности напрямую зависит от возможности производства принципиально нового, востребованного обществом знания. В связи с этим, одним из важнейших аспектов различных форм научной саморефлексии становится весь комплекс проблем, фиксирующих разнообразные грани научного творчества: когнитивные механизмы, детерминирующие факторы, возможности развития навыков творческого мышления и т.д. Изучение научного творчества имеет приоритетное значение для исследований в области науковедения и методологии научного творчества.

В философском наследию М.К. Петрова анализ научного творчества осуществляется в связи с исследованием целого ряда философских, науковедческих и культурологических проблем, благодаря чему, творчество рассматривается как фундаментальный процесс, формирующий личность, а также специфические характеристики культуры и социальности. Обращение к данной проблематике представлено в работах разных лет, что позволяет выявить многомерность феномена творчества, путем исследования различных уровней его осуществления.

Науку М.К. Петров рассматривал не просто как деятельность по производству знания, но как особый вид творчества, где личность может раскрыть свой потенциал и обрести возможность самовыражения. Одна из существенных проблем, которая здесь возникает, заключается в возможном несоответствии творческих стремлений исследователя и социальным запросом на определенный вид знания.

Современная наука проникает во все сферы человеческого существования и значительно трансформирует реальность, рационализируя и технологизируя взаимодействие человека с миром. Последствия этого процесса амбивалентны как в социокультурном, так и в гносеологическом смысле. С одной стороны, научная деятельность открывает перед человеком широкие возможности для творческого поиска, с другой стороны, - технологизация реальности создает угрозу утраты человекообразности целого ряда сфер жизнедеятельности социума, и в первую очередь таких из них, как образование и культура. Амбивалентность науки в гносеологическом смысле проявляется с одной стороны, в способности создавать систематичное, когерентное, свободное от противоречий знание, которое в качестве устойчивого компендиума транслируется в культуре, с другой стороны, - разрабатывать концептуальный аппарат, позволяющий исследовать нестабильность, противоречие, хаос как существенные характеристики динамично трансформирующейся реальности. Именно решение

второй задачи требует особых творческих усилий, поскольку на этом этапе происходит переход от незнания к знанию, осуществляется постижение непознанного.

В концепции М.К. Петрова научная деятельность рассматривается и как процесс репродукции, и как процесс творчества. Репродукция и творчество взаимосвязаны, и в то же время глубоко различны. Репродукция выступает в качестве основы творчества и проявляется в реализации некоторой схемы, навыка. Репродукция есть процесс сохранения традиции, и, соответственно, реализации значительного количества повторов. Творчество направлено на изменение и преодоление репродукции и предполагает получение уникального результата, запрет на плагиат, исключение человека из круговорота повторов и замещения его другим объектом (машиной, например). Творчество обновляет традицию, изменяет социальный ритуал и трансформируется культурные коды.

В настоящее время именно наука играет важную роль в социокультурном механизме обновления репродукции. Будучи включенной в производственную и технологическую деятельность она обеспечивает высокую интенсивность эволюции навыков и профессий (обновление профессиональных и технологических навыков, по мнению М.К. Петрова, происходит в течение 10-15 лет, в XXI веке этот процесс стал еще более динамичным).

Однако сама наука несвободна от репродуктивной деятельности. «Чтобы оказывать какое-то воздействие на сложившуюся всеобщую форму репродукции, - пишет М.К. Петров, - произведения научного творчества должны обладать некоторой суммой свойств, позволяющих им проникать в репродукцию, входить в отношения сравнения с элементами ее наличной формы, то есть целый ряд свойств научного продукта должен быть предзадан научному творчеству, априорно определять его...» [1,34]. К свойствам научного продукта, обеспечивающим его включение в репродукцию, можно отнести следование жесткой логической схеме «если-то» и запрет на противоречие. Именно данные свойства позволяют выработать систематическое, закономерное, обоснованное знание. Требования системности, непротиворечивости и т.д., предъявляемые к результатам научной деятельности, не могут игнорироваться и являются существенными характеристиками научной рациональности как таковой, но, в то же время способны препятствовать проявлению творческой инициативы.

Здесь можно выделить два проблемных аспекта:

- имитация научного поиска, подмена подлинно научного открытия (которое всегда является творческим, а не репродуктивным актом) созданием искусственных схем, не предлагающих принципиально новых результатов;

- размывание личностной, природной и социальной индивидуальности в результате проникновения обезличенных программ научной деятельности в социальную репродукцию. На это обстоятельство М.К. Петров обращает особое внимание: «...наука знает человека только в репродуктивных функциях, где он сила среди сил природы, частный случай среди таких частных случаев проявления универсальных связей. Но вот исчерпывает ли репродукция человека?» [1,46]. Вслед за М.К. Петровым можно дать отрицательный ответ на этот вопрос, поскольку одной из существенных характеристик личности является творчество. В творческом поиске осуществляется постижение смысла, формируется самосознание культуры.

Научная деятельность, понимаемая только как творчество способна обогатить и личность, и культуру. Чем обусловлены творческие возможности личности и что представляет собой феномен творчества как таковой? Значительный интерес при рассмотрении данной проблемы вызывает работа А. Кестлера «Акт творчества». Одним из первых к ней обратился М.К. Петров, разрабатывая концепцию бисоциации, предложенную Кестлером для анализа способов и форм творческой деятельности. По сравнению с А. Кестлером, М.К. Петров понимает творческий процесс более широко, включая сюда, помимо индивидуального творчества, творческую трансформацию социума и культуры. Концепт «бисоциации», по замыслу Петрова, можно использовать для анализа различных уровней творчества, в том числе для анализа научного творчества.

Творческий процесс выступает как целостное явление (единство когнитивных и социокультурных составляющих), этим обусловлена, на наш взгляд, необходимость рассматривать научное творчество с учетом его индивидуально-личностных характеристик. Однако нередко научное и индивидуальное творчество исследуются по отдельности.

Теоретический потенциал концепций А. Кестлера, М.К. Петрова, Э. де Боно и др. позволяет выявить точки соприкосновения между методологией научного творчества и методиками развития индивидуальной креативности.

«Любое творчество есть порождение новых матриц из кодового материала наличных. В процессе участвует материал минимум двух наличных матриц, что и дает основание употреблять термин бисоциация...» [2,33]. Творческий акт, понимаемый как процесс бисоциации имеет следующую структуру:

- наличие «матрицы». «Матрица» (навык), понимается как единство устойчивого и подвижного. В качестве устойчивого элемента матрицы выступает «код» - совокупность правил деятельности, частично или целиком укорененных в области бессознательного. Подвижным или «факультативным» элементом является «стратегия» - способность выбора, обеспечивающая реализацию навыка в конкретных условиях среды;

- реализация матрицы, предполагающая повторение «кода», т.е. врожденных или приобретенных в процессе обучения правил, а также выбор стратегии в зависимости от условий окружения;

- создание новых матриц (собственно творческий акт), который происходит в процессе декодирования - разрывания первоначальных кодов матриц, и синтеза - создания принципиально новых связей. Процесс декодирования более сложно дается человеку по сравнению с синтезом. Синтез осуществляется спонтанно, в этом суть мыслительного процесса, но чтобы начать декодирование, нужно остановить синтез [2,32-35].

Исследование творчества, понимаемого как процесс бисоциации, полагает М.К. Петров, позволяет, в частности, изучить способы порождения нового знания в науке. Научное творчество, будучи многомерным явлением, вписано, с одной стороны, в сложную систему социокультурных отношений, а, с другой стороны, непосредственно реализуется в деятельности конкретных исследователей, совершающих научные открытия. В широком смысле исследовательская задача здесь может быть понята как изучение научного творчества в совокупности всех его составляющих, в единстве его коллективного и индивидуального проявлений. Решение этой задачи, в свою очередь, требует самостоятельного рассмотрения каждого из аспектов творческого поиска в науке.

К несомненным теоретическим достижениям М.К. Петрова относится разработка в настоящее время широко известной концепции тезаурусной динамики. Создание современных методик обучения требует надежной теоретико-концептуальной основы, в качестве которой и может быть использована концепция тезаурусной динамики.

Достоинства концепции тезаурусной динамики становятся еще более очевидны в ситуации ее компаративного анализа с рядом современных методов и способов обучения, претендующих на инновационность и революционность. К их числу относится так называемый «метод ментальных карт», наиболее активно декларируемый доведшим его до уровня очень успешного коммерческого продукта британским психологом Тони Бьюзенем.

Метод ментальных (или интеллектуальных) карт, у истоков которого стояли также почему-то не упоминаемые Т. Бьюзенем Джозеф Новак и Дэвид Осубел, также строится на применении в процессе кардинального инновационного преобразования способов и форм не только обучения, но и аккумуляции и трансляции знаний в целом, их прироста и развития, даже интеллектуальной деятельности индивидов в целом, языковых средств, совокупностей терминов, понятий, форм и средств их выражения и интерпретации. Очень показательна в этом плане позиционируемая как мировой бестселлер и «изобретение тысячелетия» книга «Супермышление», написанная Тони Бьюзенем в соавторстве с его братом Барри.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что поскольку, основным источником творчества является внутренний мир личности, то изучение индивидуальных характеристик творческого процесса можно рассматривать в качестве сущностного уровня в исследовании научного творчества. Особенность научного познания заключается в том, что индивидуальная инициатива здесь связана с особенностями дисциплинарной организации науки. Научная деятельность, существует как «...форма деятельности по правилам, равнообязательным для всех ученых – членов данной ученой общности (дисциплина), причем в составе таких образующих дисциплину равнообязательных правил, всегда обнаруживаются правила различения (запрет на

повтор-плагиат) и правила интеграции различного в целостность (преемственность, ссылки на предшественников)»[3,84]. Так как результаты научного творчества с необходимостью должны быть вписаны в дисциплинарную организацию науки, то, с одной стороны, здесь происходит нивелирование личностных особенностей исследователя, а с другой стороны, запрет на плагиат требует уникальности и неповторимости исследовательских результатов, что не позволяет игнорировать особенности личности и ее творческие способности.

В XX веке стала актуальной проблема управления научной деятельностью, с точки зрения прогнозирования перспектив ее развития и повышения ее результативности, что с неизбежностью привело к постановке вопроса о критериях эффективности научных исследований и способах ее верификации. В этой связи, привлек внимание феномен научной коммуникации, выступающий в качестве сущностного компонента исследовательской деятельности, как в когнитивном, так и в социальном аспектах. Основным элементом анализа стала научная публикация, появились понятия «массив публикаций», «сеть цитирования», «индекс цитирования», что открыло путь к формированию библиометрических методов исследования науки.

М.К. Петров высоко оценивал значение публикации в научной деятельности, подчеркивая, что суть «механизма публикации» заключается в ее творческом характере. По замечанию мыслителя, действие этого механизма проявляет себя «...в голове человека как его способность мыслить, комбинировать, давать новые связи идей. По отношению к этой способности публикация выступает в роли аккумулятора разномыслия» [4,249]. Иными словами, публикация важна только тогда, когда она включена в процесс научного творчества.

Идея библиометрического анализа науки безусловно интересна в том виде, как она задумывалась Д. Прайсом, В.В. Налимовым, М.К. Петровым. Однако в современных условиях данная идея нуждается как в теоретической, так и в технологической проработке с точки зрения установления гармоничного соотношения количественных и качественных показателей при оценке эффективности научной деятельности посредством анализа публикационной активности исследователей. В настоящее время библиометрический подход представлен в виде «простой» и «структурной» библиометрии. В первом случае рассматриваются параметры, позволяющие классифицировать массивы публикаций по авторам, странам, научным журналам и т.д. Такое исследование имеет выраженный, количественный характер. Во втором случае, – «структурной библиометрии», предпринимаются попытки разработки методик, направленных на изучение качественных характеристик публикационной деятельности путем разработки терминологической системы научного знания (есть сходство с концепцией тезаурусной динамики М.К. Петрова) с целью выявления терминологической структуры массива публикаций, и, соответственно, фиксации содержательных связей.

Учитывая то обстоятельство, что разработка методик структурной библиометрии на современной этапе рассматривается скорее в качестве перспективного исследовательского направления, чем решенной задачи, широкое распространение получили количественные методы простой библиометрии.

Количественные библиометрические показатели, в силу их простоты и наглядности, легко применить к администрированию науки, придавая управленческой деятельности видимость объективности. Представляется, что абсолютизация количественных показателей при оценке эффективности научной деятельности может привести к существенным управленческим ошибкам и подмене смыслов научной деятельности как таковой. Так, например, современные информационные технологии открывают широкие возможности для различных недобросовестных действий: имитация высокой публикационной активности (копирование чужих текстов и публикация их под своим именем (плагиат); многократная публикация одних и тех же материалов, и т.д.), манипуляции, направленные на повышение рейтинговых показателей (самоцитирование, цитирование соавторами); увеличение количества публикаций без постановки и исследования значимой научной проблемы.

Подобные явления указывают на существенную трансформацию «механизма публикаций» под влиянием административного давления, направленного на увеличение количественных показателей академической активности. В сочетании с возможностями информационных технологий ошибочные управленческие решения могут привести к

долговременным негативным последствиям в научной деятельности, связанным со снижением творческого потенциала исследователей.

По мысли М.К. Петрова, научная статья должна быть «заявкой на открытие», а не заявкой автора о своем существовании. Преодоление существующих кризисных тенденций возможно путем дополнения библиометрического анализа экспертными процедурами, осуществляемыми научным сообществом. Эффективность экспертизы научного сообщества напрямую зависит от сохранения автономии научной профессии и академических свобод как условия самоорганизации научного сообщества.

Таким образом, феномен творчества, в единстве его когнитивных составляющих и социокультурных оснований, является главным предметом научной саморефлексии. В современных условиях наука выступает в качестве той силы, которая способна трансформировать социум и культуру, но, в то же время, в значительной мере сама зависит от сложного комплекса социокультурных факторов, как стимулирующих творческую научную деятельность, так и подавляющих ее. В научном творчестве с необходимостью сочетаются коллективный и индивидуальный аспекты, и гармоничность этого сочетания, в конечном итоге, и обеспечивает успешность и эффективность научных исследований. Научное творчество имеет выраженное личностное измерение, и благодаря этому наука в целом приобретает гуманистический характер.

Философское наследие М.К. Петрова предоставляет обширный концептуально-методологический арсенал для исследования различных граней творчества в целом, и научного творчества в частности.

Библиографические ссылки

1. Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1995. – 140 С.

2. Петров М.К. Философские проблемы «науки о науке». Предмет социологии науки. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. – 624 С.

3. Петров М.К. Личное и безличное в научной деятельности. // Социология науки и технологий. 2011. Т.2, № 1

4. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. — Ростов-на-Дону: Изд. РГУ, 1992. — 272 с.

Интеллектуализация капитала в современном обществе: социальное измерение

*Гализдра А.С., канд. филос. наук,
доцент, кафедра философии культуры и культурологии СГУ, г. Саратов*

Аннотация. В статье рассматривается ряд ключевых тенденций формирования и обоснования значимости интеллектуального капитала и знания как ресурса социальной мобильности в условиях постиндустриальной экономики. Отмечена медиативная роль российской науки и системы образования как социальных институтов на современном этапе.

Ключевые слова: Постиндустриальная экономика, когнитариат, социальная мобильность.

Одной из знаковых характеристик постиндустриального общества явился упор на центральную роль теоретического знания как оси, вокруг которой выстраиваются новые технологии, экономический рост, социальная структура общества. Теоретическое знание выступило в качестве основного ресурса постиндустриального общества, источника инновации, интеллектуальных технологий управления. Кроме того, успешное овладение знаниями индивидом способствовало тому, что в условиях постиндустриального общества социальные институты образования и науки, обретшие статус социального лифта, становились важным источником восходящей вертикальной социальной мобильности.

Вместе с тем, очевидным является тот факт, что на сегодняшний день продолжает расти социальное расслоение общества даже в развитых странах, поскольку в постиндустриальной экономике, ориентированной на массовое и крайне изменчивое производство и тиражирование

продукта интеллектуального труда, определяющую роль в создании его концепции играет узкий слой когнитариата, которому необходимы не креативные одиночки, а рутинные исполнители замысла.

Идеология либеральных реформ современности определяет такие критерии востребованного профессионала, как гибкость, адаптивность к изменчивым социальным связям, мобильность. Возросшая скорость перемен сделала социально опасной неизменную личность с фиксированными обязанностями, которая в предшествующие времена была находкой для общества. Возникла потребность в иной, более адаптивной личности, с большей мыслительной универсальностью. Профессиональный дауншифтинг обрел повсеместное явление в различных профессиональных сферах: образование, медицина, инжиниринг и прочие.

Кроме того, рыночные условия актуализируют само существование указанных качеств. Конкурентоспособность, возведенная в ранг корпоративной этики идеологами либерального общества, обрела критерий нравственно-ценностного императива, определяющего «востребованные» знания от «ненужных», «актуальные» знания от «устаревших». «Торжество прагматизма, деидеологизированная рациональность, «эффективность», «профессионализм» как высшие добродетели (за которыми скрыта немудрящая погоня за материальными благами), ведут к заметному понижению нравственного уровня в обществе, особенно в его верхних эшелонах»[1, с.18]. Если качества, которые может предложить человек, не пользуются спросом, то он оказывается совершенно лишним на рынке труда и само его существование как индивидуализированного субъекта ставится под вопрос; «точно также как товар, который нельзя продать, не представляет рыночной ценности, хотя и обладает потребительной стоимостью»[2, с.13].

Сознание, миропредставление, ценности и идеалы индивида становятся интериоризацией внешних требований и запросов, тем самым задается императив институционального формирования человеческих биографий (в терминологии У. Бека), принудительно стандартизируется вариативность жизненных ситуаций. Человек адаптируется к среде и к ее условиям, никоим образом от него не зависящими. Как отметил У. Бек, «жизнь конкретного человека *становится биографическим решением системных противоречий*»[3, с.190].

В качестве примера выступает изменение социальной роли российской интеллигенции в постсоветский период и последующая смена или потеря ею ориентиров социальной идентичности. Ощущение изоляции, деструкции целыми группами российского населения было инициировано перестройкой экономической системы с принципиально новыми требованиями, продиктованными рынком, к профессиональным навыкам трудящихся и качественно новой интерпретацией самой сущности знания, в данном случае профессионального, узкоспециализированного. Идея индивидуального жизненного проекта, успешно реализуемая в странах «золотого миллиарда», предлагается сегодня в качестве жизнеустройства и в России, что обретает контуры в новых социальных институтах контроля и власти над человеком - в сфере образования, международного капитала и его рынков, ресурсно-сырьевого сектора, социальной политики, рынка труда и других направлениях.

В рамках рассматриваемой темы, следует подчеркнуть, что западные и российские ученые приходят к логичному выводу с, увы, неутешительными последствиями: система образования выполняет важнейшую роль медиатора, трансформера (в определении О.Н. Яницкого) постулатов морали, ценностей, жизненных ориентиров индивида общества постмодернити. Абрис индивидуального жизненного проекта, предлагаемого молодому поколению россиян, которое уже воспитывается в традициях общества комфорта, потребления, активно внедряемых транснациональными корпорациями, вполне вырисовывается, судя по реформе российского образования, целенаправленно проводимой Министерством образования и науки РФ.

Учитывая ресурсоориентированную направленность российской экономики в последние годы, прогнозы функционирования и российской науки как социального института весьма неутешительны. Тотальный диктат логики глобальных финансовых рынков отражается на дискредитации уважительного отношения к интеллектуальному труду в нашей стране. Данные десятилетней давности свидетельствовали, что в России лишь 1 % населения считает работу ученого престижной, а в США 96 % населения полагают эту профессию несомненно

престижной, 51 % американцев рассматривают ее как престижную в высшей степени. Уменьшилась наукоемкость российской экономики, ее доля на мировом рынке сегодня составляет 0,3 % по сравнению с 36 % США и 30 % Японии[4,с.3]. Кроме того, ограниченный доступ ученых к СМИ, стандартизированный набор тем, предлагаемых для обсуждения научной элите в СМИ, вытесняет ряд важнейших национальных проблем на периферию сознания россиян. Морально-этические ценности россиян вымещаются «этикой гедонизма» и «культурой потребления».

Сегодня образование, знание, доступ и владение информационными ресурсами слагаются в составляющие интеллектуального капитала современного человечества. При этом глобальный мир демонстрирует следующую ситуацию: знания, идеи, мировоззренческие установки, приведших одни социальные группы к элитарному статусу, к лидирующим позициям в транснациональной экономике и международной политике, стали для всех демонстративным достоянием, но не смогли реализоваться в жизни целых социальных групп, общностей таким образом, чтоб решить их социально-экономические и гуманитарные проблемы.

Библиографические ссылки

1. Рашковский Е., Хорос В. Мировые цивилизации и современность: (к методологии анализа) // Мировая экономика и международные отношения. 2002. № 1. С. 14-18.
2. Джохадзе И. Homo Faber и будущее труда // Логос. 2004. № 6. С.3- 17.
3. Цит. по: Яницкий О.Н. Экологическая культура: очерки взаимодействия науки и практики. М.: Ин-т социологии РАН. 2007. -362 с.
4. Цит. статист. данные по: Рассохин В. Академический отпуск // Литературная газета. 2005. 26-28 марта.

Раннехристианские святые Британских островов как фигуры памяти российского православия

*Глуценко Г.Ю., аспирант
кафедры философии и культурологии ВГСПУ, г. Волгоград*

Аннотация. В статье идет речь об одном из важнейших модусов социальной памяти – модусе религиозной памяти, который рассматривается с позиции современного этапа развития общества. На современном этапе развития общества, на наш взгляд модус религиозной памяти соединяется с модусом исторической памяти нации и является показателем национальной и культурной идентичности. Но в ситуациях подавления/восстановления религиозной памяти она может снова заявить о себе, своих претензиях на прошлое и использовать текст иной культуры, чтобы восстановить свое значение.

Ключевые слова: память, культура, текст, религия, идентичность.

*О Всемогущий Святый дух
Снизойди на нас,
Утеши и настави нас – С Небес,
Где обыкновенные, малые вещи
Становятся святы и прославлены
Омой нас Своим Светом,
Брызнувшим и рассыпавшимся
В утренней росе,
Сверкающей на солнце
Мириадами бриллиантов*

Молитва кельтских монахов Святому Духу

Одним из важнейших модусов социальной памяти является модус религиозной памяти, который представляет особый интерес для исследования, особенно в сложные, травматические периоды истории, во время кризиса исторического сознания, национальной и культурной

идентичности, которые наталкиваются на определенные противоречия. Особенно сейчас, в нынешнюю эпоху.

Необходимо отметить, что в исследованиях социальной и культурной памяти важный сейчас модус религиозной памяти оценивается достаточно неоднозначно, хотя и подчеркиваются некоторые важные моменты. В частности, первооткрыватель феномена социальной/коллективной памяти М. Хальбвакс в работе «Социальные рамки памяти» отмечает, что, во-первых, древняя история народов, живущая в их преданиях, проникнута религиозными идеями и воспроизводит историю миграций и слияния рас и наречий, великих сообщений, которые можно найти у истоков практик ее сообществ [18, с. 219-265]. А, во-вторых, религия воспроизводит прошлое в другом смысле. И, в-третьих, раннее христианство (о котором и будет идти речь в данной работе) – это период формирования коллективной памяти, в котором языческие ритуалы имели свое место в рамках христианских понятий. Память христиан встречается вокруг множество вещей, которые пробивали и оживляли ее воспоминания [18, с. 219-265]. То есть, любая религия, претендующая на объединение огромной массы людей, так или иначе, вбирает в себя прошлые мифы и представления, языческие культы, то есть пространство культуры.

Что позволяет нам обратиться к исследованиям модуса культурной памяти. Как отмечает один из основных исследователей культурной памяти Я. Ассман, в данной связи, каждая культура образует нечто, что можно назвать ее коннективной структурой. Данное образование действует соединяющим общество образом в социальном и временном измерении. Как символический мир смысла она связывает человека с его современниками [2, с. 15-25], образуя общее пространство опыта и ожиданий, благодаря чему устанавливается взаимное доверие и возможность ориентации. Как отмечает А.А. Пископфель, именно эта структура содержит в памяти существенные для групповой идентичности *воспоминания* о «сообща обжитом прошлом» и *опыт*, выполняя как функцию памяти сообщества, так и функцию регулятивного начала, обеспечивая связь «культуры» и «памяти» [12].

То есть это повторение – определенных смыслов, порядка, традиция. То есть, по мнению А. Ассман как биологическая память формируется и развивается через взаимодействие с другими людьми, так же и социальная память формируется взаимодействием между социальной сетью и культурной полем. То есть материальное воплощение в виде текстов, визуальных образов и символические практики в виде праздников и ритуалов [1, с. 29]. Что приводит нас к понятию традиции. Традиция – это элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определенных обществах и социальных группах в течение длительного времени. Первоначально это слово обозначало «предание». Предание всегда изустно. Она передается через практическую имитацию, либо через фольклор. При этом адекватность передачи достигается многократными повторениями системами символических текстов и действий. То есть устанавливается преемственность культуры[9].

Культура, по мнению супругов Ассман, выполняет две задачи. Первая заключается в координации и осуществлении коммуникации посредством создания одновременности, что требует формирования символических знаковых систем. Другая задача культуры – осуществление постоянства. Она ведет из синхронного измерения в диахронное. Память – орган диахронии, осуществления расширения во времени[3]. То есть если социальная память является скоординированной памятью отдельных индивидов, что обеспечивается их совместным проживанием, речевой коммуникацией и дискурсами, то коллективная и культурная память основываются на ресурсе опыта и знаний, который отделяется от живых носителей и переходит на материальные информационные носители [1, с. 32]. То есть можно выделить функциональный и накопительный модусы памяти.

В связи с этим обратиться к наиболее важному аспекту модуса культурной памяти. Она направлена на фиксированные моменты в прошлом. Прошлое сворачивается в символические фигуры, к которой прикрепляется воспоминание. Мифы – есть фигуры воспоминания. Миф и история не отличаются друг от друга. Для культурной памяти важна воссозданная в воспоминании история – т.е. миф. Миф это обоснованная история, историю которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее из его происхождения[2, с. 50-69]. Как считает

М. Элиаде, само по себе историческое событие не удерживается в народной памяти, и воспоминание о нем воспламеняет воображение в той мере, в какой это событие приближено к мифической модели. Коллективная память антиисторична. воспоминания об исторических событиях и подлинных персонажах трансформируются в течение двух или трех веков, и только затем получают возможность войти в матрицу архаической ментальности, сохраняющей только образцы [20].

Таким образом, модусы культурной и религиозной памяти тесно связаны между собой. Но каким образом это связано с указанной нами темой? Дело в том, что две конкурирующие истории-памяти сталкиваются между собой и одна из них может маргинализировать другую. Что произошло при создании СССР, когда история-память СССР подавила и загнала в подполье память и историю предыдущих периодов, историю и память русской православной церкви, в частности. Но происходят разрывы исторического времени, в результате чего подавляемая история выходит на первый план, восстанавливает свои позиции. Крах советского дискурса, дал шанс маргинальным идентичностям и памятям, требующих изучения, актуализации и преодоления их опыта.

Христианство и православная церковь преодолевают свою инаковость, возвращая себе свое истинное место в обществе и культуре. Этот процесс осуществляется двумя путями:

1) Восстановление ряда дореволюционных идей – идеи «Москва-Третий Рим», симфонии властей, попытки представить православие в качестве национальной и культурной идентичности. Что встречает свою критику в среде даже православных верующих.

2) Более успешные попытки восстановить память о православии посредством актуализации опыта ряда людей мало связанных с церковью – Н.Л. Трауберг, С.С. Аверинцев, священник А. Мень, А. Шмеман, И. Мейндорф, Серафим (Роуз), митр. Антоний (Блум). А так же попытка обратить на себя внимание, привести к вере большое количество народа посредством обращения к произведениям таких авторов как Дж. Толкин, Кл. Льюис, Т. Элиот, П. Клодель, Ф. Мориак, Ж. Бернанос, Ж.-К. Гюисманс, рок-музыки, фантастики и фэнтези. А так же путем обращения к феноменам христианства, которые, так или иначе, мало относились к двум основным конфессиям христианства.

Мы разберем второй путь и конкретно события, произошедшие в 2007 и в 2017 годах. В 2007 году, произошел интересный случай с точки зрения культурной и национальной памяти – 21 августа 2007 года, священный Синод РПЦ МП принял решение отмечать Собор Ирландских и Британских святых. Празднование будет происходить ежегодно в третье воскресенье после праздника Троицы по юлианскому календарю [6, 13]. А 9 марта 2017 года – решением Священного Синода Русской православной церкви его имя было внесено в месяцеслов вместе с рядом древних христианских святых Запада как «святителя Патрикия, просветителя Ирландии» и установлением памяти 17/30 марта [7].

Речь идет о святых древней неразделенной Церкви – кельтской, то есть канонизированных до раскола между католиками и православными в 1054 году. Почему это было сделано? На наш взгляд, этот процесс можно охарактеризовать словами М. Хальбвакса – еслирелигия сохраняет память, не смешивая ее с более поздними воспоминаниями, она обретает более неподвижные формы, позволяющие лучше противиться воздействиям, которые более опасны в условиях разделения религиозной группы и остальных [18, с. 219-295]. Как мы знаем, у огромного количества людей живущих в нашей стране политика и деятельность РПЦ МП вызывает негативную реакцию и отторжение. К тому же, согласно классической конструктивистской гипотезе такие институции как нация и церковь «не имеют» своей собственной памяти, так как она конструируется ими с помощью мемориальных знаков и символов, образуя, таким образом, собственную идентичность [1, с. 33].

Православная церковь, таким образом, пытается восстановить свою идентичность путем привлечения интересующихся, в основном молодежи, посредством использования иного текста культуры. А также обращение к противоречивой истории до разделения. «Святой Патрик принадлежал неразделенной Христианской Церкви, он предстоит пред Престолом Божиим за всех христиан, и память его мы можем праздновать без ущерба для православной совести» [8]. То есть происходит обращение к потерянному единству христиан, о восстановлении которого идут разговоры последние 20-30 лет.

Происходит это путем обращения к иной культуре, ее тексту и пространству. Как считал Ю.М. Лотман, культура представляет собой коллективный интеллект и коллективную память, т.е. надындивидуальный механизм хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых. Общая для пространства данной культуры память обеспечивается, во-первых, наличием некоторых константных текстов и, во-вторых, или единством кодов, или их инвариантностью, или непрерывностью и закономерным характером их трансформации [10].

Актуализация памяти о том, что древние британские и ирландские святые идет через пространство (текст) английской культуры и интереса к ней в российском обществе (характерно, что в русскоязычном интернете существуют сайты посвященные культуре Англии, Ирландии и Шотландии). Не секрет что английская литература чрезвычайно популярна в России, равно как и рок-музыка, кино и фэнтези. Поэтому в данном процессе коммеморации данной формы памяти активно используются как рамки памяти, так и обращение к истории церкви того периода как форме памяти, а так же выстраивание взаимосвязи с данными святыми через ряд фигур почитаемых как у католиков, так и у православных. А так же посредством особого рода святости ирландских монахов.

Например, пространство английской культуры активно используется в этом тексте «Можно долго рассуждать о том, чем так притягательна для русской души британская культура во всём её многообразии. Не только английская, но и шотландская, ирландская, валлийская, корнуоллская. То неслитное и нераздельное переплетение кельтского духа санглосаксонским, которое, в сочетании со сказочно красивой природой, создаёт неповторимое очарование Британских островов». Далее в тексте перечисляются основные ассоциации со словом «Британия» [8]. Особый акцент делает на праздновании такого архетипического и не имеющего ничего общего с реальным Святым Патриком.

Особое внимание следует уделить такой рамке памяти как историческое время и особый путь святости, а так же географическое пространство Британии и Ирландии как особого сакрального пространства, своего рода религиозной географии. Так практически во всех публикациях на эту тему, особенно в публикациях прот. А. Филлипса, прот. А. Шабанова, книге Е. Старшова «Святые Древней Ирландии», напрямую говорится о связи Кельтской (Ирландской и Британской) церкви с восточно-христианской традицией.

Иером. Никанор (Лепешев) напрямую пишет следующее в одной из своих статей: «В 1054 г. произошло трагическое отпадение Римской Церкви от Церкви Вселенской. А в 1066 г. норманны-католики завоевали Англию, покорив её папе. Веком позже была завоёвана Ирландия. Так эти страны из православных стали католическими». [8] А Е. Старшов в своей книге пишет о том, что лишь Кашельский Синод 1171 года ознаменовал подчинение Ирландской церкви Риму [14, с. 6-7].

Так же подчеркивается что монашество в Британию принесли ученики Антония Великого Иоанн Кассиан и Герман Оксеррский, а так же через св. Мартина Турского и Иринея Лионского святой Патрик принес на Ирландскую Землю духовные сирийско-палестинские традиции, в частности «пламенную молитву» поразительно схожую со знаменитой «Иисусовой молитвой» и мистическим созерцанием у исихастов [14, с. 48-49]. Об этом же пишет прот. А. Филлипс в статье «Ирландское монашество», во-первых, о том, что ирландские монахи, считали уединенную жизнь анахоретов более совершенной, нежели в общежительных монастырях, поэтому они всегда старались удаляться в пустынные места. А, во-вторых, ирландцы, как и восточные подвижники, всегда делали особый акцент на умерщвление плоти. Само кельтское монашество было в основном общежительное (по примеру монастырей святого Пахомия), в своей внешней форме, отражавшей его живой дух, оно было в значительной степени анахоретским [17].

На портале «Правмир.ру» делаются и следующие выводы. Во-первых, с Британией связывают имена апостола Андрея Первозванного и праведного Иосифа Аримафейского. А так же, позиционируется тот факт, что из Британии была родом святая равноапостольная царица Елена, там же был провозглашён императором её сын – святой равноапостольный Константин [8]. То есть, можно сказать, именно оттуда началась христианская империя. Во-вторых, некоторые исследователи считают, что преподобные Сергей и Герман Валаамские были кельтскими монахами. Недаром же древние новгородская, псковская и валаамская формы

крестов похожи на крест святого Патрика. Так же подтверждается восточное происхождение практик кельтских монахов. И, конечно же, постоянно практически в каждой статье посредством фотографий подчеркивается то, что Британия и Ирландия это сакральное место.

В заключение можно сказать, что перед нами попытка церкви выстроить свою память спозиций вселенского христианства, однако возникает вопрос о восприятии этих святых, в частности святого Патрика обществом?

Библиографические ссылки

1. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 328 с.
2. Ассман Я. Культурная память. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
3. Ассман Я., Ассман А. *День вчерашний в дне сегодняшнем. Средства массовой информации и социальная память // Реальность медиа. Введение в науку о коммуникации.* – Westdeutsche Verlag, Bonn, 1994. URL: <http://urokiistorii.ru/memory/research/51658> (Дата обращения: 26.06.2017 г.)
4. Все святые Великобритании и Ирландии. URL: <http://www.pravmir.ru/den-vsex-svyatyx-velikobritanii-i-irlandii/> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
5. Зачем России день святого Патрика? URL: <http://www.pravoslavie.ru/300.html> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
6. Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 21 августа 2007 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/283491.html> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
7. Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 9 марта 2017 года URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4829826.html> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
8. Иером. Никанор (Лепешев). Святые Британские земли: никакой теплостыни. URL: <http://www.pravmir.ru/svyatye-britanskoj-zemli-nikakoj-teplokladnosti-ikony/> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
9. Кравченко А.И. Культурология: Словарь. - М.: Академический проект, 2000. URL: <http://www.countries.ru/library/terms/trad.htm> (Дата обращения: 26.06.2017 г.)
10. Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении. Избранные статьи. Т. 1. - Таллинн, 1992. - С. 200-202. URL: <http://www.philology.ru/literature1/lotman-92f.htm> (дата обращения: 26.06.2017).
11. От римского православия к православию Британских островов. URL: <http://www.pravoslavie.ru/53219.html> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
12. Пископпель А.А. Память и культура через призму понятий «коммуникация» и «трансляция». URL: <http://psyhoinfo.ru/pamyat-i-kultura-cherez-prizmu-ponyatij-kommunikaciya-i-translyacii> (Дата обращения: 26.06.2017 г.)
13. Русская православная церковь установила праздник в честь британских и ирландских святых. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=19882> (Дата обращения: 27.06.2017 г.)
14. Старшов Е.В. Святые Древней Ирландии. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010 г. – 184 с.
15. Прот. Андрей Филлипс. Православие на острове Мэн. URL: <http://www.pravoslavie.ru/56015.html> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
16. Прот. Андрей Филлипс. Почему я христианин Древней Англии. URL: <http://www.pravoslavie.ru/64061.html> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
17. Прот. Андрей Филлипс. Ирландское монашество. URL: <http://www.pravoslavie.ru/69360.html> (Дата обращения: 28.06.2017 г.)
18. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. – М.: Новое издательство, 2007 г. – 384 с.
19. Экман М. Воспоминания пространства. // Источник: MattiasEkman, ADGDconference 17-18 Sept 2009, NottinghamTrentUniversity, Academia.edu. URL: <http://gefter.ru/archive/9540> (дата обращения: 20.06.2017).
20. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. URL: <http://knigosite.org/library/read/51990> (дата обращения: 29.06.2017 г.)

Культурное многообразие: философский и культурологический аспекты проблемы

*Драч Г.В., д-р филос. наук, профессор
кафедры теории культуры, этики и эстетики ЮФУ, Ростов-на-Дону*

Аннотация. Доклад посвящен характеристике феномена культурного многообразия в философском и культурологическом аспектах рассмотрения проблемы. В нем проводится анализ социокультурного многообразия в историко-философском контексте, начиная с античности и заканчивая постклассическими концепциями. В докладе анализируется цивилизационная парадигма, культурная антропология. Исследуются взгляды таких мыслителей как Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин, Ф. Боас, Л. Леви-Брюль, Д.Д. Фрэйзер, А. Радклиф-Браун, М. Мосс и К. Леви-Стросс, Л. Уайт, М.К. Петров.

Ключевые слова: философия, культура, культурология, антропология, культурное многообразие.

Обращение к проблеме культурного многообразия требует ряда уточнений в понимании культуры. Вслед за Э.С. Маркаряном мы понимаем культуру как «внебиологически выработанную человеком систему приспособительного отношения к среде» [5, с. 25]. Основные функции культуры – хранение, трансляция и обновление социального опыта – обеспечивают адаптацию человека к природе. В этом случае понятия культуры и цивилизации отождествляются, описывается среда за средой, а не фазы социального развития [10, с. 10]. Если же признаётся множественность цивилизаций как многообразие культурных организмов, то возникает необходимость теоретической реконструкции их первооткрытия и первоосмысления, что и позволит, по нашему мнению, перейти от философского к культурологическому аспекту проблемы.

Проблема социокультурного многообразия вызревала в историко-философском контексте, начиная с античности, проводившей различие между эллинами и варварами. Циклическая парадигма истории, характерная для античности, была преодолена Аврелием Августином. Недаром В.И. Герье в известной работе «Философия истории от Августина до Гегеля» обращается к идее линейного времени, открытой и обоснованной Августином [4]. Отныне внимание было обращено на прогрессирующее развитие народов и культур, на поиски единого пути открытия духовной истины. Впечатляющая картина исторического прогресса, достигаемого в шествии мирового духа, разные ступени самосознания которого представлены отдельными народами, обоснована в трудах Гегеля [2]. Впрочем, вызревание идеи исторического прогресса, формирование позиций панлогизма и европоцентризма происходило и до Гегеля. В качестве главного приобретения философии XVIII в. можно назвать историческое рассмотрение культуры, подразумевая идеи Ж.Ж. Руссо, Дж. Вико и И.Г. Гердера.

В формировании позиций историзма, без чего невозможна идея культурного многообразия, особое значение имеет понимание природы и свободы у Руссо: «человек рождён свободным» [7, с. 3]. Это, конечно, не гегелевская природа как средство самопознания духа. Гегель отождествлял науку и Дух, Руссо их разводил. Руссо показал, что противоречивость человеческого бытия вытекает из противоречивости исторического движения человека от первобытного к цивилизованному состоянию. Выяснение вопросов о «природе вещей» и «природе человека», возможностей и пределов человеческого разума, как и вопросов об эстетическом воспитании человека отныне могло происходить на историческом поле развития культуры. Но многообразие культур здесь пока не рассматривается. У философов Просвещения допускается непохожесть других культур по отношению к Европе, их отсталость и дикость, наблюдается европоцентризм и некоторое культурное высокомерие, как, например, в «Персидских письмах» Монтескье.

Д. Вико, обратился к вопросам о порядке человеческой истории, ее законах и нормах. Ему принадлежит идея непрерывного развития человеческого рода – «поступательного движения, совершаемого нациями» [1, с. 377]. Он, по сути дела, первым выдвинул идею исторического круговорота: все нации проходят в своем развитии три эпохи: век богов, век героев, век людей. Идеи Вико во многом предваряют философию истории И.Г. Гердера. Можно сказать, что Гердер одним из первых обратился к проблеме соотношения природы и

человеческой истории: «Идеи к философии истории человечества» [3]. На первом плане у него вопрос о месте человека в природе, особенностях человека, главной из которых выступает человеческий разум. Но отличие Гердера от многих мыслителей эпохи Просвещения состоит в том, что разум он рассматривает не как прирожденный, а как достигаемый человеком. Идея развития человека позволяет Гердеру поставить вопросы о преемственности в развитии культуры – из поколения в поколение, от народа к народу. Роду человеческому, по Гердеру, суждено пройти несколько ступеней культуры в соответствии с естественными законами природы, но он не отрицает изначального предназначения человека: «человек создан, чтобы усвоить дух гуманности и религии», «чтобы чаять бессмертия». Но общность природных законов и божественного предназначения человека не означает, что культурное развитие имеет свою конечную цель (например, в государстве), а культуры разных народов должны быть подчинены в своем развитии этой конечной цели. Множество народов, которые не знали государства, но были счастливы. Культуры разных народов последовательно появляются во времени и сосуществуют в пространстве, каждая культура самоценна и уникальна. Романтики и Ф.В. Шеллинг разрабатывали проблемы различия и соотношения отдельных национальных культур и рассмотрения общечеловеческой культуры как наднационального, надысторического целого.

И все же классическая модель культуры не только не исчерпала своих потенциалов, но и на долгие времена сохранилась в философии Гегеля. Основные формообразования культуры (религия, искусство, философия, право) предстают, как и вся духовная культура человечества в целом, закономерными этапами в развитии «духа», «мирового разума». Создается универсальная схема развития «мирового духа», реальными воплощениями которой выступают культуры разных народов, подчиняющиеся всеобщим нормам творческого самопознания мирового духа: та или иная культура воплощает в себе определенный этап самопознания «духа», т.е. каждая культура различается лишь стадийно на пути исторического шествия «духа», «разума». Гегель практически подменил понятие культуры панлогически осмысленным понятием истории духа.

Постклассическая философия (философия жизни, неокантианство, неогегельянство, позитивизм) ознаменовалась разрушением классической модели культуры, что выразилось в разочаровании в возможностях разума на путях исторического сближения общественного и природного, т.е. на путях разумной общественной жизни в соответствии с природными потребностями и задатками человека. Реальная европейская история развеяла в прах иллюзии о возможном преодолении противоречий в общественной жизни и гармоничном развитии человека. В противоположность рационалистической гармонизации мира и панлогическому пониманию развития культуры следуют апелляции к человеческой воле, страстям и инстинктам. Они сильнее разума, им, а не мировому разуму, принадлежит роль творца и двигателя истории. Если ранее истину видели в разуме, то теперь ее стали искать в до-сознательном, в под-сознательном и бессознательном.

Решительный разрыв с рациональными европейскими ценностями разума, науки и просвещения и традиционной христианской моралью осуществил Фридрих Ницше. Глокнер, отказываясь от гегелевского панлогизма, полагает, что «тем самым место прогресса человечества занимают рядоположение и историческая последовательность судеб отдельных народов, рас и личностей...» [12, s. 17]. С этим фактом и должен иметь дело философ (культуролог), переживая первоначально чуждые ему человеческие судьбы. Но чем же определяется творческая свобода индивида? У Гегеля объективный дух действовал через индивидуальное сознание, но сам индивид этого не осознавал. Цепочка логических связей обрывается на индивиде, творческая свобода которого подвластна только судьбе, иррациональному. Разрушается классический тип философствования, опирающийся на процедуры самосознания.

Самостоятельная модель культурного многообразия связана с обоснованием цивилизационной или культурно-исторической парадигмы (Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин). Однако определяющую роль в переходе от спекулятивного рассмотрения культуры к культурной конкретике сыграло развитие культурной антропологии (от Боаса и Леви-Брюля до Фрезера, Радклиф-Брауна, Марсея Мосса и Леви-Стросса). Разные

типы культур были увидены, описаны и проанализированы. Расцвет полевой антропологии и социальной этнографии не только показал закономерности и жизнеспособность целого ряда культур, но и подтолкнул к осмыслению ситуации сосуществования, диалога культур, на фоне которой европейский путь развития предстал как один из возможных вариантов исторического развития культуры. Одна из таких первых концепций, эволюционистского плана, принадлежала английскому этнографу Эдуарду Б. Тайлору, воссоздавшему в своих исследованиях широкое полотно культурной жизни первобытного человека [8].

Общая теория культуры Лесли Уайта, имплицитно содержала признание культурного многообразия. Уайт положил начало использованию термина «культурология» в качестве синонима «науки о культуре». Так и называется основной труд Л. Уайта [9]. Понятие «культура» у него охватывает особый объект действительности, особый класс социальных явлений. Культура как система находится над индивидом: «Культуры могут существовать без людей не в большей мере, чем механизмы – двигаться без трения. Однако можно рассматривать культуру так, как если бы она была независима от человека...» [9, с. 150]. Непосредственным объектом изучения оказывается вовсе не человек, а культура. Культуру Уайт рассматривает как объективное образование, не зависящее от отдельного человека и человеческого сообщества и подчиняющееся лишь внутренней логике развития, которое и следует рассматривать без обращения к индивидам. В культуре как организованной целостной системе он выделяет ряд подсистем. Культурная антропология Уайта интересна тем, что она показывает прямую связь формирования идеи культурного многообразия с развитием этнографических (антропологических) исследований и постановкой на их основе ряда культурологических вопросов - взаимоотношения культур различного типа, аккультурации, культурной идентичности и т. д.

В отличие от существовавших ранее и продолжавших свое развитие философских теорий культуры появляются конкретные исследования культуры, опирающиеся на этнографический материал и данные так называемой полевой антропологии. Остановимся на некоторых из них. Освальду Шпенглеру автору известной работы «Закат Европы», принадлежит идея культурно-исторического круговорота [11]. Каждый культурный организм проходит естественный круг: рождается, достигает своего расцвета, истощается, приходя к своему естественному концу в форме цивилизации. Цивилизация, развившаяся до таких высот в Европе, свидетельствует об истощении жизненного порыва, закате Европы. О цивилизации как истощении жизненных сил культурного организма говорил в своё время Н. Я. Данилевский. Шпенглер, развивая учение о множестве равноценных по достигнутой зрелости культур, выделяет восемь культурных типов: египетская, индийская, вавилонская, китайская, античная (греко-римская, «аполлоновская»), «магическая» (византийско-арабская), западноевропейская («фаустовская», которая в отличие от цельной и гармоничной «аполлоновской» культуры проникнута скепсисом и рефлексией), южноамериканская культура майя. Серьезный удар по идее универсального для всех народов пути исторического развития, основу которого составляют европоцентристские представления об историческом развитии, нанес английский историк и социолог Арнольд Дж. Тойнби.

Для объяснения современного культурного многообразия обратимся к идее М.К. Петрова о типах социального кодирования, составляющих содержание культурного развития и лишь в Европе достигших уровня науки. Это: доолимпийский (лично-именной тип социального кодирования); олимпийский (профессионально-именной); всеобщий (европейский) [6, с.97-127]. Вся система отношений к миру, согласно его концепции, распределяется в «базовые матрицы», которые и позволяют транслировать социальный опыт, поскольку замыкают его на социально значимую единицу – тип личности. Самые разные способы ведения хозяйства предполагают определённые типы знаковой реальности, прямое или опосредованное введение человека в социальную матрицу. Так, замыкание профессиональных навыков на именной структуре богов закрепляет навыки за божественным именем. Профессионально-именной тип культуры характерен для целого ряда обществ, которые в странах с традиционной культурой составляли большинство населения планеты. Страны эти обычно называют «развивающимися», вкладывая в этот термин не столько историко-эволюционный смысл, сколько указание на ту идею «развитого состояния», которой руководствуются эти страны в

стремлении модернизироваться и уподобиться «развитым» странам, использующим науку и соответствующий технический потенциал, которым соответствует и образ жизни.

Обнаруживается новый аспект глобальных (техногенная цивилизация) и локальных (традиционные, региональные культуры) процессов, сталкивающихся в современном культурном пространстве и усложняющих культурную мозаику современного мира. Если традиционному обществу не нужен и даже определенно вреден всеобщий тезаурус, поскольку он сократил бы или вообще уничтожил общее число наличных профессиональных тезаурусов (машинное производство, как известно, уничтожило ручные промыслы), то межпрофессиональный обмен на современном уровне прочерчивает область общего интереса, единых экономических и социальных интересов, универсальных для общества и страны в целом. Но каковы судьбы традиционных культур, без которых немислима традиционная культура целого ряда стран? Поставленные вопросы не укладываются в рамки европоцентризма. Обнаруживается поливариантность культурного развития и уязвимость техногенной цивилизации на фоне не теряющих сил традиционных культур. Понимание европейской парадигмы как одного из вариантов культурного развития открывает путь к исследованию механизмов самосознания культур и становится одной из предпосылок культурологии.

Можно было бы отметить, что унифицирующее воздействие современной западной цивилизации на традиционные типы культур состоит в том, что она втягивает их в орбиту научного по происхождению, техногенного по сущности сообщества. Культурное многообразие, уникальность и неповторимость создают предпосылки для соотнесения человеческих сообществ и сохранения цивилизационных различий. Такое соотнесение не может быть чисто умозрительным, ведь мировые культуры в том виде, в каком мы можем их сегодня наблюдать и изучать, представляют собой продукт длительного исторического развития, в котором сами культуры как культурно-исторические системы трансформировались, модифицировались и изменяли внутреннюю структуру. Культурный мир, построенный на традициях, на обычаях, на художественном восприятии действительности, характеризуется гилозоизмом и персонификацией как обязательными нормами мышления. Здесь и возникает проблема «двуязычия» культур - традиций и новаций, перехода с одного языка на другой (в европейской истории переход от «мифа к логосу») и проблема трансплантации науки в иную культурную среду для стран неевропейских. Сегодня становится очевидной важность сопутствующих тем – экстраполяции научных методов познания, трансформации науки и образования и феномен наукотехники, что делает проблему культурного многообразия особенно острой.

Библиографические ссылки

1. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. М.-Киев: Port-Royal, 1994, 618 с.
2. Гегель В.Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993, 479 с.
3. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977, 703 с.
4. Герье В.И. Философия истории от Августина до Гегеля. М.: Печатня С. П. Яковлева, 1915, 268 с.
5. Маркарян Э.С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. М. - СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 655 с.
6. Петров М.К. Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991, 328 с.
7. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права. М.: Госсэкономиздат, 1938, 123 с.
8. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989, 573 с.
9. Уайт Л.А. Наука о культуре // Антология исследований культуры. Том 1. СПб.: Университетская книга, 1997, с. 141-156.
10. Фернандес-Арместо Ф. Цивилизации. М.: Аст-Москва, 2008, 764 с.
11. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993, 667 с.
12. Glockner H. Philosophische Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Fr. Verlag. Stuttgart, 1949, 402 s.

Современное социокультурное пространство и человек

*Иванова Д.Н., канд. филос. наук,
доцент, кафедра английского языка для гуманитарных
направлений и специальностей СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Сегодня преобладание принципа относительности в морально-нравственной сфере заставляет задуматься об угрозе тотального социального отчуждения. Современный социум продуцирует такой тип личностной структуры и обыденного сознания, который этому способствует. Контекстом для рефлексии оказываются культура как выражение духовного модуса человеческого существования и аксиология, в рамках которой процесс жизни – не череда случайных эпизодов, но некое упорядоченное продвижение к цели, имеющей этическую ценность.

Ключевые слова: ценность, культурная идентичность, пространство человеческой экзистенции, номадическое сознание.

Приоритеты современного общества заставляют задуматься о его ценностных ориентирах и жизненных идеалах, определенный набор которых сопровождает человека на всем пути его развития. Однако в настоящее время стремление вкушать все материальные блага превалируют в списке человеческих приоритетов, а эстетические оценки оказываются субъективным понятием. Так существует ли «ценностей незыблемая скала» или принцип относительности безраздельно царит в мире человеческих идеалов?

Существующие две точки зрения на онтологический статус человека подчеркивают либо неизменность человеческой природы, либо ее склонность радикально меняться. Примеры для подтверждения обеих точек зрения находим в области искусства и культуры. В частности, многовековая письменная традиция сохранила для нас образцы человеческого творчества, свидетельствующие о том, что любовь, дружба, смысл жизни и поиски истины всегда являлись актуальными проблемами для человека. Это подтверждает тезис о неизменности человеческой природы. С другой стороны, очевидно: то воздействие, которое оказывала древнегреческая трагедия на своих современников, отлично от восприятия этих же произведений в наши дни. Необходимость в катарсисе либо отпала, либо она реализуется в других сферах жизни современного человека.

Мы говорим о египетской, китайской, индийской культуре, понимая, что для проникновения в эти системы необходимо, прежде всего, знание не о человеке вообще, но о человеке той культуры. Выстраивает ли каждая культура свою систему ценностей – эстетических, этических, религиозных или парадигма универсальна? И какое место занимают эти ценности в формировании картины мира современного человека? Именно индивидуальность культур является главным источником наших представлений о сущности обыденного сознания и его роли в формировании языка культуры. Анализ современной культуры убеждает нас в том, что тот тип обыденного сознания, который владеет человеком сегодня, проецируется на его творческую деятельность. Ведь «современная культура, ее символическое пространство и смысловая архитектоника во много определяется именно этим типом сознания» [1, с.5].

Представители неокантианства рассматривали жизнь через призму трансцендентального метода. С этой точки зрения, процесс жизни – не череда случайных, хаотичных, каждодневных эпизодов (каковым он предстает при взгляде изнутри), но некое упорядоченное продвижение к цели, имеющей культурную и духовную ценность. Такой взгляд связан с аксиологией. Это оценивающий, анализирующий, систематизирующий взгляд со стороны на кажущийся полностью открытым перед стихией выбора процесс жизни. М. Бахтин называл такое эстетическое восприятие своей жизни извне «внезаходимостью» и подчеркивал не познавательный, но созерцательный характер рефлексии. Эстетическое восприятие жизни – это воспоминание о ней и связанные с этим переживания.

По Э. Финку, сфера ценностей парит как идеальный небосвод, являющийся ориентиром для земной жизни человека. Именно в этом – различие человеческого бытия и мира животных. Э.Финк анализирует ценность, поскольку онтологический статус этого понятия остается

непроявленным. Фактическая жизнь возможна без ценностей, тогда как человек полагает себя человеком лишь в связи с ценностными притязаниями. Существующие в статусе долженствования, ценности порой представляют собой недостижимый идеал. Пример Нагорной проповеди приводит философа к мысли, что ценности есть не только в той мере, в какой они соотносятся с поступками человека, но постольку поскольку они *есть*.

Э.Финк переводит ценности в разряд феномена, в свете которого и существуют вещи и поступки. Система ценностей является для человека совершенно неосознанной, а фиксированный канон ценностей был сформулирован обычаями, религией, культурной идентичностью. В античном мире ценность выступает в горизонте проблемы бытия и это определяет ее характер не как долженствования, но как подлинного бытия. Человек стремится войти в него посредством ценностей: он становится тем более «сущим», годным, добродетельным, чем более он участвует в подлинном бытии идей [7, с.46].

Становление человека происходит под влиянием таких реалий, как быт, социум, профессиональная принадлежность. Анализируя проблемы становления жизненного пространства, выясняя эвристические возможности реконструкции архаичного пространства человека, Устьянцев В.Б. констатирует угрозу нового тотального отчуждения, нависшую над человеком. Пространственные структуры бытия претерпели и продолжают претерпевать глобальные изменения, которые носят национальный, экономический, экологический характер. На их фоне пространство человеческой экзистенции меркнет, кажется малозначительным, а ценность жизни «затемняется». Пространство общественного разума не проясняет, а, напротив, способствует утрате имманентных смыслов человеческого бытия [6, с.5].

Современный социум продуцирует определенный тип личностной структуры. Исходя из анализа жизненного пространства современного человека, можно выделить определенные тенденции, оказывающие влияние на развитие личностной структуры индивидуума. К таковым относятся: перемены в феноменологии быта; метафизика современного индивидуализма; опыт нового, номадического, сознания [2, с. 52].

Проанализируем каждую из этих тенденций. Во-первых, перемены в феноменологии быта. Что составляет основу человеческого существования, что укореняет его в его пространстве? Это жилье, место работы, место, где человек родился и где сохранились предметы и вещи его детства или юности, школа или сад, который посещают его дети. Эти места пребывания человека символизируют этапность, упорядоченность и закономерность его жизненного цикла. Именно они и связанные с ними события в конечном итоге составляют вехи человеческого существования, а самому человеку сообщают чувство своей значимости. «Забота о себе, о своих близких, о месте своего обитания, сохранение материнского языка, восхваление родины... - вот что придает человеку уверенность и избавляет его от стрессов одиночества и незащищенности» [4, с.14].

Современный ландшафт все чаще оказывается лишен этих констант. Дух космополитизма, ранее знаменовавший внутреннюю свободу человека и отсутствие границ в его миропонимании, в наш век затронул и повседневную, бытовую сторону жизни. Постепенно нивелируется идея о доме, где человек живет, как о центре его вселенной, откуда он уходит в мир и куда возвращается, где проходит его каждодневная, реальная жизнь, где он сосуществует с Другим. Дом – это «жизненный мир» человека со всеми присущими этому понятию гуссерлевской философии характеристиками: он преддан, предпослан, непосредствен, не идеализирован, очевиден и чувственно воспринимаем, это «ближайший к нам» мир.

Во-вторых, метафизика современного индивидуализма. Современная реальность разительно отличается от, скажем, средневекового вертикального двоемирия, когда граду земному было уготовано место под градом небесным. Человек в своем отношении к Богу, церкви, самому себе многое пересмотрел с тех пор. Важно другое: изменилось не отношение человека к внешним факторам, не они нарушают покой человека – сам человек не может найти гармонию внутри себя. Структура средневекового вертикального двоемирия оказалась замещена горизонтальным виртуализованным двоемирием сознания современного. Это двоемирие заключается в том, что человек, переживая экзистенциальное одиночество, отчаянно защищает свою территорию от Другого. [2,с.52]. Человек в своем индивидуализме и эгоцентризме сознательно отказывается от доверительного сосуществования рядом с кем-то. На

бытийном уровне это проявляется в рефлексии относительно своего семейного статуса. Статус семьи как таковой подвергается переосмыслению, что влечет за собой демографические проблемы.

Еще М. Хайдеггер в докладе «Взгляд в то, что есть» осуществляет критику современного технологического мышления, характеризующегося отношением к сущему как к артефакту, «поставу» (das Gestell). Истоки современного господства техники обнаруживаются в начинающейся от Декарта традиции господства субъекта и «забвения» бытия. [5, с.15]. Однако современные компьютерные технологии и интернет пошли еще дальше - обусловили проникновение в нашу жизнь виртуальной реальности. Таким образом, происходит не просто смещение акцента на неподлинное бытие, но его подмена бытием виртуальным.

В современном общественном пространстве наряду с усложнением научно-технической базы отмечается тенденция к упрощению образных и выразительных средств. Марков Б.В. называет область массмедиа и рекламы «современной мифологией», поскольку приемы, используемые ими, сходны с попытками самовыражения первобытного человека с его наскальными изображениями – использование аудио-визуальных знаков, которые воздействуют магически, минуя рефлексию [4, с.8]. Под воздействием этих факторов меняются не только жизненные привычки, но и этические нормы, и принципы психологического здоровья человека. В условиях такой экспансии техники человек теряет свои позиции во многих сферах своей жизни, а его сознание продуцирует новую модель реальности.

Что же позволяет выстроить иерархию ценностей человека конкретной эпохи? В то же время, что служит средством объединения людей разных традиций в формацию индивидуумов, живущих по эстетическим нормам своего времени? Эта общность – культура. При всем различии ценностей и традиций, некогда существовавшие и ныне существующие формации существуют в контексте культуры. Разные ступени развития этой сферы человеческого бытия порой подчеркивают пропасть, которая пролегает, к примеру, между первобытным человеком с его средствами выражения в виде наскальной живописи и современным творцом. Казалось бы, здесь культура, напротив, высвечивает разность, а не общность. Мы можем говорить об исторических реалиях, экономических и даже географических условиях. Однако все это вторично по отношению к человеку и стилю, способу его существования. Именно этот фактор обуславливает особенности различных эпох и формаций. По словам О.В. Белого, «эпохи в своей сердцевине не в последнюю очередь различаются ... структурами повседневности» [1, с.7].

Сопровождая всю историю человеческого существования, культура выступает константой, следовательно, она объединяет. Культура также может дать характерный слепок времени. Для этого необходимо рассмотрение ее проявлений в вертикальном сечении. Речь идет о том, что культура едина как выражение духовного модуса человеческого существования, стремления и способности людей переживать и творить мир в многообразии символических форм. Вслед за Николаем Бердяевым, можно говорить о воле к осуществлению культуры. Заложенный в человеческой природе духовный модус выражается во всех сферах культуры – искусстве, религии, морали, науке, социуме [2, с.49].

В понятии Аристотеля «entelecheia» заключена трактовка жизни как творческого продвижения, охватывающего и перешагивание через себя, и осуществление действительности. Перешагивание через себя означает освобождение от предпосылочности мира. Именно творческое мировосприятие толкает нас на этот шаг для того, чтобы на открытом горизонте понимания мы приняли мир в его первоначальности. Таким образом расширяется наше мировосприятие. Вместе с тем, перешагнув через себя, человек имеет возможность в своем творческом порыве приобщиться к общечеловеческим ценностям, которые вечны. В отличие от жизни человека, которая представляет собой временное становление. Следовательно, культура это творческая совокупность бытия человека, а не сумма явлений, изменяющихся исторически. Такой подход необходим для того, чтобы избежать схематичности, игнорирования феноменов культуры, а также высветить экзистенциальную структуру носителя культуры, то есть человека [3, с.129].

Включая в свою сферу важнейшие составляющие человеческой жизни, культура приобретает в наших глазах ту глубину, которая ей присуща изначально. Осознание истинной роли культуры как сферы пересечения многих факторов существования человека выводит ее на

новый уровень. Становится очевидным, что культура – это не просто экспрессивная, в чем-то символическая деятельность человека, получившая свое выражение в произведениях пластических, акустических и других видов искусств, а это процесс движения и становления сродни самой жизни. Ведь, согласно концепции времени Аристотеля, человеческая экзистенция конституируется движением, охватывающим время и пространство. Жизнь – это бесконечное движение и оно является залогом открывающихся перед человеком возможностей. Реализация этих возможностей составляет творческую интенцию человека, а культура, как и сама жизнь, динамична, подвижна и несет в себе потенциал мировоззренческого характера.

Библиографические ссылки

1. Белый О.В. Тайны «подпольного» человека. Киев.: Наукова думка, 1991. – 312 с.
2. Блюменкранц М.В. в поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта. Вопросы философии. №1, 2007.
3. Качераускас Т. Феноменология времени и пространства. В.Ф. 2005, 12.
4. Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: «Владимир Даль», 2005. – 788 с.
5. Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб.: Изд-во «Лань», 2000. – 192., с. 15.
6. Устьянцев В.Б. Антропология жизненного пространства // Жизненное пространство человека и общества. Саратов.: Изд-во Сар. ун-та, 1996. – 136.
7. Финк Э. Фрайбургские лекции по философии воспитания // Топос. №2. 2000. С. 46.

Социальные разновидности языка как явление субкультуры

*Ларионова Е.В., канд. филол. наук,
доцент, КАЯдГНиС ФИЯиЛ СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Национальный язык представляет собой систему, в которой можно выделить ряд частично перекрещивающихся подсистем, которые называются подъязыками или субъязыками. Современное языкознание отличает социальная направленность, внимание к подъязыкам отдельных социальных, профессиональных и территориальных групп. Одной из отличительных черт современного функционирования национальных языков является динамичность развития тех их подсистем, которые направлены на обслуживание коммуникативных запросов отдельных групп носителей языка.

Ключевые слова: язык, субкультура, дискурс, социокультурные особенности.

Вторая половина XX века и начало XXI века характеризуются глобализацией международных связей и нарастанием языковых контактов, которые осуществляются не только непосредственно между носителями различных языков, но, главным образом, при посредстве средств массовой информации, через персональные компьютеры и всемирную сеть Интернет.

Современное состояние развития компьютерной науки и техники активизировало многие процессы в языке и, прежде всего, затронуло его лексическую систему, что привело к созданию специальной терминологической системы, отличающейся многообразием техницизмов и профессионализмов. Многие компьютерные термины, ранее известные только узким специалистам, стали теперь актуальными для очень широкого круга людей – пользователей современных компьютерных «гаджетов». В связи с этим, помимо собственно компьютерной терминологической системы, сегодня существует достаточно богатый специфический групповой язык – подъязык пользователей компьютеров.

Национальный язык представляет собой систему, в которой можно выделить ряд частично перекрещивающихся подсистем, которые в работах различных лингвистов называются подъязыками или субъязыками. Современное языкознание отличает социальная направленность, внимание к подъязыкам отдельных социальных, профессиональных и территориальных групп. Одной из отличительных черт современного функционирования национальных языков является динамичность развития тех их подсистем, которые направлены на обслуживание коммуникативных запросов отдельных групп носителей языка.

Разнообразие исторических, социальных, культурных и других жизненных условий и потребностей социумов, неповторимость конкретных обстоятельств, тем не менее, не является препятствием для проявления общемировой лингвистической тенденции возникновения большого количества новых групповых языков (*group languages*). Во-многом это явление может быть объяснено развитием и внедрением новых технологий и, как следствие, изменением качества жизни и ценностных приоритетов. Процессы глобализации также способствуют почти одновременному возникновению ранее не существующих видов дискурса. При этом отмечается, что сейчас традиционные связи с социальным классом ослабляются, а территориальная принадлежность перестает быть важнейшим фактором, влияющим на языковое общение. На первый план выходят профессиональные или иные специфические интересы и ценности, которые способствуют зарождению новых субкультур со своими «языками» [11]. В этом ряду, помимо компьютерного подязыка, можно назвать языки таких групп как феминисты, уфологи, «зеленые», последователи нетрадиционной медицины, йоги и др. Несомненно, что по численному составу эти группы значительно отличаются друг от друга и, следовательно, различается степень распространенности их языков.

Отметим, что социальные разновидности языка – явление исторически обусловленное и вполне закономерное, поскольку различные социальные прослойки по условиям своего быта либо производства могут иметь специфические, присущие только им интересы, в связи с чем можно говорить о социальных диалектах коллективов, групп людей. Своеобразие таких социальных групп, их историческое развитие и является причиной становления или распада соответствующих речевых отличий – социальных диалектов, определяет их судьбу [8, с. 45].

Общей чертой всех языковых образований, включаемых в категорию социальных диалектов, является ограниченность их социальной основы: они выступают средством общения, причем, как правило, дополнительным, отдельных социально-сословных, производственно-профессиональных, групповых и возрастных коллективов, а не всего народа (как литературный язык) и не всего населения региона (как территориальные диалекты) – они употребляются в определенных условиях, там, где соответствующий стиль речи оказывается принятым и уместным.

Назначение социальных диалектов – служить средством связи для лиц, входящих в определенную социальную или профессиональную группу, объединять их в одну корпорацию, имеющую свои интересы – профессиональные, социально-сословные, возрастные, культурно-эстетические и т.п. Возникая в ответ на различные профессиональные и групповые потребности отдельных коллективов, социальные диалекты в речевой практике говорящих всегда сосуществуют с другими нормами существования языка, которые всегда выступают как первичные, опорные, основные (литературный язык, территориальные диалекты, городское койне, просторечие), а социальные диалекты – как дополнение к ним (иногда профессионально необходимое, а иногда и явно факультативное, например, жаргон).

Корпоративность является основной характеристикой жаргона, так как жаргон, как лексико-семантическая система, служит средством общения членов определенной социальной группы, которые тесно между собою чем-нибудь связаны [2, с. 114]. При этом формы связи между группами людей могут быть самыми разнообразными. Важно, чтобы эта связь каким-то образом объединяла людей, например, служба в армии, обучение в институте или школе, занятие туризмом, спортом, коллекционированием [6, с. 482]. Наличие какой-либо связи или отличительного признака социального характера объединяет людей той или иной группы и выделяет их из всего общества в целом и, чем больше значения придают члены группы этому признаку, тем сильнее их сплоченность (внутригрупповой конформизм) и их противопоставленность другим людям (внегрупповой нонконформизм). Одним из внешних проявлений внутригруппового конформизма и внегруппового нонконформизма является жаргон как средство общения корпорации. Например, увлечение компьютером объединило людей различных профессий и занятий (врачей, учителей, бизнесменов, студентов, школьников и т.д.), выделило их из всего общества и послужило базой для основания новой обширной группы – пользователей компьютеров. Для них жаргон является средством объединения и противопоставления их представителям других групп. Отметим еще одну характеристику групповых, или корпоративных, жаргонов – наличие в их лексике элементов профессионализма.

Жаргон порождается социально-психологической общностью его носителей – обычно молодых людей, которым свойственны эмоциональная избыточность, максимализм, свое представление о жизненных ценностях, норме поведения, свой особый стиль и манеры (внешний вид, одежда, жесты), чувство солидарности и группового духа. Жаргон – и символ принадлежности к данной социальной группе, и показатель ее своеобразного языкового существования, и лингвистическое проявление ее субкультуры. Как разновидность формы существования языка жаргон всегда вторичен, его использование факультативно.

Молодежные движения и субкультуры всегда интересовали исследователей: панки, хиппи, рокеры, фанаты и т.п. По мнению культурологов, субкультура представляет собой «особую сферу культуры, суверенное целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами». Субкультурные образования характеризуются автономностью, они закрыты и не претендуют на то, чтобы заместить собою господствующую культуру либо вытеснить ее. Напротив, они заинтересованы в том, чтобы сохранить «лишь собственные законы в противовес господствующим в культуре, которую они воспринимают как «чужую». Субкультурам свойственно наличие социальных особенностей их развития, так как внутри различных общественных групп рождаются специфические культурные феномены, которые закрепляются в особых чертах поведения людей, их сознания и языка. Отметим, что субкультуры рождаются, живут и устраниаются в определенные культурные циклы, которые обусловлены сменой поколений, а те, в свою очередь, творят собственные субкультурные движения, а, вместе с тем, «вливают на многообразные срезы культуры, моду, стиль жизни, поведение и, в целом, на стиль культурной эпохи» [4, с. 236-237].

В настоящее время мировое сообщество активно использует компьютерные технологии и Интернет и, соответственно, появилась обширная социальная группа, члены которой, не будучи профессионалами в области компьютерных технологий, используют их в собственных профессиональных целях и проводят много времени в сети, «покидая этот мир и переселяясь в виртуальную реальность» [1]. В целях удобства изложения условимся называть эту группу «компьютерщики», хотя в реальности речь идёт об энтузиастах-пользователях компьютера.

Компьютерщики-любители создают «свою» культуру, которой свойственен «ореол инактивности, избранности, собственный фольклор» и собственный язык – сленг. Перечисленные выше признаки позволяют нам говорить о наличии субкультуры компьютерщиков и, слыша такие реплики, как «вчера пятый раз подряд форточки поставил, так через пять минут снова все посыпалось», «глюки полировал», «у меня мозги грохнулись», «семь бед – один Reset» [10], мы можем уверенно утверждать, что попали в субкультуру, а свидетельством этому является непонимание или частичное понимание её особого языка.

Отметим, что сленг помогает компьютерщикам развивать и поддерживать собственную культуру, дает возможность распознавать себе подобных среди других людей и выражать «общие ценности и духовный опыт» [12, р. 24], т.е. компьютерщики используют сленг тройственным образом – как средство общения, включения (признак принадлежности к этой культуре) и исключения (признак непринадлежности). Очевидно, что человек, не знающий сленга, будет сразу же «идентифицирован» компьютерщиками как человек посторонний, чуждый их культуре, а может даже как «функционер». Англоговорящие компьютерщики называют таких людей *suit* (костюм).

Будучи явлением интернациональным, компьютерный сленг, тем не менее, национален в том смысле, что национальная принадлежность компьютерщиков оказывает существенное влияние на появление и развитие их субязыков. Здесь сказываются как объективные паралингвистические, так и системно-языковые факторы. Например, сленг русскоговорящих компьютерщиков часто характеризуется как «русифицированный английский» [9], поскольку процент англоязычных заимствований в нём – отдельных лексем и даже словосочетаний – чрезвычайно высок: *вирьмейкер* (рус.) от англ. *VirMaker* – человек, занимающийся созданием компьютерных вирусов; *гамить* (рус.) от англ. *to game* – играть в компьютерную игру; *гамовер* от англ. *Game over* – конец игры. Однако в высшей степени своеобразной чертой этого сленга является его стремление привести вновь создаваемую лексику на базе заимствования к уже

существующему русскому слову (*Емеля* от англ. *e-mail*, *Смерть Вам – модем Smart One*, *Мыся* (мышка) от англ. *mouse* (мышка).

Компьютерный сленг в исследуемых нами языках богат нюансами [5], в которых отражается психология компьютерщиков. Англоговорящие компьютерщики определяют свой сленг как *elegant*. Практически все компьютерщики любят играть со словами и весьма изобретательны в использовании языка, «который осваивает реальность, искажает, отражает, топит, возносит ее» [7]. С.Реймонд пишет в своей книге, что компьютерщики «с большим уважением относятся к формированию сленга как части собственной культуры, поэтому воспринимают сленг как интеллектуальную игру, которая помимо пользы приносит еще и огромное удовольствие. Благодаря присущей всем компьютерщикам изобретательности их язык представляет собой уникальную комбинацию забавной игры слов со взыскательностью и даже «снобизмом мощного интеллекта» [12, р. 25]. Компьютерщики любят превращать обычные слова или фразы в нечто более интересное, заменяя их созвучными словами или выражениями, например: *видимодрайвера для видимокарты* (эпентеза); *дрова горелые, дрова корявые, дрова, дровишки* – графический пакет Corel Draw; *кракозябла, масямба, мортыква* – символ @; *paper – net* (Engl., *бумажная сеть*) – обычная почтовая связь, *Sovt* (Engl) – советский софт, *Plug and Pray* – “Включи и молись” – продукция плохого качества, пародия на *Plug and Play* (“Включи и работай” – аппаратное обеспечение, не требующее никакой настройки); *wugga wugga grind* – воображаемый звук, издаваемый машиной на последнем издыхании; *cruncha cruncha cruncha* – заклинание, которым можно подбодрить компьютер в ситуациях, когда он замедляется до неприличной скорости.

Лингвистические находки компьютерщиков позволяют нам открывать мир их культуры и представлять, кто они такие. Например, исследуя компьютерный сленг, замечаешь, что компьютерщики часто наделяют свой «аппарат» «человеческими качествами», то есть их сленгу свойственен антропоморфизм. Хотя нельзя сказать, что компьютерщики отождествляют себя с компьютерами или верят в то, что они «живые», отнюдь нет. Просто они всегда стараются точно представить, что в данный момент работы происходит внутри «машины», поэтому нередко можно услышать такие высказывания как «сдохшая мама с вынутыми мозгами» (отслужившая свое материнская плата с вынутой памятью), «обрусевший» (русская версия программного пакета), “*slim*” (вид корпуса компьютера), “*brain-damaged programme*” (программа с поврежденными мозгами – никуда негодная программа), “*dodgy*” (капризный), “*brittle*” (хрупкий). Возможно, подобное одушевление помогает компьютерщикам в работе, так как «естественнее относиться к компьютеру или программе с действительно сложным поведением как к человеку, нежели представлять себе их просто как вещи» [10]. Компьютерщики часто говорят, что с компьютером надо разговаривать на «Вы».

Итак, субкультура компьютерщиков существует, она отражает их сознание, обычаи, она интересна, многообразна, и один из способов ее изучения – это исследование лингвистических особенностей компьютерного сленга. Компьютерный сленг является частью культуры компьютерщиков, они воспринимают его как интеллектуальную, творческую игру, культивируют его. Компьютерный сленг приоткрывает нам окно в интересный мир «виртуальных» людей, в мир, который для них так же реален как и настоящий. Е-дискурс имеет свои грамматические, лексические и социокультурные особенности. Это не просто новый тип дискурса, это «философия отдельно взятого сообщества людей, объединенных общей идеей и всемирной сетью Интернет» [3].

Пользователи компьютеров представляют собой новую группу, которая роднит их не столько по социальной, возрастной и профессиональной принадлежности, сколько по принадлежности общего увлечения, и поэтому исследуемая подсистема является необычайно широко открытой и не стремится быть предельно замкнутой или противопоставлять себе обществу, отграничиваться от него, как это свойственно, например, молодежному жаргону. Изучение подобного языкового материала интересно и необходимо, хотя бы потому, что этот своеобразный «язык в языке» существует не только в устной речи, но в настоящее время все чаще функционирует в СМИ. С появлением глобальных компьютерных сетей создаются новые формы и способы человеческого общения. Новые формы коммуникативной деятельности внедряются повсеместно, следовательно, разрастание компьютерного жаргонного слоя лексики

неизбежно. Поэтому в изучении компьютерного подязыка заинтересованы не только лингвисты, но и социологи, психологи, педагоги, культурологи.

Библиографические ссылки

1. Аронсон П. Спасательная клавиша Esc. www.subculture.ru (дата обращения 15.08.2003).
2. Борисова-Лукашенец Е.Г. О лексике современного молодежного жаргона (Англоязычные заимствования в студенческом сленге 60-70-х годов) / В кн.: Литературная норма в лексике и фразеологии. – М.: Изд-во «Наука», 1983. 264 С.
3. Жаргон «падонков» как социокультурный и лингвистический феномен // www.rambler.ru (дата обращения 28.03.2011).
4. Культурология. XX век. Энциклопедия. Т.2. – СПб: Университетская книга; 1998. 447 С.
5. Лушникова Е.В. Экстра – и интралингвистические факторы формирования компьютерного жаргона (на материале русского, английского и французского языков). Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Саратов. 2003. 169 С.
6. Общее языкознание. Формы существования, функции, история языка. Отв. ред. Б.А. Серебренников – М.: Изд-во «Наука», 1970. 600 С.
7. Рожанский Ф.И. Сленг хиппи. www.rambler.slang.htm (дата обращения 20.06.2003).
8. Скворцов Л.И. Об оценках языка молодежи (жаргон и языковая политика) // Вопросы культуры речи. Выпуск V. Гл. редактор С.И. Ожегов. – М.: Изд-во «Наука», 1964.
9. Турецкий Д. Поговорим о слэнге. <http://gazeta.msk.ru/flopovod/22-07-1999> (дата обращения 15.06.2003).
10. Энциклопедия компьютерного сленга. <http://www.yandex.ru/slang.htm/2000> (дата обращения 24.03.2003).
11. Preisler Bent. Danskerne og det Engelske sprog. Roskilde; Roskilde University Press. 1999.
12. The New Hacker's Dictionary. Second Edition. London, England, 1996. – 580 p.

Классическая культура: границы освоения и трансформации

*Лысикова Н.П., канд. филос. наук,
доцент, кафедра философии культуры и культурологии СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Основными характеристиками классической модели европейской культуры являются исторический оптимизм, вера в торжество разума, прогресса и свободы. Такие принципы, как: евроцентризм, гуманизм, историзм, рационализм определяют ее стабильность, относительную устойчивость, практическую реализацию в различных сферах человеческой жизнедеятельности. Развиваясь, классическая культура до определенной степени расширяет свои границы освоения и трансформирует содержательную основу, вбирая новые культурные формы, характерные для большей части населения.

Ключевые слова: Классическая модель культуры, принципы и характеристики классической культуры, социодинамика культуры, культурный образец, неклассическая модель культуры.

Важнейшими свойствами культуры являются ее подвижность и способность к развитию. Включая в себя основные виды деятельности, в том числе политику, экономику, религию, искусство, науку, образование, а также поведение и общение как необходимые надбиологические программы, культура не только фиксирует, передает, но и генерирует новые культурные формы, отражающие реальные изменения в человеке и обществе.

Классической модели европейской культуры, которая начинает активно формироваться в эпоху Ренессанса и заканчивается серединой XIX в., присущи такие характеристики, как: исторический оптимизм, вера в торжество разума, прогресса и свободы. Основными принципами данной модели культуры являются: евроцентризм, гуманизм, историзм, рационализм, которые сводятся к:

во-первых, выделению особенностей, превосходству данной культуры над другими, оценке других культур в соответствии с образцами классической модели европейской культуры;

во-вторых, пониманию окружающего мира как продукта творческой деятельности человека, рассматриваемого в качестве свободной и самостоятельной личности, способной выходить за пределы своей биологической и психологической природы благодаря собственным усилиям;

в-третьих, осознанию взаимосвязи культуры и истории, границ и изменчивого характера существования человека на каждом этапе своего исторического развития;

в-четвертых, способности человека как разумного мыслящего существа действовать в соответствии с собственными, а не навязанными, целями.

Деятели мировой науки и культуры стремились воплотить в своем творчестве идеальные, с их точки зрения, представления об устройстве мира и человека. Ярким тому примером являются многие утопии, в том числе и «Город Солнца» Т. Кампанеллы, который занимает в истории социальных идей значительное место и может быть поставлен в один ряд с «Утопией» Т. Мора. Противоречивые рассуждения философа относительно будущего развития представляют для нас особый интерес как образец поиска культурных оснований жизнедеятельности человека в условиях переходного периода, для которого характерно соединение передовых для того времени идей, отвечающих новому светскому и рациональному мировоззрению, с идеями отсталыми, представляющими неизжившие себя традиции старого, мистического понимания мироустройства. В своем сонете «Способ философствовать» Т. Кампанелла призывает усмирить зло в своих сердцах, расширить горизонты собственного мировидения, научиться распознавать «Творца в любом творенье» и, отсюда следует его призыв: «Вернемся же, наконец, к оригиналу!» [3, с. 168].

Являясь достаточно стабильной и относительно устойчивой системой, классическая культура существует в многообразном культурном мире конкретной страны и определенного этноса. Развиваясь, она, до определенной степени, расширяет свою содержательную основу, вбирает стереотипы, традиции и характерные для большинства населения нормы повседневной жизни, передающиеся от поколения к поколению. Не вызывает сомнения и ее взаимосвязь с ментальностью, при этом они не просто дополняют друг друга, а составляют некоторую целостность, представленную, с одной стороны, эталонными произведениями классиков искусства и науки, а с другой стороны, определенной направленностью, заданностью индивидуального и группового сознания. Благодаря ментальности аккумулируются исторический и культурный опыт народа, все важные перипетии его развития в надиндивидуальном сознании его носителей. Однако и инновационные социальные формы, которые в последнее время активно развиваются, не являются культурно нейтральными. В подобных ситуациях реализуется основная миссия ментальности, выступающей как инвариант бытия, как «своеобразная память народа о прошлом, психологическая детерминанта поведения миллионов людей, верных своему исторически сложившемуся «коду» в любых обстоятельствах не исключая катастрофические» [6, с. 34, 30]. Последнее положение особенно актуально в связи с возрастанием ментальных установок в оценке ситуаций и принятии решений в условиях повышенного риска. Следует согласиться, что ментальности как социально-историческому конструкту культуры справедливо «придается функция интерпретационной модели, выражающей одну из сторон бытия социальных общностей» [4, с. 134], сохраняющей «свое» и отделяющей «своего» от «чужого». Хотя классическая культура, в определенной степени, сохраняют свои позиции в искусстве, образовании и других областях жизнедеятельности человека, однако ее недостаточность особенно остро осознается в последнее время, прежде всего, в связи с прорывными научными открытиями и новыми технологиями, а также процессом глобализации, охватившим все сферы общественной жизни.

Представитель Франкфуртской школы Т. Адорно один из первых поставил вопрос о том, чего стоят классические накопления культуры, искусства, философии, науки, этики, если они не смогли предвидеть и предотвратить варварские действия человека в XX веке. По мнению немецкого философа, «максимальное возделывание рациональности», безусловно, способствует развитию науки, техники, материальных условий жизни человека, однако, делает его самого бездушным, эгоистичным, бесчувственным. Другой исследователь, французский культуролог и социолог-постмодернист Ж. Бодрийар поддерживает его идею и полагает, что на смену классической культуре должна прийти новая культура, соответствующая современным реалиям,

способная адаптировать человека к новым условиям и выполнять новые функции. Он полагает, что в настоящее время «понятие реальности свергнуто», знаки человеческой культуры утратили свое истинное значение, потому что они либо маскируют и извращают некую базовую реальность, либо ее отсутствие, либо не имеют «никакого отношения к какой бы то ни было реальности; они являются своими собственными чистыми симулякрумами», поэтому люди не доверяют новой культуре, основанной на производстве и обмене слов и имиджей, не имеющих между собой никакой связи [1, с. 111-166].

Отсюда формулируются принципы современной неклассической модели культуры, к которым относятся, соответственно, критика гуманизма, рационализма, историзма и евроцентризма. Человек уже не рассматривается в качестве некоего идеала, творца, а определяется лишь как отдельное звено в развитии естественного мира, иногда выпадающее из общей цепи развития, и, в соответствии с этим, утрачивается поиск специфического человеческого начала, свидетельствующего об автономии человека. Трагизм подобной интерпретации заключается и в объявлении человека существом, утратившим полноту жизни, ее ценности и законы. Разум перестает играть главенствующую роль и уступает место, как уже было раньше, иррациональным началам, одновременно, отвергается нормативность, критически относящаяся к любым установкам и предписаниям, придающим ценностям статус личностных, индивидуальных исканий. Уже, начиная с Ф. Шлегеля, выделяются древняя и новая история, представляющие собой различные целостности, основанные на разных законах, при этом новая история рассматривается им как некая панорама автономных событий.

Однако распространение культурных образцов остается основополагающим моментом развития культуры, в соответствии с моделью развития культуры французского исследователя А. Моля. Согласно его модели любое распространение культурных образцов начинается с деятельности творческих личностей, которые создают некий продукт культуры, пригодный для использования в определенной социальной группе, где и происходит его первая оценка. В том случае, если образец устраивает членов малой группы, он принимается, и это считается первым распространением культурного образца в микросреде. На этом этапе его распространение может быть закончено или продолжено.

Социодинамика культуры представляет теоретическое осмысление движения, изменения, развития культуры, происходящее в зависимости от развития общества, при этом ее основной целью является стремление познать закономерности, источники и движущие социальные факторы. Идея социодинамики культуры универсальна и особенно важна в современных условиях глобализации, формирования мировой экономики, интеграционных социокультурных процессов, потому что утверждает понимание того факта, что на разных этапах исторического развития действуют разные типы социодинамики культуры что, соответственно, делает актуальным их исследование и выявление.

Рассматривая состояние западной культуры 60-х годов XX в. в рамках «мозаичного» типа, А. Моль анализирует социодинамику как процесс функционирования элементарных частиц культуры – «культурем», которые представляют, по его мнению, некие сообщения, заключенные в продуктах интеллектуальной деятельности людей и передающиеся от создателя к потребителю средствами массовой коммуникации. Он описывает акт культурной коммуникации как цикл процессов передачи «культурного образца» от его создателя через одобрение малой группой к распространению с помощью основных каналов коммуникации – радио, печати, кино, телевидения в макрогруппе.

Исследователя интересует социодинамическая роль средств массовой коммуникации в мозаичной культуре Запада. Он анализирует четыре доктрины воздействия средств массовой коммуникации на потребителя, отмечая, что ни одна из них не имеет приоритетного положения, и средства массовой коммуникации используют все четыре, однако, в разных пропорциях:

- демагогическая нацеливает средства массовой коммуникации на распространение рекламной информации;
- догматическая ориентирует на распространение идеологической информации;
- эклектическая направлена на распространение гуманитарных знаний, отражающих «глобальную» культуру;

- социодинамическая состоит в селективном нацеливании средств массовой коммуникации на выбор между прогрессивными, ускоряющими развитие культуры, и консервативными образцами, замедляющими динамику культуры ценностями.

А. Моля предвидел все сложности распространения массовой культуры в обществе и ее роль в формировании ценностного сознания людей. Поэтому он предложил повысить коэффициент разнообразия культурных сообщений (инноваций), чтобы противодействовать распространению стереотипных ценностей, которые публика систематически потребляет и которыми руководствуется в повседневной жизни.

Социодинамическая модель распространения культурных образцов А. Моля остается достаточно актуальной, хотя новые социально-исторические условия предлагают иные источники и факторы культурной динамики. В настоящее время культурную динамику описывают, используя понятие культурный лаг, которое обозначает ситуацию, когда одни части культуры изменяются быстрее, а другие медленнее. Понятие культурной трансмиссии используется при передаче культуры от одного поколения к другому посредством обучения. Культурная аккумуляция фиксирует прибавление к имеющемуся культурному наследию новых элементов, а культурное истощение, наоборот, показывает, что культурных черт и форм становится меньше, чем прибавляется новых. Интеграция культуры демонстрирует объединение различных культурных элементов в некоторую целостность, «поэтому констатация самого факта взаимосвязи культуры и образования как феноменов и социальных институтов жизнедеятельности современного человека, по нашему мнению, является недостаточной. В настоящее время следует актуализировать диалогическое взаимодействие, существующее между культурой и образованием на основе интеграции» [5, с. 59]. Используемое в настоящее время понятие диверсификации культуры констатирует разделение доминирующей культуры на множество субкультур, в то время как культурная экспансия определяет расширение сферы влияния доминирующей (национальной) культуры на первоначальные границы ее распространения.

Предметом социодинамики культуры в концепции П.А. Сорокина становится не только сама культура, но, главным образом, движущие ее общественные факторы, или социальные механизмы культуры. При этом он исходит из понимания культуры как единства или индивидуальности, в котором все составные части пронизаны одним основополагающим принципом и выражают общую главную ценность, то есть ценность представляет основу и фундамент каждой культуры.

Рассматривая культуру в качестве социального явления, П.А. Сорокин считал, что все ее части взаимосвязаны и взаимообусловлены: в случае изменения одной из них, схожей трансформации подвергаются все оставшиеся. В результате такого подхода формируется социодинамическая модель развития каждой культуры. Все имевшие место в истории человечества культурные системы он делит на три основных типа, которые, по его мнению, и образуют три суперсистемы: две противоположные друг другу - идеациональная и чувственная (или сенситивная). Третья система – идеалистическая - занимает промежуточное положение между ними.

П.А. Сорокин считал, что в «чистом виде» идеациональная и чувственная суперсистемы культуры никогда полностью не реализуются, поэтому речь идет лишь о доминировании и об определенном господстве каждой из них в конкретный исторический период. Предложенную типологию он наполняет фактическим содержанием, выделяя в качестве основных ее составляющих – искусство, истину, мораль, право.

Идеациональная культура, по своей сути, религиозна, однако в основе ее может лежать и какая-то другая идея, например, коммунистическая, нравственная. Целью данной суперсистемы является достижение идеи: на первом месте стоят духовные ценности, а материальные занимают второстепенное место. Черты идеациональной культуры проявляются в культурах Брахманской Индии, Древнего Китая, Древней Греции, западноевропейского Средневековья.

Чувственная культура в качестве своего приоритета имеет материальные ценности, духовная ее жизнь менее развита и неинтересна. Она существовала во времена палеолита, в Древней Ассирии, в античной Греции и Риме. Задача искусства Западной Европы, начиная с XV в.,

включая XX – XXI вв., состоит в том, чтобы доставить удовольствие реципиенту, в качестве которого выступает зритель, слушатель, читатель, снискать у него успех, признание, славу.

Идеалистическая культура связывает идеационный и чувственный компоненты, выступая как переходная культура, ее расцвет приходится на золотой век античной культуры и раннее европейское Возрождение.

С помощью оригинальных методик, с привлечением специалистов из разных областей науки, опираясь на обширный фактический и статистический материал, П.А. Сорокин приходит к выводу о том, что в истории развития человечества наблюдается циклическая смена суперсистем культуры в последовательности: идеациональная, идеалистическая, чувственная. Самим суперсистемам присуща внутренняя динамика жизни, охватывающая длительные исторические фазы: происхождение – рост – созревание – увядание – упадок – распад.

Изучение истории нашей страны в контексте социодинамики культуры П.А. Сорокина позволяет прийти к выводу о том, что Советский Союз был государством смешенного типа, в котором идейно-ценностная сфера далеко обогнала политику, экономику, социальное развитие, не успевающие быстро развиваться из-за неэффективного управления разросшимся госаппаратом, недостатка товаров народного потребления. Также не учитывался тот факт, что духовные ценности быстро не изменяются, общественное сознание развивается в соответствии с изменением социального мироустройства. В настоящее время социодинамическая модель развития культуры П.А. Сорокина активно осмысливается применительно к современному развитию общества и культуры и дополняется.

Исходя из анализа моделей культурного развития, перехода от одной суперсистемы к другой, можно определить основные факторы и механизмы трансформации современной культуры. Динамика культуры включает как внешние ее изменения, так и внутреннюю трансформацию культурных явлений. Наследие классической культуры, передающееся от поколения к поколению, способствует сохранению привычных норм, смыслов, ценностей и самобытности. Наконец, культурные заимствования во многом зависят от интенсивности и условий межкультурных контактов, степени дифференциации общества, а также восприимчивости иной культуры разными слоями населения. По мнению видного отечественного исследователя А. Дугина [2, с. 87-167], в развитии современной неклассической культуры выделяются следующие определяющие тенденции:

во-первых, мондиализация (глобализация) американизма как эрзац-культуры, хотя ей противостоит обратный феномен – консолидация региональных, национальных, религиозных культур для сопротивления культурной экспансии;

во-вторых, феномен постмодерна как новый культурный тип или общий знаменатель в развитии культуры, который в будущем затронет все культурные направления;

в-третьих, альтернативные экологические, неоконсервативные, фундаменталистские культурные проекты как противостоящие американской эрзац-культуре;

в-четвертых, возрастание роли СМИ и новых информационных технологий в современном культурном процессе;

в-пятых, универсализм и дифференциализм в постмодерне, так как окончательный вектор развития постмодерна в культуре пока не определен, но уже можно в нем различить унификационный и дифференциалистский аспекты, связанные с цивилизационными штампами под эгидой Запада и реакцией геоэкономических зон, национальных и религиозных культур на глобализационные вызовы современности.

Библиографические ссылки

1. Бодрийяр Ж. Порядок симулякров // Символ, обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 111-166 С.
2. Дугин А.Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века. СПб.: Амфора, ТИД Амфора, 2007. 87-167 С.
3. Кампанелла Т. Город Солнца. Под общ. ред. акад. В. П. Волгина. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 228 С.
4. Кусов В.Г. Категория ментальности в социологическом измерении // Социологические исследования. 2000. № 9. 134 С.

5. Лысикова Н.П., Вакулич Н.Р., Алимаева О.И., Листвина Е.В. Культурно-образовательное пространство современного человека: колл. Монография / Под ред. проф. Ю.Г. Голуба. Саратов: Изд-во «Саратов. источник», 2010. 59 С.

6. Российская ментальность (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1994. №1. 34, 30 С.

Социокультурные функции молодежных сериалов

*Марченко А.Ю., канд. филос. наук,
доцент, кафедра философии и культурологии ВГСПУ, г. Волгоград*

Аннотация. В статье осуществляется философско-культурологический анализ молодежных сериалов в качестве важнейшего явления современной экранной культуры и системы массовых коммуникаций. Рассматриваются ключевые особенности восприятия сериалов, функциональные характеристики, причины их необычайно высокой популярности, а также роль в процессе социализации современной молодежи и становлении личностной и социокультурной идентичности.

Ключевые слова: молодежный сериал, экранная культура, массовые коммуникации, социокультурная идентичность.

В условиях современной информационно и визуально перенасыщенной экранной культуры, а также повсеместного распространения системы массовых коммуникаций, в первую очередь, интернета, особую значимость приобретает такое популярное и многими любимое явление, как молодежный сериал. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что сериалами на протяжении последних десятилетий повсеместно были и остаются увлечены очень многие: от подростков до людей преклонного возраста. Бесконечные «мыльные оперы» – «Просто Марии» и «Рабыни Изауры», получившие фантастическую популярность в нашей стране в конце XX века, со временем сменились сериалами о бандитских разборках и особенностях криминальных субкультур. В настоящее время популярность таких фильмов, как нам кажется, сходит на нет, уступая свое место более качественной визуально-эстетической продукции, в которой все большую значимость приобретают так называемые «молодежные сериалы», транслируемые не только и не столько посредством телевидения, сколько с помощью системы современных интернет-коммуникаций.

Помимо новизны канала распространения, эти сериалы отличает от прежних поколений многосерийной кинопродукции достаточно высокое качество исполнения, сложность сюжета, актерской игры, спецэффектов и других составляющих. Такие сериалы привлекают внимание интеллектуально взыскательной и эстетически искушенной аудитории, их производство весьма дорогостояще, привлекает выдающихся режиссеров, сценаристов и актеров. Эти сериалы – уже не просто способ бессмысленного и беззаботного времяпрепровождения, но, в отдельных случаях, вполне отвечают требованиям, предъявляемым к продуктам элитарной культуры.

Что же касается причин выбора в качестве объекта настоящего исследования именно молодежных сериалов, то можно сказать, что молодежь является наиболее активной и перспективной частью общества, она наиболее мобильна, стремится к саморазвитию и повышению собственного статуса и значимости в обществе. С одной стороны, молодежь лишена закрепившихся с годами стереотипов восприятия, но, в то же время, она и наиболее подвержена веяниям моды и массовым идеям. Можно предположить, что в современном мире именно молодежь становится доминирующим поколением, это проявляется в том, что мысли и чувства молодых людей, во многом, определяют в XXI веке унастроения общества и становятся образцом для подражания со стороны других поколений. Именно поэтому в качестве *объекта нашего исследования* мы выбрали современные молодежные сериалы как явление массовой культуры XXI века, а в качестве *предмета* – роль и функции сериалов в их влиянии на унастроения современной российской молодежи.

К молодежи в российских социологических и культурологических исследованиях принято относить особую социально-возрастную группу, отличающаяся возрастными рамками и своим статусом в обществе: переход от детства и юности к социальной ответственности.

Некоторыми учёными молодёжь понимается как совокупность молодых людей, которым общество предоставляет возможность социального становления, обеспечивая их льготами, но ограничивая в возможности активного участия в определённых сферах жизни социума. Как правило, к возрастным рамкам рассматриваемого понятия относят людей от 14 до 25-30 лет (единой точки зрения по этому вопросу не сложилось). Одно из определений молодёжи было дано В. Т. Лисовским: «поколение людей, проходящих стадию социализации, усваивающих, а в более зрелом возрасте уже усвоивших, образовательные, профессиональные, культурные и другие социальные функции».[5, 223]

С каждым годом число сериалов возрастает, как и их популярность. Комедийные, фантастические, ужасы и детективы – количество разновидностей этого относительного молодого экранного явления растёт с каждым новым киносезоном.

Итак, сериал – это относительно новое экранное социокультурное явление, которое состоит из отдельных, последовательных эпизодов, располагающихся в соответствии с сюжетом. Сюжет – крайне обширное понятие, относящееся к различным видам искусства. Для кино и, соответственно, телесериалов подходит следующее определение: «способ развертывания фабулы, последовательность и мотивировка подачи изображаемых событий» [4,1307]. Под сюжетом сериала мы понимаем ряд событий, повествование о которых происходит в определенной последовательности, подчиняющейся авторской задумке и другим факторам. Завершение сериала – это, преимущественно, достижение цели, которую можно было уследить на протяжении всего проекта.

Но при всей своей похожести каждый из них индивидуален. У каждого из них в основе своя собственная история, отдельная жизнь. Именно от того, какая «история» лежит в основе, т.е. какая сюжетная линия будет первичной, и зависит рейтинг сериала. Сюжет – главная составляющая, которая влияет на признание той или иной кинематографической работы. Это словно одна жизнь большого количества персонажей, каждый из которых проживает её по-своему.

С каждым годом популярность сериалов среди российской молодежи всё более возрастает. На основе исследования, проведенного нами в среде современной российской молодежи, были выявлены основные причины этой популярности. Большое количество респондентов отметили реалистичность сериала как одну из важнейших причин его популярности. Подчас в них поднимаются проблемы, которые весьма актуальны для подростков и молодежи. Формат сериала предполагает достаточное количество эфирного времени, чтобы даже незначительным сюжетным линиям дать развитие и логическое завершение.

Вторая не менее важная причина – лёгкость сюжета. Развлекательная функция сериалов является одной из главных причин спроса на них. В большей степени это относится к ситкомам (сокр. от англ. situation comedy – комедия положений), а также к проектам в жанре комедия.

На третьем месте – познавательность сериалов. Как было ранее сказано, в таких сериалах как «Теория большого взрыва», «Доктор Хаус», а также «Ганнибал» имеются достоверные факты в той или иной области. «Ганнибал» может быть интересен людям, увлекающимся психологией. В данном проекте, являющемся смысловым продолжением нашумевшей киноэпопеи «Молчание ягнят» (1991) с Энтони Хопкинсом в главной роли, весьма наглядно показаны мысли и чувства преступника – серийного убийцы. Помимо этого, с психологической точки зрения достаточно занимательно наблюдать за взаимоотношениями агента и его психиатра.

Следующая важнейшая причина популярности сериалов – удобный для просмотра «гомеопатический» формат. Короткие, в среднем 25-40 минутные серии куда более привлекательны в условиях перегруженной информацией и постоянно куда-то спешащей и вечно занятой молодежи XXI века, чем полнометражные фильмы. Можно также упомянуть и пресловутую раздробленность мышления современного человека, часто не способного долго и сосредоточенно смотреть полнометражную картину, вдумываясь в смысл диалогов, логику противостояния героев и перипетии сюжета. К слову, сериалы также привлекают тем, что их вполне можно использовать для создания «фона» для других повседневных действий и общения с близкими.

Далее, юмористичность и комичность созданных в сериале ситуаций – вот одна из многих причин их популярности. Многие шутки входят в обыденный обиход слов, используемых при разговоре, некоторые и вовсе становятся крылатыми выражениями («Боже, даже ёжику понятно!»). Так что чувство юмора персонажей также имеет большое значение. Героя ситкома «Теория большого взрыва» Шелдона Купера нельзя рассматривать в отрыве от его неоспоримой гениальности. Появившийся на свет в семье обычных американцев, этот герой, как можно понять из диалогов, – белая ворона среди своих родных, его интеллектуальные способности рассматриваются как чудо [3]. Уникальная природная одаренность и полученное образование делают героя практически инопланетным существом, речь которого не поддается дешифровке простыми малообразованными людьми вроде его соседки Пенни. Полнейшее несовпадение языковых культур четверки университетских друзей (в особенности Шелдона) и простой официантки, по мнению Виталия Куренного, «является одним из главных художественных приемов создания комического в сериале» [2, 80].

Разумеется, успех сериала определяется не только сюжетом, но и качеством съёмки. Чем на более высоком уровне находится режиссура, спецэффекты, постановка, тем больше вероятность, что сериал найдет свою благодарную аудиторию. Кроме этого, очень важно музыкальное сопровождение качественно подобранных саундтреков, оттеняющими киноповествование. В качестве примера можно вспомнить инструментальные композиции из сериала «Шерлок». Многомиллионная армия поклонников саги «Игра престолов» с первых же нот узнают любимую и надолго «цепляющую» тему немецкого композитора иранского происхождения Рамина Джавади. Главная же музыкальная тема из сериала «Доктор Хаус» («Teardrop», группа Massive Attack) ассоциируется с историей харизматичного медика и команды его талантливых подчиненных ничуть не менее чем сардоническая усмешка, трость и викодин героя Хью Лори [1]. Впрочем, по данному вопросу мнения исследователей отчасти расходятся: С. Рубио в книге «Загадка доктора Хауса, человека и сериала» утверждает, что масштаб и глубина главного героя перекрывают само действие: «Я убежден, что сложность «Доктора Хауса» заключается не в сюжетах, которые повторяются из серии в серию, и не в диалогах артистов. Нет, сложность обусловлена именно этим персонажем, без которого сериала не было бы» [6, 100]. Таким образом, именно характерный персонаж доктора Грегори Хауса оказывается не только главной приманкой для зрителя, но также важным элементом сюжета, который поддерживает его или способствует его дальнейшему развитию, что и является двигателем сюжета сериала.

Как ни парадоксально, но еще одной безусловной причиной популярности сериалов является собственно их популярность. Небольшое количество опрошенных отметили, что причиной популярности, по их мнению, является их разрекламированность. Молодёжи в большей степени, чем другим возрастным группам, свойственна некоторая «стадность» мировосприятия и привычка поддаваться веяниям моды и популярным общественным умонастроениям. Просмотр сериалов в некоторой степени является мейнстримом.

Ну и в завершение необходимо сказать о таком распространенном техническом приеме, который также может влиять на популярность сериалов как *клиффхэнгер* – «обрывание» сюжета на кульминационном моменте, цель которого – вызвать у зрителя сильную фрустрацию, досаду и даже злость. И, как следствие, желание немедленно узнать, что же было дальше. Оставить недомолвку в самом завершении серии – отличный способ удостовериться в том, что следующая серия будет просмотрена. Такой приём используется во многих сериалах, в частности в «Фарго» (США, 2014-2017), «Обитатели Анубиса» (Великобритания, 2011-2013), «Аббатство Даунтон» (Великобритания, 2010-2015). Хронометраж серий варьируется, однако конец одной является сюжетным продолжением следующей.

Важной особенностью сериального киноповествования, влияющей на его популярность и содержание серий, является его коммерческий характер и зависимость перспектив сериала от рейтингов зрителей. Если сериал не нашел свою аудиторию и не вызвал активной симпатии поклонников, то он часто остается лишь на уровне «пилотного выпуска», не получая дальнейшего развития. Именно поэтому задача любого сериала, как ситкома, так и претендующего на элитарность сериала «для избранных» – нравиться своему разнообразному зрителю, заинтриговывать, угождать его капризам и предугадывать малейшие желания. Если

полнометражная киноработа уже выйдя на экраны не может быть изменена и доработана, то сериал – это постоянная ускользящая незавершенность, обещание и предвкушение, которая не только по форме, но и сущностно является совершенно особым продуктом современной массовой культуры.

Резюмируя, можно сказать, что к причинам популярности сериалов среди подростков и молодежи можно отнести внимание к животрепещущим и актуальным проблемам, волнующим зрителей, развлекательную, удобную для «употребления» форму подачи кинопродукта, сочетающего легкость восприятия с высоким качеством съемки, специальными приемами, прерывающими сюжет на самом интересном месте, наличие сквозной сюжетной линии, вызывающей у зрителя потребность (а зачастую и зависимость) следить за перипетиями сюжета на протяжении долгого времени, а также, собственно говоря, сама популярность сериала.

В современном обществе, где сериалы заняли одно из доминирующих мест в жизни огромного числа российской молодежи, их функции нельзя не брать во внимание. Социокультурные функции данного экранного явления оказывают прямое влияние на зрителей, причём о некоторых из них люди сами не подозревают.

Одной из важнейших функций сериалов является их участие в процессе *социализации* личности. В проведенном нами опросе участвовали молодые люди в возрасте от 17 до 23 лет. Именно на этот период приходится один из важнейших этапов социализации: освоение новых социальных ролей и общественных отношений. Просмотр сериалов в данном случае будет являться источником знаний о мире, моделей взаимоотношений, системы ценностей и элементов мировоззрения. Сериалы являются не только элементом развлечения зрителей, но и средством обмена информацией и опытом, они формируют условия человеческого общения. Подчас у людей, смотрящих один и тот же сериал, имеются специфические шутки, понятные лишь им и теряющие всякий смысл и комический эффект, будучи «выдернутыми» из контекста. Благодаря коммуникации сериалы объединяют отдельных людей, социальные группы и субкультуры. У зрителей формируется чувство принадлежности к какой-то конкретной общности, т.е. сериалы могут поспособствовать сближению друзей, помочь найти точки соприкосновения с новыми людьми. Иногда подросток начинает просмотр сериала именно из-за того, что в его окружении просмотр определенного сериала носит массовый, «заразительный» характер.

Еще одной важной, выделенной нами в процессе исследования функцией сериала является *функция социальной критики*. Сериалы часто показывают жизнь и отношения современных людей без прикрас, во всей ее противоречивости и проблематичности. Лучшим примером для иллюстрации вышесказанного будет пример английского мини-сериала «Чёрное зеркало» (Великобритания, 2011-2017), каждый сезон которого состоит лишь из нескольких эпизодов, не связанных между собой ни жанрово, ни по сюжету, ни главными героями. Единственным связующим звеном здесь является критическое отношение к поколению XXI века, зависимому от информационно-сетевых технологий и попытка переосмыслить взаимоотношения человеческой культуры и техногенной цивилизации, в которой человек уже не представляет жизни без гаджетов и информационных технологий. «Чёрное зеркало» – это метафора экрана (смартфона, компьютера, телевизора), зачарованно глядя в который, человек все больше погружается в вымышленную реальность, становясь чужим по отношению к своей семье, друзьям и, в итоге, самому себе. Создатели этого фильма говорят о фатальной зависимости современного человека от внешних технических приспособлений, привязанность к которым зачастую заменяет ему реальные чувства, эмоции и личные отношения. Парадоксальность современной массовой культуры в данном случае проявляется в том, что критику экранной зависимости зритель сериала воспринимает именно с экрана монитора. Таким образом, круг замыкается и социальная критика становится самокритикой.

Следующая не менее важная функция – *рекреативная*. Информационно-коммуникативная перенасыщенность жизни современного молодого человека с ее динамикой и стрессами актуализирует потребность в отдыхе и погружении в вымышленный мир сериала, который в отличие от полнометражного кинематографа предлагает уютный и уже «обжитый» в сознании реципиента безопасный микрокосмос. Логичным продолжением рекреативной, досуговой функции сериалов является их психотерапевтическая значимость. При просмотре

человек абстрагируется от собственных проблем, перенося на себя переживания героев. Особенно наглядно это видно на примере ситкомов, получивших широкое распространение в начале 90-х годов, и до сих пор остающиеся одними из самых популярных среди молодежной аудитории. Большинство из них не имеют целостного сюжета, а в каждой новой серии рассказывается о какой-то конкретной нелепой или забавной ситуации. Это означает, что необязательно смотреть каждую серию по порядку. Таковы например хорошо известные «Друзья» (США, 1994-2004), «Как я встретил вашу маму» (США, 2005-2014), «Интерны» (Россия, 2010-2016).

Идеологическая функция современных сериалов, рассчитанных на молодежную аудиторию также не вызывает сомнения. Большинство рассмотренных нами сериалов более или менее намеренно проводят политику популяризации в молодежной среде разнообразных ценностей или общественных явлений. Сюда можно отнести идеологию потребительства или консьюмеризма, идеологию толерантности или равенства прав представителей разнообразных социальных меньшинств (этнических, религиозных, сексуальных). К примеру, во многих западных сериалах последних лет пропагандируется толерантное отношение к людям нетрадиционной сексуальной ориентации, продолжающее борьбу за равноправие сексуальных меньшинств. Но если в России эта тема достаточно сложно воспринимается аудиторией и редко вызывает однозначное одобрение, то, к примеру, в США или Европе это явление играет далеко не последнюю роль. Поэтому в зарубежных сериалах нередко можно наблюдать, что именно явные гомосексуалисты являются действующими лицами, их жизнь и эмоции вызывают (часто ироническое) сочувствие и приязнь аудитории. За всем этим нам видится очевидное лоббирование интересов. Например, в четвёртом сезоне сериала «Доктор Хаус» появляется Реми Хедли («Тринадцатая») – привлекательная девушка, квалифицированный врач, являющаяся помощницей доктора вплоть до закрытия проекта. «Тринадцатая» является бисексуалкой, и зрителю ничего не остается, кроме как вполне искренне сопереживать ее эмоциональным переживаниям. Также, положительная оценка поведения людей нетрадиционной ориентации появлялись в сериалах: «Отчаянные домохозяйки», «Секс в большом городе», «Хорошая жена», «Хорошая борьба», «Аббатство Даунтон» и др.

Подводя итоги, можно сказать, что современный человек живет в ситуации глобальных изменений и социальных деконструкций. Особенно это касается подростка, не так прочно, как старшее поколение «вписанного» в конкретную традицию, культуру, устойчивую социальную позицию. Молодой человек вынужден вступать в огромное количество ситуативных контактов с множеством субкультур и социальных групп, при этом требования этих групп, их ценностные предпочтения и нормы могут быть несвязанными друг с другом или вовсе противоречить. Все это способствует формированию так называемой «плавающей», ситуативной идентичности, когда человек вынужден быть своего рода хамелеоном, подстраиваясь под того или иного собеседника. Такая размытость мировоззренческих позиций, когда главным элементом в коммуникации становится изменчивость и адаптивность косвенно способствует усилению циничности, которая также в конечном итоге сводится к свободному манипулированию удобными в данный конкретный момент социальными нормами и ценностными ориентациями, все это в полной мере отражается сквозь призму художественно-эстетических предпочтений современной молодежи, в частности, это можно проследить на примере популярности молодежных сериалов как явления массовой культуры.

Библиографические ссылки

1. Афанасьева Н. «Шерлок» – триумф высокоактивного социопата // Ria.ru. 2014. URL: <http://ria.ru/analytics/20140113/988986625.html> (дата обращения 23.05.2017).
2. Куренной В. Унылая субстанция и доставляющие лулзы. «Теория Большого взрыва» и культура исследовательского университета // Философско–литературный журнал «Логос». 2013. № 3 (93). С. 75–83.
3. Ромин А. Почему мы любим ситкомы // Blog.teamo.ru. 2011 URL: <http://blog.teamo.ru/2011/12/06/pochemu-myi-lyubim-sitkomyi/> (дата обращения 23.05.2017).
4. Советский энциклопедический словарь / Под ред. А.М. Прохорова. – М.: Советская энциклопедия. 1990.

5. Социология молодёжи. Под ред. В.Т. Лисовского. СПб.: Изд-во СПбГУ. 1996
6. Уилсон Л. Загадка доктора Хауса, человека и сериала / Пер. с англ. С. Силинского. – СПб: Питер, 2010. – 288 с.

Культура как семиотический диалог и его деформация в условиях глобализации

*Мионов В.В. д-р филос. наук, профессор,
заведующий кафедрой онтологии и теории познания
МГУ имени М.В. Ломоносова*

Аннотация. Вплоть до начала XX века в самом процессе развития культуры превалировала её относительная замкнутость как семиотической системы. Изменение средств коммуникации и возникновение глобального коммуникационного пространства трансформирует культуру, меняется сущность дихотомии «прикровенность-откровенность», деформируется оппозиция «верха и низа» в культуре. Современному обществу необходима система общих ценностей, которая, однако, не должна конструироваться в ущерб ценностям национальных культур.

Ключевые слова: культура, коммуникация, семиотический диалог, мультикультурализм, глобализация.

В трудах Ю.М. Лотмана культура рассматривается как особого рода семиотическая система, в которой центральное место занимает язык, выступая в качестве первичной моделирующей системы, которая является средством конструкции языка иных уровней культуры. «Миф, культурные нормы, религия, язык искусства и язык науки — это вторичные моделирующие системы... [1. с. 409-410]. Такой подход позволяет анализировать отдельные культуры как различающиеся семиотические системы. Данное различие может проходить как по горизонтали, когда сравниваются сосуществующие по времени культуры. Это так называемый диахронический вектор сравнительного анализа. Сравнение может проходить и по «вертикали», когда сравниваются культуры, отдалённые друг от друга временем. Такой подход позволяет описать механизм взаимодействия культур как семиотических систем в разные моменты реализации диалога между ними и показать некоторые последствия трансформации культурного диалога в связи со становлением глобального коммуникационного пространства.

Вплоть до начала XX века в самом процессе развития культуры превалировала её относительная замкнутость как семиотической системы. Это определяло то, что можно обозначить национальной сущностью культуры. Всё, что возникает в культуре, будь то наука, экономика или искусство, архитектура или формы общественного и политического устройства, в большей или меньшей степени окрашено в «национальные тона». В этом смысле, «общечеловеческая культура» представляла собой целостность в которой реализовывалось единство разнообразного, а не тотального. По сути это была система взаимодействующих локальных культур, которые долгий период развивались как локальные образования, основанные на системе доминирующих (национальной, этнической, религиозной) ценностей, определяющих идентичность индивида данной культуре.

Динамика развития культур в этот период была малозаметной для индивида, который рождался, жил и умирал в данной культуре и она выступала своеобразным жизненным фоном его существования. Стабильность такой системы поддерживалась культурными механизмами, типа аристократического принципа отбора культурных ценностей и целым рядом культурных дихотомий, которые отражали внутреннюю противоречивость культуры одновременно обеспечивая её внутреннее единство и развитие [2].

Формой коммуникации между культурами выступал диалог, который реализовывался внутри особого коммуникационного пространства, который Ю.М. Лотман обозначил как семиосфера (по аналогии с биосферой [3]), где роль «живого» элемента выполняет язык или точнее языки, с их различающимися смыслами и разнообразием социокультурных форм функционирования [4. с. 194]. С позиции такого подхода, вся культура представляет собой систему различных языков, которые структурированы текстом. То есть диалог культур есть по

сути диалог текстов. Именно поэтому для него характерно напряжение, возникающее при пересечении различных текстов, в котором «непонимание (разговор на не полностью идентичных языках) представляется столь же ценным смысловым механизмом, что и понимание» [5. с.16].

Но язык, это не абстрактная конструкция как в логике или ином искусственном языке, а определённая фиксация бытия, которая зависит от времени и культурных рамок своего возникновения. В результате – это не одна общая для всех конструкция, а множество различающихся языковых описаний мира. Какие-то языки исчезают, какие-то могут возникнуть, раскрывая новые возможности и смыслы, то есть языковое описание все время находится в развитии.

Именно поэтому возникает соблазн некоего упрощения, то есть создания единого языка, или переход к единому общему языку, ибо кажется, что это поможет нашему более адекватному пониманию мира. Но это, отмечает Лотман, иллюзия, так как в этом случае мы потеряем диалог, который сам по себе способен порождать новые смыслы, сталкивая языковые системы. Неполнота охвата бытия одним языком не является неким недостатком, а, напротив, выступает творческим стимулом для общения «ибо именно она диктует необходимость *другого* (другой личности, другого языка, другой культуры)... Языки эти как накладываются друг на друга, по-разному отражая одно и то же, так и располагаются в «одной плоскости», образуя в ней внутренние границы» [5.с. 9-10].

Языковое отличие отражает разность восприятия мира, так как живой язык включает в себя исторически прошлое, то есть закреплённые в его значениях исторические и культурные традиции, действия и переживания как на уровне индивида, так и на уровне коллективного сознания. Память культуры закодирована живым языком. «Язык – это код плюс его история» [5. с. 13]. Культуры общаются между собой как языковые множества. Область пересечения в редких случаях может быть большой (гипотетично даже тождественной), но в основном, незначительной, чему соответствовало и пересечение смыслов культур. Область тождества выполняет функцию проникновения в область нетождественного, а потому нетривиального и интересного.

Неизвестное (область не пересекаемого) требует раскрытия и адаптации культур друг к другу. Желание и необходимость понимания увеличивает область смыслового пересечения, но этому препятствует «напряжение», связанное с тенденцией самосохранением внутренних смыслов культуры. Одинаковое кодирование может быть характерно лишь для искусственных языковых систем, у которых может быть «одинаковый объем памяти у передающего и принимающего...» [5. с. 13]. Искусственный язык – это «структура без памяти», что обеспечивает точность понимания в виде «чистой передачи» структуры. «Можно сказать, что идеально одинаковые передающий и принимающий хорошо будут понимать друг друга, но им не о чем будет говорить» [5. с. 13]. В отличие от этого живой язык, а следовательно, и культура, требует знания не только структуры (грамматики языка), но и специфики, связанной с реальной историей. Поэтому познание другой культуры требует значительных усилий и осуществляется путем погружения индивида во всю систему познаваемой культуры. «Ценность диалога оказывается связанной не с той пересекающейся частью, а с передачей информации между непересекающимися частями. Это ставит нас лицом к лицу с неразрешимым противоречием: мы заинтересованы в общении именно с той ситуацией, которая затрудняет общение, а в пределе делает его невозможным» [6. с. 15].

“Диалог культур” - это познание иной культуры через свою, а своей через другую, путем культурной интерпретации и адаптации их друг к другу. Он направлен на понимание другой культуры, и через неё на культурное уточнение понимания собственной культуры. В качестве носителей языка (носителей смысла) выступают конкретные люди или их совокупность, которые формируются в конкретно-исторической культурной ситуации и несут в себе особенности этого формирования, традиции своего этноса, то, что можно назвать исторической памятью. Зная иной язык, я необходимо адаптирую (перевожу) смыслы другой культуры. Сопоставляя же иную и свою культуры, я необходимым образом понимаю ценность и своеобразие собственной культуры. Диалог культур не некое однородное наложение смыслов друг на друга, а представляет собой своеобразный пульсирующий симбиоз смыслов

вживающихся друг в друга, иногда прямо переходящих один в другой на языковом уровне. Это объясняет, например укоренившиеся в языке одной культуры понятия других, которые в собственной культуре уже потеряли свой изначальный смысл или изменились. Понимание другой культуры – это глубокое проникновение на все ее уровни, своеобразное вживание в нее, а не только восприятие того, что эта информационная система имеет на выходе. Поэтому понимание культуры как диалога культур – это область философского исследования, которое не может быть заменено знаниями филологическими, лингвистическими, социологическими, историческими и т.д., но конечно, должно опираться на них.

Мощные интеграционные процессы глобализации оказывают влияние на изменение характера диалога между культурами, на структурообразующие компоненты всей системы культуры. Изменение средств коммуникации и возникновение глобального коммуникационного пространства трансформирует культуру.

Трансформация это направленный внутренний процесс изменения, который, в отличие, например, от революции, в большей степени сокрыт от наблюдателя, ибо реализуется за счёт встраивания в неё чужеродных элементов, внешне не разрушающих саму систему, но постепенно заставляющий её работать иным образом. Это напоминает процесс трансфекции клетки, когда в неё встраивается фрагмент чужеродной ДНК. В этом случае, клетка инфицируется, в результате чего запускается механизм её трансформации, приводящей на генетическом уровне к изменению фенотипа.

Условием трансформации современной культуры выступает глобальное коммуникационное пространство. Через коммуникационное пространство, в которое погружены все культуры, они в буквальном смысле атакуются «медиа-вирусами» [7]. Наибольший эффект достигается, как и в случае с живыми организмами, в тех местах, где ослаблен иммунитет системы, то есть её «культурный иммунитет». В результате диалог между культурами начинает осуществляться в иных семиотических условиях, чем это происходило ранее. Коммуникация становится самостоятельной субстанциональной структурой, навязывая стереотипы общения.

Трансформируются культурных дихотомии и оппозиции, о которых мы говорили выше.

Изменяется сущность дихотомии «прикровенность-откровенность», которая всегда присутствует в культуре и связана с представлением о том, что некоторые явления и формы поведения, несмотря на то, что они присутствуют в реальной жизни, должны быть сокрыты для человека, что реализовалось в соответствующем культурном стереотипе поведения. В рамках современной культуры данная дихотомия исчезает и то, что раньше считалось необходимым скрывать переходит в свою противоположность, становясь открытым и доступным. "Запретные" взаимоотношения между людьми, становятся модными и популярными. В обществе происходит сексуальная революция, которая выводит традиционно прикрытые взаимоотношения между людьми и переживания этих взаимоотношений в культурных образах за рамки индивидуальной интимности. Происходит процесс «эротизации культуры» как проявления высшей свободы выбора индивидуального удовольствия. Если ранее понятие «интимности» семантически означало сокрытие отношений между людьми, то сегодня оно сопряжено с фактом публичного раскрытия запретного. Кстати говоря, Ю. М. Лотман оценивал сексуальную революцию как наиболее мощный таран антикультуры XX столетия [8. с. 7]. Он пишет: «Эпохи, в которые секс делается объектом обостренного внимания культуры, — время его упадка, а не расцвета. Из области семиотики культуры он вторично возвращается в область физиологии, но уже как третичная метафора культуры. Попытки возвратить в физиологическую практику все те процессы, которые культура производит, в первую очередь, со словом, делают не культуру метафорой секса, как утверждает Фрейд, а секс — метафорой культуры. Для этого от секса требуется лишь одно — перестать быть сексом» [9. с. 255-256].

Деформируется оппозиция «верха и низа» в культуре. М. Бахтин, анализируя средневековую карнавальную культуру показал, что в культуре всегда один её вектор направлен «вверх», формируя общие представления и ценности в сфере духа. Это часть культуры в большей степени удалена от реальной жизни. Другой - «вниз», фиксируя обыденные стереотипы жизни человека как на индивидуальном, так и на уровне микрогрупп. Эта часть телесна и конкретна. Проявлением этой части культуры выступает карнавал как некая имитация. «... в

карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится самой жизнью” [10. с. 12-13]. В настоящее время, доминирует поп-культура, которая по сути есть низовая, массовая культура по характеру своего производства и потребления, продукты которой широко распространяются, благодаря современным средствам масс-медиа. Она противостоит не только высокой культуре, как низовая народная культура, но культуре в целом, представляя собой контркультурное явление. Это симуляция культуры, не имеющая собственных национальных корней. Это прекрасная среда для распространения медиавирусов [7. с. 15].

Деформируется дихотомия «свой-чужой», которая фиксирует противоречие возникающее при столкновении двух культур в диалоге. Каждая культура, как мы отметили выше, представляет собой закодированную языковую систему, которые необходимо расшифровывать в рамках диалога. Культура, с одной стороны, стремится раскрыться в таком диалоге, а с другой - вырабатывает в себе некий “иммунитет” к «чужому». Моё рассматривается как истинное и ценное, а чужое, напротив, как отрицание моего, а значит, при определённых условиях, могущее трактоваться как ложное или даже враждебное. В результате вырабатывается своеобразный культурный фильтр, блокирующий прямое проникновение иного в собственную культуру.

Благодаря новейшим коммуникационным технологиям и более открытого общения между культурами, такого рода фильтрация значительно ослабляется. И одновременно это совпадает с мощнейшими миграционными процессами, которые охватили Европу. Это сопрягается процессами перемещения уже не отдельных людей, а огромных масс в иные для них культуры, что приводит к новым точкам напряжения и модификации диалога. Бывший Президент Чехии Вацлав Клаус сравнивает это с вторжением «варварских» народов в античный мир, что привело к его дестабилизации и культурному регрессу [11. с. 21-22]. Сегодня, потоки мигрантов - это молодые люди, которые не изгоняются из своих стран, а просто переселяются в более комфортные для них условия. Поэтому это не просто проявление свободы индивида, что является выбором каждого, ради получения убежища как временного приюта из-за политических взглядов или других причин, а именно массовое переселение без желания вернуться на родину [11. с. 39-44]. Признание равноправности культур в условиях диалога и постепенной адаптации, фактически сменяется «взрывным» проникновением в базовую культуру систем ценностей, которые слабо адаптируются к ней, просто перенося всю совокупность собственных культурных ценностей. Это приводит, в свою очередь, к деформации целого ряда особенностей культурного диалога.

На фоне современных миграционных процессов, искажается понимание принципа толерантности. По сути реализуется наиболее примитивная форма толерантности, в основе которой лежит сепаратное существование, а не интеграционная идентичность. Однако толерантность не может выступать как принцип автоматического признания всего, всей системы ценностей иной культуры, ибо по тем или иным причинам они могут быть не приемлемы для данной культуры. Таким образом, культурная адаптация неизбежно сопровождается и процессом отказа от тех ценностей, которые не совместимы с ценностями культуры, в которую интегрируется субъект иной культуры. Иначе говоря, толерантность как принцип не может реализовываться как признание ради признания и всегда существует некий диапазон толерантности, который связан с пределами терпимости. Не может быть абсолютной толерантности и автоматического признания, так как это может повлиять на устойчивость данной культуры.

В биологии, диапазон толерантности выступает как приспособление организма к иным условиям за счёт повышения внутренней устойчивости микроорганизмов и организма в целом. Формируется своеобразная зона пределов устойчивости и организм имеет верхние и нижние пределы устойчивости к любому фактору, воздействующему на него. Однако формирование толерантности или диапазона толерантности здесь происходит автоматически, за счёт соответствующих реакций организма. В культуре, где реализуются интересы разумного субъекта или группы субъектов, диапазон толерантности зависит как от субъективного переживания обстоятельств (например, комфортности или не комфортность сосуществования), так и от внешних социокультурных условий (например, традиций той или иной культуры к принятию других, правовых возможностей и пр.). Соответственно, пределы терпимости

общества здесь всегда окрашены в социально-психологические тона. Терпимость может быть весьма некомфортным как для того кто терпит, так и для того, кого терпят. Как отмечал Гёте, «толерантность должна быть всего лишь временным убеждением: за ней должно следовать признание. Терпеть – значит оскорблять» [12. с.473]. Терпят до тех пор пока полностью не отвергают или пока полностью не признают. Поэтому толерантность как социальный принцип должен завершаться признанием другого в качестве равноправного себе. Абсолютизированная толерантность есть безразличие.

Таким образом, толерантность как сложный адаптивно-адаптирующий механизм равноправного признания должен базироваться на ценностях собственной культуры, принимая в тоже время их сопряжённость с ценностями других культур и их различное место в культурном сознании индивида. На это обращал внимание Г.С. Кнабе, анализируя римскую культуру, отмечая, что «коренное свойство римской цивилизации - органически усваивать инокультурный опыт, но никогда не растворяться в нем...» [13].

Мультикультурализм, как своеобразная матрица устройства современного общества предлагает рассматривать мир как глобальную целостность с едиными правовыми, моральными принципами, независимо от национальных особенностей каждой из отдельных культур. Доминирующий здесь принцип толерантности абсолютизируется и политизирует реальный диалог между культурами. Безоговорочно признавая «другого», систему его ценностей в рамках своей культуры, мы по сути, базируемся не на желании его понять, а подчиняясь политической воле, обязаны (а это политическая установка) его признавать. Такое вынужденное признание отрицает наше общее культурное свойство признавать другого через диалог и понимание. Понимание толерантности, навязываемое политическим, то есть часто декларативным образом, может оказаться самым действенным средством её разрушения. Современному обществу необходима система общих ценностей, которая однако не должна конструироваться в ущерб ценностям национальных культур.

И об этом блестяще говорил Ю.М. Лотман, которого трудно упрекнуть в отрицании принципа толерантности, но для которого, однако, принадлежность субъекта к собственной культуре как выражение его индивидуальности оставалась всегда очень важной. Ещё в 90-е годы прошлого столетия, когда только начала формироваться модель современной единой Европы он рассуждал о тех трудностях, которые могут ожидать человечество на этом пути. «Сейчас делается попытка создать мировое пространство – экономическое и культурное... Ощущение рубежности, пограничности становится этическим, переходит внутрь человека, то есть мы пытаемся создать общечеловеческую цивилизацию. Единство состоит не в том, чтобы все были одинаковыми. «Понимаемость», к которой мы так стремимся, - это один полюс; другой необходимый полюс – «непонимаемость», потому что непонимание делает понимание мучительным и вместе с тем имеющим смысл и высокую ценность... Будущее – не в стирании национальных границ, а в понимании чужого, в понимании необходимости чужого: чужой, инакомыслящий, иначе устроенный для меня мучительно необходим и составляет моё мучительное счастье...» [14. с. 74].

Примечания

1. По материалам пленарного доклада на международной конференции «Философская семиотика. К 95-летию со дня рождения Ю.М. Лотмана» 24 апреля 2017. Философский факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Электронный адрес: <http://www.philos.msu.ru/node/923>

Библиографические ссылки

1. Умберто Эко. Предисловие к английскому изданию// Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. М. “Языки русской культуры”, 1996. С. 409-410.
2. Например, оппозиция «верха и низа» в средневековой культуре (Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2е изд. – М.: Художественная литература, 1990. С.12-13) или оппозиции «прикровенность-откровенность», «свой-чужой» (Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима.- М.: Издательство «Индрик», 1994. с.52).

3. Ср.: «культуросфера» (Д.С. Лихачёв).
4. Ю.М. Лотман. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С.194.
5. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. С.16, С.9-10, С. 13.
6. Ю. М. Лотман. Культура и взрыв. М. 1992. С. 15.
7. См.: Рашкофф Д. Медиа-вирус. М. 2003.
8. См.: Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. С. 8.
9. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.; Гнозис. Издательская группа «Прогресс». 1992. С. 255-256.
10. Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С.12-13.
11. См.: Вацлав Клаус, Иржи Вейгл. ООО .Переселение народов.: Краткое пособие для понимания современного миграционного кризиса. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С.21-22, С. 39-44.
12. Goethe, Johann W. (1974) „Maximen und Reflexionen“, Goethes Werke in 12 Bänden. Bd. 7. Aufbau-Verlag, Berlin, Weimar. S.473.
13. Георгий Кнабе. Принцип индивидуальности, постмодерн и альтернативный ему образ философии// электронная публикация по адресу: Электронный источник: <http://old.russ.ru/edu/99-05-24/knabe.htm>
14. Ю.М. Лотман. Разговор о пространстве // Лотман Ю.М. Воспитание души.- Санкт-Петербург. «Искусство-СПБ». 2005. С. 74.

Антропологическая оптика в концепциях культуры

*Оводова С.Н., канд. филос. наук,
доцент кафедры теологии и мировых культур
ОмГУ им. Ф.М. Достоевского, г. Омск*

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, Правительства Омской области, проект № 17-13-55002, номер государственной регистрации научно-исследовательской темы проекта: АААА-А17-117041310093-8.

Аннотация. В статье устанавливаются границы применения антропных характеристик при конструировании теоретических моделей культуры, выявляются антропологические параметры культуры: родовые (социальность, вера, разум), видовые (возраст, раса, гендер), личностные. Каждая из представленных типологий фиксирует значимую для культурной реальности характеристику, проясняющую и природу культурной реальности и антропное свойство, отраженное в культурной реальности и эксплицированное в понятии культуры.

Ключевые слова: культура, человек, философия, культурология.

Философская антропология изучает константы человеческого бытия, формулирует сущностные характеристики человека, проясняет основания человеческой природы. При этом в философии культуры используются антропологические характеристики в качестве метафор, объясняющих принципы функционирования культур. В качестве антропологических параметров культуры мы выделяем: а) родовые: социальность, вера, разум; б) видовые: возраст, раса, гендер; в) личностные.

Выделение родовой характеристики человека для понимания его природы отражалось на свойствах культуры. Понимая в качестве своей ключевой характеристики то или иное свойство, человек организовывал культурную реальность соответствующим образом. Можно зафиксировать, как на формирование культурной реальности оказывали влияние выделяемые родовые характеристики человека: *социальность, вера и разум*, которые положены нами в основание рассмотрения культурного материала. Выбор данных характеристик в качестве репрезентантов родовой сущности человека в культуре обосновывается доминированием их в разные исторические этапы развития культуры, что также было отрефлексировано самими представителями этих культур и текстуально зафиксировано. Такая родовая характеристика человека как социальность была наиболее проявлена в античности и в культуре XX в.; разум

мыслился доминирующей характеристикой человека, как в культуре Нового времени, так и в модерне; вера наиболее ярко была проявлена в Средние века. Рассмотрим, как исторически видоизменялось осознание человеком самого себя и как это отразилось на культурной реальности. Необходимо разобрать, какие принципиальные последствия для культурной реальности имели родовые характеристики человека: социальность, вера и разум.

Анализ природы человека как философской проблемы сопровождается попытками выделить его родовую характеристику. Исторически первым подходом к проблеме человека был эссенциальный. Поиск эссенции человека через поиск его родовой сущности связал в ось истории Древнюю Грецию, Палестину, Индию и Китай. Для классической Античности родовой характеристикой человека была *социальность*. «Человек по природе своей есть существо политическое» [1, с. 378], утверждал Аристотель. Древняя Греция характеризуется такой политической системой, как демократия, которая предполагала власть народа. Каждый гражданин полиса участвовал в организации жизни полиса, ключевые решения принимались сообща. Ценность социума в Древней Греции была очень высока. Человек посредством определенной системы образования, техник тела и изучения искусств, возвращался гражданином полиса. Жизнь вне полиса, изгнание – тяжелейшая из кар того времени. Соразмерность человека, культуры и природы в Древней Греции выражена понятием космоса. Философия и религия античности космоцентричны. Понятие космос организует и человеческое и культурное, сопрягая их в едином порядке. Космоцентризм античности является одним из ярчайших идейных решений осевой эпохи, понять через человека космос и описать человека через космос пытались философские школы Индии и Китая. Преодоление социальности выражалось в антропологическом вызове, который был брошен авторитету вед буддизмом, стремящимся преодолеть кастовую гармонию через индивидуальное спасение. Аналогичный процесс преобразования социальности стал возможен в Европе только в период Реформации.

Разрушение полиса в эпоху эллинизма привело к девальвации прежних ценностей. Философия эллинизма пыталась преодолеть возникшую пропасть между человеком и государством, социумом, найти новые основания для выстраивания антропологического проекта, найти новую родовую характеристику, вне социальной укорененности человека.

Понимание *социальности* как родовой сущности человека и трактовка культурной реальности через эту характеристику может вызывать неприятие. Необходимость со-из-мерения с нормами, понимание человека как части системы может привести к протесту, бунту индивидуальности против общепринятых ценностей. Наиболее яркое отвержение существующих ценностей мы можем увидеть в произведениях А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Единение людей в культуре признается А. Шопенгауэром не как благо, а как вынужденное бремя, так как скопление людей представляет собой место, где невозможно торжество культуры, а, скорее наоборот, это арена для утверждения всякого рода бездуховности и глупости, где нужно быть плоским и ограниченным, дабы соответствовать заданным нормам: «Всецело быть самим собой человек может лишь до тех пор, пока он один; кто, стало быть, не любит одиночества, тот не любит и свободы, ибо лишь в одиночестве бываем мы свободны. Принуждение – неразлучный спутник всякого общества, и всякое общество требует жертв, которые оказываются тем тяжелее, чем ярче наша собственная индивидуальность» [13, с. 148]. Большинство у Ницше также представляется как не осмысляющее, действующее по шаблону, как то, что не может совершить усилие и прорваться за грань обыденности толпы. Отсюда и дифференциация внутри общества, культуры: «Следует отделаться от дурного вкуса хотеть быть согласным со многими. Благо перестает быть благом, когда о нем говорит сосед. И как могло бы существовать еще «общее благо»? Это выражение включает в себе противоречие. То, что может быть общим, всегда имеет лишь малую ценность» [11, с. 343-344]. Бунт против необходимости соответствовать условным нормам культуры есть, по сути, бунт против усреднения, нивелирования ценностей, бунт против шаблонности и массовости культуры.

Понимание человека через совокупность его социальных связей связано с тем, что образ человека конструируется через его функцию, выполняемую в обществе и культуре. Культура предполагает консолидацию людей, связывание их в едином поле смыслов, как отметил Ю.М. Лотман: «Культура, прежде всего, – *понятие коллективное*. Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в ее развитии, тем не менее, по своей природе культура, как и язык, – явление общественное, то есть социальное» [10, с. 5]. Важно,

что общество понимается как нечто целостное, и человек воспринимается через ту функцию, которую он в качестве детали общественного механизма или в качестве клетки общественного организма там выполняет. Культура при таком подходе выстраивается на идее гармоничности, сопряженности элементов в единое целое, при этом неважно понимается общество как механизм или как организм. В массовой культуре, в том числе в связи с глобализацией, понятие гармоничности подменяется понятием унификации, согласованность элементов заменяется их уравниванием, размываются границы нормы. Идея культуры как системы, состоящей из непротиворечивых элементов, в своем пределе превращается в свою противоположность – во всеобщее уравнивание ценностей, упрощение и стандартизацию потребностей.

В Средние века в качестве родовой характеристики человека выступает *вера*. Для средневековой европейской философии Бог есть подлинная, первая реальность, мир людей неподлинный, так как он вторичен по отношению к первой реальности и представляет собой искажение подлинного истинного Божественного мира. Способом постижения первичной подлинной реальности является вера. Познавательные способности признаются зависимыми от веры, в частности, это проявляется в вопросе о примате веры над разумом. Интерес к вере как родовой характеристике возвращается сегодня в связи с термином постсекуляризм, – одно из последних философских введений Ю. Хабермаса.

Переоценить роль *веры* в культуре и ее влияние на культуру сложно. Именно с феноменом веры связано возникновение ценностей в культуре. Табуирование отдельных сфер жизни основано на вере в непреложность устанавливаемых запретов. Наличие табу влечет за собой преобразование повседневности, изменение поведенческих практик, которые формируются под воздействием представления о присутствии в порядке человеческой деятельности космического порядка. Предписания, основанные на вере, позволяют выделять отдельные сферы деятельности или модели поведения как более значимые или более предпочтительные, что приводит к образованию нравственных ценностей.

В истории культуры происходила смена форм и предметов веры. Понятие веры применимо не только к религии, предмет веры в истории менялся: от веры в Бога к вере в природу, потом к вере в законы физики (этап классической науки), к вере в вождя, общину, класс (для социализма), и, наконец, к вере в ценность каждого индивида и его потребностей (капиталистическое общество, индивидуализм).

В Новое время родовой характеристикой человека становятся его познавательные возможности. В континентальной традиции царствовал рационализм, понимающий *разум* критерием и источником истины. Понимание человека, в первую очередь, как существа разумного не могло не отразиться на антропологических проектах, которые, несмотря на наличие разных модификаций, все восходят к одной идее: человек настолько является человеком, насколько он разумен. О разуме как о достоверном способе познания и важнейшем свойстве человеческой природы, отличающем ее от всех остальных живых существ, пишет Лейбниц в сочинении «Новые опыты о человеческом разумении» [8, с. 51]. Разум предлагается в качестве родовой характеристики, т.к. можно зафиксировать, какое влияние идея Разумности оказала на культуру и человека.

С пониманием *разума* в качестве родовой характеристики человека связано зарождение наук о культуре. Культура разумна – когда есть культ разума. Представление о том, что культура должна быть разумна сложилось в эпоху Просвещения и восходит оно к идеям рационализма: к провозглашенной Р. Декартом формуле «*cogito, ergo sum*» и трактовке С. Пуффендорфом культуры как искусственного, «над-природного» явления. В понимании деятелей того времени идеальная культура должна опираться на разум и строиться на распространении знания. Естественность представлялась как дикость и варварство, в противовес этому культура должна быть упорядочена и организована разумными средствами. Все, что окружает человека, все, что является плодом его творческой деятельности должно быть создано согласно законам разума. Декарт в «Рассуждение о методе» критиковал старинные города за хаотичность застройки и противопоставлял их городу-крепости, как проявлению разумной воли человека [4, с. 256]. Опираясь на идею разумности, Петр I при постройке Санкт-Петербурга руководствуется планом застройки, что позволяет ему создать упорядоченный, регулярный город. Отход от естественности в петровскую эпоху проявлялся и в отказе от

традиционного русского платья, которое стало восприниматься как пережиток варварского прошлого, а его ношение указывало на невежество и глупость.

Культ разума характерен для тоталитарных режимов, презентующих миру свою разумность и целесообразность. Рациональность тоталитаризма проявляется в подчинении личного и временного – всеобщему и вечному, позволяет достигать «великих» целей, вырваться в авангард мировой истории. Необходимость придерживаться выбранного политического курса аргументировалась формулой «это разумно». Отказ от религии, создание коллективных хозяйств, покорение космоса, проекты по повороту рек, изменению климата в СССР, – все это обосновывалось как разумное поведение, а, следовательно, самое достойное. Отличает тоталитарное государство монополизация процесса принятия решений, планирование экономики, управление и контролирование всех сфер деятельности, одним словом, воплощенная рациональность.

Стоит отметить, что не только такая характеристика человека как разумность применялась теоретиками культуры для интерпретации культурного материала, в истории культуры существует и обратная картина, когда культура воспринимается через *неразумность*. В философии и теории культуры второй половины XX века превалировал взгляд на культуру как на сферу производства желаний, что выражалось в понятии «культура потребления». В культуре виделась манипулятивная работа с бессознательным, создавалось множество несводимых друг к другу параллельных реальностей, – все это привело к пониманию бытия в культуре как существования шизоидного, разорванного. Трактовка культурной реальности как шизореальности представляется тупиковой, ведь в данном случае, мы, скорее, видим противостояние логоцентризму и диагностирование состояния культурной реальности в конкретный исторический период, чем универсальный способ и метод работы с культурным материалом.

История философии демонстрирует, как постепенно в процессе смены доминирующих родовых характеристик человека были сначала найдены, а потом девальвированы ориентиры, необходимые для выстраивания антропологического проекта.

Осуществлялись попытки определить антропные параметры культуры за пределами философских генерализаций. Например, культура эпох или стран понималась через *отдельную личность*. В эпопее «Песнь о нибелунгах» истории народов передаются посредством воспевания личности, в которой воплощены все ключевые характеристики государства, а случающиеся с ней перипетии отражают ход истории.

Мабли Г.Б. также рассматривал историю государств через личности правителей. История культуры Спарты описывалась им посредством деяний Ликурга, все самое значимое в истории культуры критян было связано с Миносом, а история культуры Персии сводилась к деятельности Кира, Дария и Ксеркса. В работе Э. Гиббона можно увидеть похожий принцип рассмотрения культуры. Его труд «История упадка и разрушения Римской империи» начинается с рассмотрения «миролюбивой системы Антонинов», то есть эпоха рассматривается им через отдельные личности или фамилии, которые позволяют ему судить обо всей эпохе в целом.

Внимание к выдающейся личности проявлялось в том, что историк видел культуру через царя или императора, а философ – через предшественника. История искусств до сих пор представляет собой историю индивидуальных прорывов. Например, культура эпохи Возрождения репрезентируется посредством великих личностей, что отражается в феномене титанов Возрождения, но этот же самый титанизм, о чем говорит А.Ф. Лосев, имеет свою обратную сторону: «Та же самая титаническая сила имела в эпоху Ренессанса и свою отрицательную сторону, свое плохое и вполне уродливое проявление, которое, однако, в сравнении с пороками и уродством других исторических эпох часто бессознательно, а часто и вполне сознательно связывало себя именно с этим принципиальным индивидуализмом, что не могло не приводить к стихии безграничного человеческого самоутверждения и, следовательно, к самооправданию в невероятных страстях, пороках и совершенно беззастенчивых преступлениях» [9, с. 136]. Человек несовершенен, даже если он является великим правителем или творцом, помимо публичной репрезентации он обладает жизнью личной, домашней, которая не всегда будет соответствовать необходимому образу. Понимание культуры целой

эпохи не может осуществляться посредством отдельной личности, либо личность эстетизируется и в ее образе пропадают черты живого человека, либо изъяны отдельной личности начинают транслироваться на образ культуры. Вопрос об исторической личности был популярен в философии истории до Гердера и Гегеля, сместивших интерес в сторону проходящих через нее процессов, исторических и неисторических народов, в философии культуры и искусстве стал разрабатываться вопрос о природе гения. Этот подход следует считать исчерпанным как в политическом плане, так и в плане психологическом: Сталин последний мировой политик, ибо обожествления северокорейских лидеров в масштабах нации все еще имеют место, но не создают общекультурных тенденций. «Сталин – это символ модерна, человек-индустриализация, «iron man» – человек из железа. Причем, если следовать интуиции Александра Солженицына, пытавшегося понять и объяснить этого человека в романе «В круге первом», первый, кто находился в плену у железного человека, «его стратегического гения, его мудрой прозорливости, его мощной воли, его железной воли» – это сам Иосиф Джугашвили» [7, с. 97]. Собственно философия культуры от такого подхода ничего получить не может – частное не может быть общим, даже если это частное порождает всеобщие ценности. Данный подход представляет собой попытку создать целостный антропокультурный подход к реальности, но в силу невозможности отдельной личности как создавать, так и репрезентировать всю полноту культурной реальности, этот подход идеалистичен.

Попытки рассмотреть культуру с учетом антропологических параметров также осуществляются в виде списывания культуры с видимых *видовых* свойств человеческой природы. В качестве таких свойств выступали *возраст, раса, гендер*. Отдельные телесные характеристики человека возводились в ключевое свойство, организующее всю культурную реальность.

Интерпретировали культуры через *возрастные характеристики*, свойственные организмам, а, следовательно, и человеку И. Гердер, Г. Гегель, О. Шпенглер. Осуществленное ими ранжирование, исходящее из того, что некоторые культуры признавались детскими, т.е. недоразвитыми, а другие зрелыми и, значит, умирающими не всегда оказывается правомерным. Более того, размещение культур на определенных ступенях развития в соответствии с их предполагаемыми возрастными показателями для теории культуры не является продуктивным, а для философии культуры не выступает в качестве работающей методологической модели.

Специфику развития и бытия культур теоретики пытались объяснить делением человечества на *расы*. В данном случае разграничение культур и определение их самобытности зиждилось на представлении о том, что каждая раса по-своему переживает такие категории как пространство и время, по-своему организует культурную реальность. Однако стоит оговориться, что полигенизм (представление о том, что разные расы – это разные виды) противостоит моногенизму (представление о том, что все расы – это внутривидовое деление одного вида), и тот и другой подход имеет своих приверженцев. Например, Т. Джефферсон доказывал самобытность и самодостаточность народов Америки, дабы получить политическую независимость от Старого Света [5]. Можем фиксировать искусственность дискуссии, в которой отражается, как культурная и физиологическая антропология обслуживает политический заказ. Использование исследователями теории полигенизма, которая очень тесно связана с географическим детерминизмом, не дало новой методологии философам культуры, а, скорее, предоставило возможность доказывать превосходство одних рас перед другими, находить доказательную базу для политических решений.

Дискуссия полигенистов и моногенистов по вопросу происхождения и специфики рас продолжается в спорах о *гендере*, устойчивой антропной характеристике, предполагающей членение всего человечества на два вида. Гендерный дискурс вписался в дискуссию о происхождении видов и их равноправии. Дискуссия о происхождении рас от множества видов или от одного вида связана с вытекающими из этой дискуссии вопросами о неравенстве видов, о власти и подчинении. Значимым является то, что вопросы о гендере в первую очередь возникли в связи с преодолением неравноправия полов, это свидетельствует о том, что дискурс гендера представляет собой модификацию дискуссии о происхождении видов.

Идея различия полов, с присущим каждому из полов набором устойчивых характеристик, транслируется на культурный материал. При этом голоса условных «моногенистов», считающих, что различия между полами незначительны и не порождают особой культурной реальности в виде мужской политики и женского письма, тонут в общем гендерологическом единодушии разводить мужские и женские качества и проецировать их на мужские и женские культуры. Одним из первых П. Бурдые в теории габитуса говорит о приобретаемых моделях поведения, которые в дальнейшем воспроизводятся в качестве культурных и социальных практик. Наличие в культуре особо «социализированного тела» или габитуса позволяет Бурдые сделать вывод, что культура берберских горцев Кабилии организована на основе культа мужественности [2, с. 289]. Согласно этой теории, возможно классифицировать культуры на мужские и женские посредством определения главенствующих схем мышления, восприятия и действия. Исследователи гендера в большинстве своем придерживались указанной позиции, что позволяло им искать черты маскулинности и феминности в разных культурных сферах (политике, литературе, искусстве и т.д.) [3, 6, 12].

Человек в его целостности ни одним подходом не схватывается, а указываются лишь отдельные свойства и характеристики, которые становятся ключевыми при понимании антропного в культуре. Философами и теоретиками культуры один и тот же культурный материал интерпретируется по-разному, что иллюстрирует не только многообразие и сложность материала, но и то, что в пределах каждой отдельно взятой модели культуры создается своя реальность, свой способ трактовки материала. Все зависит от того, что положено в основание моделирования и типологии культуры. Проанализированные концепции позволяют зафиксировать как антропное явно и имплицитно присутствует в культуре, где оно вытесняется и подменяется отдельными свойствами человеческой природы.

Библиографические ссылки

1. Аристотель Политика // Аристотель Сочинения в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 645-680.
2. Бурдые П. Мужское господство // Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 286 – 364.
3. Гилмор Д. Становление мужественности: Культурные концепты маскулинности. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2005. 264 с.
4. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с.
5. Джефферсон Т. Заметки о штате Виргиния // Джефферсон Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния. Ленинград: Наука, 1990. С. 99-274.
6. Женщины, познание и реальность: Исследование по феминисткой философии. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2005. 440 с.
7. Зайцев П. Л. Агональный конфликт: Мужские инициационные практики и конфликты в современном мире. Омск: Амфора, 2011. 156 с.
8. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 2 / Ред., авт. вступ. статьи и примеч. И.С. Нарский. М.: Мысль, 1983. 686 с.
9. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
10. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). 2-е изд. СПб.: Искусство – СПб, 2006. 413 с.
11. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 т. Т. 3. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 303-478.
12. Феминистская критика и ревизия истории политической философии. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2005. 400 с.
13. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. 256 с.

Фотография в повседневности и в условиях расширения визуальной культуры

Фролова С.М., д-р филос. наук, профессор кафедры философии культуры и культурологии СГУ, г. Саратов

Аннотация. Фотография – это не только показатель технического развития общества, это – возможность проследить основные направления развития культуры. Проведенное в статье краткое освещение философско-культурного восприятия фотографии и понимание этого феномена с позиции его значимости в повседневности, позволило определить, что в условиях расширения визуальной культуры фотография все больше ассимилируется с медиакультурой, и меньше (в силу имеющейся технической возможности ее корректировки) отражает запечатленную реальность.

Ключевые слова: фотография, повседневность, селфи, визуальная культура.

Фотография сегодня все больше закрепляет свою исключительность и важность при изучении повседневных реалий бытия, утверждается как незаменимый аспект современного искусства и социальных практик, но несмотря на это, осмыслению фотографии в философско-культурном аспекте крайне мало уделяется внимания в научной литературе (особенно в отечественной). Вероятно, это связано с привычностью присутствия фото в нашей повседневности или нежеланием признать значимости технической новации XIX века в период взлета инновационных технологий XXI века. Возможно и то, что в сознании индивидов фотография слабо соотносится с искусством, поскольку, согласно М. Маклюэну, «фотография распространяет и размножает человеческий образ в масштабах, свойственных товарам массового потребления» [5, с. 213-214], что вызывает у человека ассоциацию приравненности к вещи и, соответственно, протест.

В рамках рассматриваемой проблемы заслуживает внимания предположение В. Бенямина о том, что темпы развития фотографии были настолько стремительны, что они ограничивали «возможность оглянуться назад» и потому, «исторические или, если угодно, философские вопросы, поднятые взлетом и падением фотографии, десятилетиями оставались без внимания» [1, С. 66]. Существует мнение, что фото, в своей общедоступности запечатления мгновения повседневности индивида, понимается только лишь как отражение бытия одного или нескольких субъектов, и часто производится лишь для убеждения и подтверждения того, что «я уже (тоже) лицезрел это» или «я был там», поэтому повседневная фотография не интересна как для исследователя, так и для простого обывателя.

Согласно мнению П. Вирильо, фотография – это всего лишь свидетельство социального развития, требующее особого восприятия. Как следствие этой необходимости формируется «автоматизация восприятия», которая способствует «распространению искусственного зрения» – когда, «задачи анализа объективной реальности» берет на себя машина [2, с. 106], в данном случае – фотоаппарат. Попытаемся определить, так ли это?

Несомненно, обилие любительских снимков – свидетельство доступности к потрясающим техническим возможностям нашего времени, но именно благодаря такой возможности тема повседневности человека стала лидирующей в спонтанных кадрах фотографов-любителей. Возможно, что автоматическое запечатление внешнего мира не вызывает чувства восхищения, поскольку при отсутствии цели «схватить» прекрасное фотография лишается чувственности, красоты мгновения, становится «безвкусным полуфабрикатом» (А. Секацкий), а просмотр фотографий превращается в их банальное «перебирание» и автоматическое перелистывание страниц фотоальбома. Но в этом мире не все прекрасно, поэтому открытие иных, пусть негативных, сторон бытия можно рассматривать как позитивный момент, поскольку позволяет изучить то, что было недоступно, но важно и для индивида, и для общества.

Считаем, что основная «заслуга» фотографий, выполненных непрофессиональным фотографом, в том, что они позволяют не только отразить все многообразие бытия с различных ракурсов, часто закрытых для профессионального взора, но и дать объективную оценку окружающей реальности, ведь «повседневность определенной эпохи воспринимает лишь то, что способна принять и воспринять в силу своего исторического и культурного развития» [8, с. 186],

поэтому изучение любительских фотографий, отражающие скрытые и потому не замечаемые моменты повседневного бытия, дает возможность исследовать социальные предпочтения, выявить аксиологические приоритеты на определенном этапе общественного развития, познать особенности восприятия действительности. Отметим, что все это возможно только в том случае, если машиной-фотоаппаратом управляет (точнее направляет глаз-объектив) человек, и именно он, а не фотоаппарат, определяет будущие сюжеты фотоснимков, заполняющие наши альбомы. Даже если события на фото интересны только одному, а «запечатленная радость не сохранила себя как радость, а ощущения встреч все-таки куда-то ускользнули» [6], полагаем, что положительный эффект от воспоминания не станет меньше, поскольку увеличивается количество возможностей сделать в дальнейшем еще более интересный снимок. Другое дело – наблюдаемая сегодня необъяснимая потребность современного человека фотографировать себя.

Селфи – разновидность повседневной фотографии, четко отражающая особенность современного общества, когда, в эпоху падения духовности, отсутствия внимания к человеку со стороны окружающих компенсируется интересом к самому себе. В мире постоянной информационной и физической загруженности, когда нет времени и желания посмотреть на окружающих, люди, особенно молодое поколение, сжились с фотографией настолько, что показателем интереса к своей персоне стали считать количество собранных лайков, под фотографиями, «выложенных» в соцсетях.

Стремление найти необычный объект, фон которого может привлечь внимание в интернете, не ограничивается только желанием показать, что «я был там», теперь на первый план выходит самопрезентация. Субъект стремится вписать себя в желаемый образ, показать причастность к определенному событию, придать особую значимость своей персоне и если уж «я там был», то чаще в контексте «вам до этого далеко».

Отношение к фотоавтопортрету неоднозначно и варьирует от восхищения до полного неприятия, мы не преследуем цели выявления положительных и отрицательных моментов рассматриваемого феномена, хочется выразить недоумение по поводу того, что в повседневной фотографии преобладающим стали не отражение существенных этапов своей жизни, а стремление найти подходящий фон для запечатления своей персоны. Не случайно, В. Флюссер называет фотографов «людьми аппаратного будущего», которые «создают вещи, лишённые ценности...» [7, с. 95]. Полагаем, что помимо снижения аксиологической приоритетности, селфи усложняют представление о реальности. «Фоновый» снимок, отражающий склонность субъекта к самоуверенности, добросовестно подретушированный и подкрашенный часто противоречит оригиналу, поэтому не может давать верного представления о существующей на момент фотографирования действительности.

Человек фотографирующий «начинает мыслить в фотографических категориях...» и «основные структуры нашего бытия» [7, с. 93] преобразовываются. Не удивительно, что повседневная фотография в эпоху современности постепенно утрачивает функцию фиксирования этапов жизни индивида, «порогов» бытия (по А. Геннепу), которые человек преодолевает в течении своей жизни – это «пороги лета или зимы, сезона или года, месяца или ночи; пороги рождения, вступления в отрочество или зрелость; порог старости, порог смерти...» [3, с. 172]. А. Геннеп, верно заметил, что для человека в любом обществе всегда значимы были обряды перехода от одной ступени своей жизни к другой, французский исследователь выделял в схеме обрядов перехода прелиминарные (отделяющие), лиминарные (промежуточные), постлиминарные (включающие) [3, с. 15] этапы. Прототипом таких порогов-переходов в XX веке можно считать фотографии. В XXI веке выделение «порогов» событийности бытия если не утрачиваются, то существенно сглаживаются, лишаются четкости, этапности. Теперь такие значимые периоды в жизни человека как рождение, учеба, создание семьи и появление собственных детей – это только фон, отражающий стремительный бег времени и беглое запечатление себя на фоне этих событий.

В связи с массовым распространением «фоновых» снимков остается не ясным, выполняет ли это фото мемориальную функцию и оставляет ли такой снимок на память, след в памяти?

До недавнего времени не вызывало сомнений, что фотография – это искусство памяти, заставляющее изображать, говорить о людях, пространстве их бытия. В 1907 году

отмечалось, что «в нашу эпоху нет произведения искусства, которое созерцали бы так внимательно, как свою собственную фотографию, фотографии ближайших родственников и друзей, возлюбленной» [1, с. 85]. Разглядывание семейных альбомов в конце XX, начале XXI веков, по-прежнему вызывало у простых обывателей неподдельный интерес, а «собранные... в пару альбомов снимки нескольких поколений родственников давали зримый контраст эпох, интриговали деталями старой повседневности..., включали воображение, любопытство...» [4, с. 61]. Что теперь? Сегодня просмотр нескончаемого потока фотографий на мониторе, отражающих с разных ракурсов одно и то же событие – утомительное занятие, особенно если понимаешь, что представленная красота и «реальность» несколько подправлена.

Исходя из изложенного, можно резюмировать, что фотография до появления цифровых технологий выступала не отражением индивидуальной событийности, а являлась феноменом, воссоздающим прошлое, фиксирующее настоящее, поэтому изучение фотографии позволяло выявить не столько темпоральную характеристику привлекающих фотографа особенностей, сколько определить визуальные приоритеты, присущие повседневности определенного временного периода. В условиях расширения визуальной культуры фотография все больше ассимилируется с медиакulturой, постепенно утрачивает способность отражения реальности, предлагая взамен подретушированный «аналог». В настоящее время фотография, по причине ее общедоступности, массовости и возможности корректировки кадра утратила не только свою таинственность, загадочность, но и способность отображения уникальности бытия отдельной личности.

Библиографические ссылки

1. Беньямин В. Краткая история фотографии // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: «Медиум» 1996. С. 66-91.
2. Вирильо П. Машина зрения. Пер. с франц. Шестакова А.В. СПб.: «Наука», 2004. 144с.
3. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
4. Корнев В. Философия повседневных вещей. М.: ООО «Юнотед Пресс», 2011. 253 с.
5. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2011. С. 213-214.
6. Секацкий А. Фотоаргумент в философии // Октябрь. Литературно-художественный журнал. 2000. №3 // URL: <http://booksonline.com.ua/view.php?book=134357&page=3> (дата обращения 03.07.2017г.)
7. Флюссер В. За философию фотографии / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: Издательство С-Петербур. ун-та, 2008. 146 с.
8. Фролова С.М. Понимание повседневности в темпоральном измерении // Вестник Поволжской академии государственной службы. 2010. № 3 (24). С. 184–191.

Образ «другого / чужого / врага» в отечественном кинематографе второй половины 1930-х годов

*Шиндина О.В., канд. филол. наук,
доцент, кафедра философии культуры и культурологии СГУ, г. Саратов*

Аннотация. Статья посвящена анализу одной из базовых оппозиций культуры – дихотомии «свой – чужой», актуализирующейся в кризисные периоды истории, когда проблема самоидентификация личности, нации, общества, государства встает с особой остротой. Ярким примером экспликации этой темы становится сталинский кинематограф, формирующий собственную онтологию зла, в которой образу врага отведено центральное место. В статье рассматриваются интертекстуальные сближения повести «Собачье сердце» М. Булгакова и художественного фильма «Высокая награда» (1939), снятого по сценарию И. Савченко.

Ключевые слова: Оппозиция «свой – чужой», образ врага, сталинский кинематограф, М. Булгаков, И. Савченко.

Дихотомия «свой – чужой» является одной из базовых оппозиций в культурной антропологии, этнологии, культурологии, современной философии. Картина мира любого этноса выражается в системе бинарных оппозиций [5; 6; 11; 12], каждая из которых состоит из диаметрально противоположных категорий, выражающих ключевые понятия, необходимые для описания действительности. В.П. Руднев, определяя бинарные оппозиции как универсальное средство познания мира, отмечает: «Мы не можем понять мир до конца, и эта невозможность понимания компенсируется бинарной дополнительностью точек зрения на мир. В этом суть культурологической концепции Ю.М. Лотмана, в этом же философская суть принципа дополнительности Н. Бора и соотношения неопределенностей В. Гейзенберга» [14].

Особое место принципу бинарности отведено в структурной лингвистике, оказавшему влияние на структурную антропологию. Применение бинарных оппозиций в методологии структурного лингвистического анализа было перенесено Клодом Леви-Строссом на изучение мифа, повлияв на формирование французского структурализма. В качестве базовых структур К. Леви-Стросс рассматривал не слова, а мифы, а их бинарные структуры (мифемы) он определял как дифференцирующие, различительные признаки мифов. Идеи бинарности Леви-Стросс распространяет и в социальное пространство, обнаруживая параллели между структурами лингвистических объектов и социальными структурами общества: отражаясь в социуме, структура бессознательного проецируется в формы пространственной организации общества, в реализации принципов бинарности в самих структурах поселений [9]. Для Леви-Стросса изучение структуры мифа, отражающего особенности мышления первобытного человека, становится медиатором к пониманию структуры его ментальности и интеллекта. Бинарность как фундаментальное качество мышления Леви-Стросс распространяет и на современного человека, для которого также характерно обращение к мифологической логике. Особое место мифа в XX веке становится темой размышлений Ролана Барта, для которого миф становится актуальной составляющей медиапространства, политических, общественно-идеологических систем, современной культуры в целом, наследующей фундаментальные архаические категории.

Помимо семиотики, которая оппозицию «свой – чужой» рассматривает в системе знаковых отношений и анализирует значение понятия «чужой», формирующиеся в различных культурах [10; 1], категория «чужой» получает глубокое и яркое прочтение в трудах М.М. Бахтина, занимавшегося феноменом чужого слова. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера также связана с интерпретацией, истолкованием и пониманием «чужого» текста. Категория «чужого» становится предметом социологических исследований и того направления, которое можно назвать социологией «чужого», представленной именами Г. Зиммеля, А. Шюца, Р. Штихве. Г. Зиммель и А. Шюц предлагают функциональный подход к изучению феномена «чужого», способствующего самоидентификации той или иной социальной группы. Именно в социологии «чужого» предлагается различение «чужого» и «другого» (именно «другой» является необходимым условием формирования социального опыта, и связь с ним является неслучайной, обусловленной связью человека с его семьей и ближайшим окружением, что объясняет ее уникальный характер). Проблематизация темы «чужого» в философии произошла в рамках феноменологии Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра, Э. Левинаса. Разнообразные стороны исторического, социокультурного опыта «чужого», будучи междисциплинарной темой, затрагиваются в исторических, культурологических исследованиях, работах по имагологии, межкультурной коммуникации и других дисциплинах.

Изучение экспликации бинарных оппозиций в современной культуре и в общественном сознании является актуальной проблемой. Идентификация же, осуществляемая через дихотомию бинарной оппозиции «свой – чужой», представляется базовой и сущностно важной, учитывая то обстоятельство, что, по признанию современных исследователей, национальные и региональные идентичности формируются на основе сопоставления образа «своего» со сконструированным образом «другого». Проблема самоидентификации личности, нации, общества, государства посредством образа «чужого» / «другого» встает с особой остротой в переходные, кризисные периоды истории, в момент сущностной ломки всех парадигм: социальных, культурных, идеологических, этических, философских. Ярким примером экспликации темы «свой – чужой» в отечественной культуре становится отечественная культура 1920 – 1930-х годов, когда политические, общественно-идеологические усилия

послереволюционного времени, направленные на формирование человека нового типа, актуализировали в искусстве советской России тему воспитания личности.

Востребованность в послереволюционную эпоху кинематографического искусства позволяет режиссерам этого периода экспериментировать с темой «свой – чужой» и формировать политическую онтологию зла. «Образ врага, в котором манифестируется подавленное бессознательное содержание в мощных проекциях, являлся важным элементом советской мифологии, которая нашла свое особое выражение в визуальном языке масс-медиа», – отмечает Сабина Хэнсен [15, с. 833]. В раннем советском кинематографе преобладало изображение активных, открытых врагов новой власти: в формирующуюся типологию врагов включены такие персонажи, как аристократ, крупный землевладелец-помещик, фабрикант, кулак и «подкулачник», священник, белогвардеец, жандарм, агенты охраны, уголовная шпана. «Безнадежных злодеев (“активных врагов”) политическая культура эпохи раннего нэпа может пересчитать по пальцам. Это, прежде всего, внешние враги и их собирательная личина “зверь-капитал”, а также радикальное крыло обширной группы политического риска – “бывших людей” – кулак, поп, белый офицер, жандарм», – отмечает Г. Орлова [13]. Самым характерным приемом в изображении подобных персонажей становится сниженная карикатурность, особенно ярко проявляющаяся в жанре агитфильма (например, в фильме «Банда батьки Кныша» реж. А. Разумного (1924), несохранившемся фильме режиссеров-«фэксов» Г. Козинцева и Л. Трауберга «Мишка против Юденича» (1925) и др.). В этот период параллельно приемам буффонного гротеска, сатиры складываются коммуникативные стратегии формирования маски злодея, показательным примером которых является фильм С. Эйзенштейна «Броненосец “Потемкин”» (1925).

Политическая реальность 1920-х годов требует расширения классификации образов врагов: в советском кинематографе оформляется еще одна важная тема – борьба с повстанческими отрядами и бандами, к сюжетам о которой присоединяются сюжеты о диверсионных группах, проникающих на советскую территорию, что актуализирует тему границы, имеющую, помимо современных тогдашней политической ситуации коннотаций, мощный мифопоэтический потенциал, связанный с пространственным зонированием «своей – чужой» культуры. Тема границы оформляется в отдельное жанрово-тематическое направление к концу 1930-х годов, выделяя особый тип героя – пограничника («Граница на замке» реж. К. Журавлева (1937), «На границе» реж. А. Иванова (1938), поставленный по литературным материалам П. Павленко, и др.). Таким образом, актуальными персонажами советского кинематографа с середины 1920-х годов становятся не только откровенные враги советской власти – белогвардейцы, интервенты, бандиты, но и скрытые, а потому обладающие чертами мифопоэтического оборотничества, – диверсанты, шпионы, вредители всех мастей. На фольклорную, лубочную природу кинематографических образов врагов советской власти неоднократно указывала Нея Зоркая [7].

Откровенная, лубочная карикатурность изображения врагов сменяется в кинематографе к концу 1920-х годов иными художественными средствами, которые складываются под прямым, непосредственным воздействием политического конструкта «вредитель», появляющегося в семантическом поле понятий внешнего и внутреннего врага, «предателя», «изменника». Современный исследователь справедливо указывает на экстраэстетические факторы, обусловившие эволюцию характера враждебных персонажей: «Построенная на конструктах абсолютного отчуждения и враждебности, психология изменника в советском политическом дискурсе была представлена как сильный психотип. Вместо сниженных характеристик – безумия и глупости – политических отщепенцев начала 20-х (“бело-эсеровские дурачки”, “идиотское восстание эсеров”, “глупость может становиться величайшим преступлением”) новые версии предательства описывались в конструктах знания, интеллекта, осведомленности, пронизательности, коварства, мощи: “Враг умен. Его ходы хитро и тонко рассчитаны. Он приспособится к какой угодно обстановке. Он способен пролезть через самую узкую щель” (“Правда”. 1929. 11 января). Серьезные экономические происшествия, ранее воспринимавшиеся как случайность, ошибка, непреднамеренное действие, в условиях индустриализации и плановых гонок первой пятилетки нуждались в дополнительной маркировке. Прежние термины – “халатность” и “бесхозяйственность” – не отражали нового политического статуса

промышленных событий. Он был объективирован в политико-психологических конструктах – преднамеренных враждебных действиях и злой воле политического противника» [13].

Внешние и внутренние медиаторы зла меняются после завершения периода НЭПа и начала индустриализации страны, становясь основными действующими силами советского кинематографа. Они взаимодействуют между собою, создавая новые мотивно-образные, сюжетные структуры и усложненные персонажи: через границу с диверсионными целями проникают посланники агрессивного враждебного зарубежного окружения, которые могут быть как иностранцами, так и русскими по рождению. Совершая враждебные, вредоносные действия, такие персонажи-диверсанты, имея заграничных «хозяев», прирастают помощниками из разных социальных слоев страны Советов. Таким образом, одной из существенных тенденций советского кинематографа второй половины 1920-х годов становится изображение не только классификационного ряда врага, но и его эволюции от внешнего, явного, открыто противостоящего советской власти, к скрытому врагу. Локализация такого скрытого врага, «вредителя», в кинематографе конца 1920-х годов имеет, по крайней мере, два модуса воплощения: пространственный (связанный с территорией самого советского государства) и социальный (вплоть до появления «врага» / «вредителя» в собственной семье). Подчеркнем, что этот персонаж наделяется чертами социальной и пространственной универсальности: ведь кинематографическое воплощение образа «вредителя» опирается на уже сложившийся к концу 1920-х годов социальный канон образа врага, вездесущего, всепроникающего, появляющегося во всех социальных и возрастных группах. Образ врага, будучи кинематографической проекцией складывающегося тоталитарного дискурса и его важнейшего элемента – общественно-идеологического конструкта «вредителя», опирается на мифологический опыт конституирования «чужого в своем». Образ врага, становясь в 1930-е годы эффективным инструментом агрессивного внедрения в общественное сознание политико-идеологического дискурса и новой социальной мифологии, артикулируется во множестве текстовых клише советского искусства.

Формирование в кинематографе (и шире – в советской литературе и искусстве в целом) канона врага теснейшим образом переплетается с поиском образа героя, носителя «своей» культуры, культуры нового советского государства и складывающейся эстетики соцреализма. Социальная утопия революционных преобразований, приравненных едва ли не к божественному акту творения, тема творения и человека, берущего на себя роль демиурга, вернули в литературу мотив «гомункулуса», который широко разрабатывается в 1920-е годы такими писателями, как М. Булгаков, С. Кржижановский, Ю. Тынянов, В. Каверин, К. Вагинов и др. Следует отметить, что идеологические усилия послереволюционного времени, направленные на формирование нового, советского человека, актуализировали в искусстве и литературе этого периода перенос интереса в теме грандиозных утопических преобразований из сферы социального эксперимента в сферу медико-биологических опытов над улучшением человеческой природы, трансформации самих основ человечности, изменения фундаментальных характеристик антропологичности, когда оппозиция «свой – чужой» обогащается новой составляющей – «другой». Мировая литература знает много примеров ложной антропоморфизации животного: собаки, кошки (например, роман «Житейские воззрения кота Мурра» Гофмана), обезьяны (повесть В. Гауффа «Обезьяна как человек», новелла-фельетон Гофмана «Сообщение об одном образованном молодом человеке»). В этот ряд встраиваются И.В. Гете, у которого одним из воплощений Мефистофеля является собака, гоголевские «Записки сумасшедшего», в которых Поприщин «перехватывает» переписку собак, – произведение, перекликающееся с гофмановским «Сообщением о новейших судьбах пса Бергансы», главного героя которого Гофман, по-видимому, заимствует, в свою очередь, из новеллы М. Сервантеса «Беседа собак». Наконец, в 1925 году М. Булгаков создает гибридное существо Шарикова, Б. Пильняк в «Машинах и волках», изданных в 1925 году, выводит образ Росчиславского, мечтающего об анархической, волчьей свободе и гибнущего в сумасшедшем доме; в 1929 году В. Каверин в повести «Черновик человека» описывает говорящих, философствующих собак.

На первый взгляд, типичным образцом сложившегося к концу 1930-х годов кинематографического клише о врагах является приключенческий фильм 1939 года «Высокая

награда» реж. Евгения Шнейдера, снятый по сценарию Юрия Савченко. Сюжет фильма строится вокруг попыток похитить из сейфа профессора Боголюбова (Н. Свободин) чертежи нового самолета. Семья авиаконструктора уезжает на дачу, где за действиями шпионов следит лейтенант госбезопасности Михайлов (А. Абрикосов). В мотивно-образной системе фильма присутствуют такие значимые для сталинской мифологии мотивы, как большая семья, авиация, граница, исповедь перед офицером госбезопасности, а также образы агентов иностранной разведки в лице военного атташе «некоторого государства» (который руководит из посольства операцией по похищению документов) и корреспондента иностранной газеты (П. Массальский), опытных шпионов-диверсантов, скрывающихся под маской циркового клоуна (Б. Петкер) и официанта дорогого ресторана (А. Файт), наконец, вредителя-троцкиста в лице студента консерватории Свентицкого (В. Кулаков), друга профессорской дочери. Тема воспитания вводится в самом начале фильма в беседе военного атташе и корреспондента иностранной газеты, которые слушают в исполнении пионеров патриотическую песню о бдительности: «– Душа ребенка в самом нежном возрасте изуродована воспитанием. О чем поют дети в этой стране! – В этом есть что-то, глубоко чуждое цивилизации». Противопоставлением советской культуры западной цивилизации подспудно намечается тема «анти-цивилизации», т.е. дикости, варварства, отсылающая к животному началу, и вводится тема воспитания, которая реализуется в двух сюжетных линиях: воспитание человека и «воспитание», дрессировка собаки, которые решаются в смысловом пространстве сталинского мифа о большой, великой семье.

Сюжетная линия воспитания человека воплощается в изменении взглядов младшего сына профессора Андрейки на природу воспитательного процесса, его цели, методы и мотивацию, на примере дрессировки служебной овчарки Рекса для старшего брата-пограничника. Андрейка стремится воплотить «формулу жизни “отцов”» [8, с. 788] (в соответствии с партийными требованиями сложившуюся в советской литературе к середине 1930-х годов) – на вопрос, кем он хочет стать в будущем, мальчик отвечает: «Конструктором или пограничником!», что является символической моделью, отражавшей смену поколений. Увлечение сына профессора дрессурой позволяет войти к нему в доверие клоуну, дрессировщику собак, который является давно внедренным в советское общество шпионом. Именно он внушает Андрейке мысль о том, что воспитать послушную служебную собаку можно только при помощи ласки: «Только надо лаской! Лаской больше сделаешь!». Об этих методах (как животной дрессуры, так и «втирания» в доверие к человеку) иностранный корреспондент отзывается словами: «Замечательная дрессировка!». Этот принцип манифестирует линию воспитания как человека, так и собаки. Поощряемый вкусными вознаграждениями, пес, забывший побои и окрики, в самый ответственный момент отвлекается на лакомство, которое подбрасывает шпион, проникающий на профессорскую дачу, вместо того, чтобы остановить незнакомца. Профессор Боголюбов, объясняя сыну необходимость советского государства противостоять «диверсантам, шпионам, бандитам», жаждущим проникнуть в страну через границу, мотивирует этим свои принципы дрессуры: «Служебная собака, прежде всего, должна быть злобной и недоверчивой». В этих словах присутствует прямая отсылка к «классовой злости», о которой с сожалением говорит Андрейка: «Совсем забыл про злость!», – и к бдительности, ставшим клише в идеологическом словаре 1930-х годов. Другое клише («под маской скрывался враг») реализуется в образе клоуна-шпиона. Мотив бдительности, прозвучавший в пионерской песне в начале фильма, на всем его протяжении дополняется введением синонимических понятий недоверия, недоверчивости, сомнения (мотива, эксплицированного в образной структуре фильма романсом Глинки «Сомнения», который слушает дочь профессора, начавшая подозревать Свентицкого во вредительстве и шпионаже). Именно Свентицкий формулирует тотальный, всеобщий характер подозрений, имеющих черты универсального пространственного и социального проникновения в стране Советов, пытаясь очернить в глазах дочери ее отца, профессора Боголюбова: «Мало ли инженеров оказалось врагами народа?». Фильм, посвященный чекистам, заканчивается словами майора госбезопасности Петрова (К. Нассонов), обращенными к лейтенанту Михайлову, герою: «Самая высокая награда – это доверие партии и народа, давшего ему оружие, чтобы защищать его от врагов!». Таким образом, разъясняется смысл названия фильма, в котором скрыто

понятие доверия, противопоставленного центральному мотиву фильма – тотальному недоверию, облеченному в форму бдительности.

«Разоблачение» такого воспитательного приема, как «ласка», в фильме 1939-го года, когда сталинские репрессии становятся нормой советской повседневности, имеет, на наш взгляд, один литературный источник – повесть «Собачье сердце» М. Булгакова, написанную в 1925 году, читавшуюся автором в литературном кругу и получившую «самиздатское» распространение в начале 1930-х. В ней профессор Преображенский (чья «говорящая» семинарская фамилия коррелирует с семинарской фамилией профессора Боголюбова) делится мыслями о том, как можно приручить животное («приманить такого нервного пса»): «Лаской-с. Единственным способом, который возможен в обращении с живым существом. Террором ничего поделывать нельзя с животным, на какой бы ступени развития оно не стояло. Это я утверждал, утверждаю и буду утверждать. Они напрасно думают, что террор им поможет. Нет-с, нет-с, не поможет, какой бы он ни был: белый, красный и даже коричневый! Террор совершенно парализует нервную систему» [2, с. 13]. Основанием для подобного интертекстуального прочтения является общая для обоих текстов (литературного и кинематографического) тема воспитания / создания нового человека / существа, выраженная через образы «воспитываемых» собаки и человека. Повесть Булгакова, наделенная чертами яркой политической сатиры, воплощает тему биоинженерных, медицинских опытов с превращением животного в человека и искусственного продления человеческой жизни (в идеале – достижения бессмертия в социальном проекте счастливого утопического будущего) и завершается отказом главного героя от «фаустической» идеи искусственного творения нового существа. Фильм же, напротив, оправдывает жестокость воспитательных мер демонизацией образа незримого, универсального и вездесущего врага и является, по сути, эстетической реабилитацией тоталитарного дискурса.

Существуют и экстраэстетические факторы, позволяющие видеть в этих произведениях определенное диалогическое притяжение и отзвук «чужого» (литературного) слова в кинематографическом тексте: в 1930-м году Булгаков был режиссером Московского Театра Рабочей Молодежи, в который в 1932-м году приходит работать в качестве главного режиссера сценарист фильма «Высокая награда» Игорь Савченко. «Булгаковский» след в художественной жизни ТРАМа весьма ощутим, а о культурной восприимчивости сложных философских, религиозно-этических тем ярким режиссером и сценаристом И. Савченко говорит тот факт, что в своей режиссерской мастерской ВГИКа он воспитал таких учеников, как А. Алов и В. Наумов, Г. Габай, С. Параджанов, М. Хуциев, А. Коренев, Ф. Миронер.

Тема воспитания нового, советского человека становится магистральной для искусства, критики, общественно-политического дискурса в 1920 – 1930-х годах и происходит в контексте складывающегося раннего соцреализма. Если в первой половине 1920-х годов поиск решения проблемы создания нового человека мог опираться на опыт модернистического искусства, то по завершению нэповского периода этот процесс сопровождался борьбой с «уклонами», которые интерпретировались как проникновение уже не «другой», а чужой культуры. В первой половине 1930-х годов формируются постулаты советской народности, свидетельствующие «о переходе советской культуры от утопически-революционной к собственно тоталитарной стадии. <...> В переходе от классовой к народной программатике выражается стремление революционной власти преодолеть статус “чужого элемента” <...>. С появлением народности распространяется миф Большой семьи, согласно которому вождю как мужскому, отцовскому полюсу противостоит женский полюс Матери-Родины» [3, с. 377]. К важнейшим социокультурным функциям народности относится разграничительная функция, маркирующая «свою» и «чужую» культуру [3, с. 386]. Особые стратегии работы с механизмами исторической и культурной памяти как идеологическим конструктом были выработаны в кинематографическом искусстве именно в сталинский период [4], когда, начиная с 1930-х годов, кинематограф становится мощным средством формирования и укрепления феномена социокультурного и ментально-психологического тоталитаризма, использующего противопоставление «своего – чужого» для формирования собственной онтологии зла, в которой образу врага отведено центральное место.

Библиографические ссылки

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. общ. ред. и вступ. статья Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
2. Булгаков М.А. Собачье сердце: Повесть. Ханский огонь: Рассказ. – М.: Современник, 1989. С. 13.
3. Гюнтер Ханс. Тоталитарная народность и ее истоки // Соцреалистический канон / Сборник статей под общей редакцией Х. Гюнтера и Е. Добренко. – СПб.: Академический проект, 2000. С. 377-389.
4. Добренко Е. Музей революции. Советское кино и сталинский исторический нарратив. М., 2008.
5. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие системы. М. 1965.
6. Иванов В.В. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
7. Зоркая Н.М. Кино. Театр. Литература. Опыт системного анализа. – М.: Аграф, 2010. – 400 с.
8. Кларк Катерина. Сталинский миф о «великой семье» // Соцреалистический канон / Сборник статей под общей редакцией Х. Гюнтера и Е. Добренко. – СПб.: Академический проект, 2000. С. 785-796.
9. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
10. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по русской и славянской филологии. XXVIII: Литературоведение. К 50-летию профессора Бориса Федоровича Егорова. Тарту, 1977. С. 3-36.
11. Лотман Ю.М. Феномен культуры // Лотман Ю. М. Избр. статьи. В 3 тт. Таллинн, 1992.
12. Лотман Ю.М. Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю.М. Избр. статьи. В 3 тт. – Таллинн, 1992.
13. Орлова Г. Рождение вредителя: отрицательная политическая сакрализация в стране советов (1920-е). URL: <http://urokiistorii.ru/obraz-vraga/2010/24/vreditel> (дата обращения: 20.08.2015).
14. Руднев В. Словарь культуры XX века. **Ключевые понятия и тексты.** URL: http://www.booksite.ru/fulltext/slo/var/cul/tur/rud/nev/rudnev_v/13.htm (дата обращения: 01.07.2017).
15. Хэнсен Сабина. Образ врага и эстетические рефлексии тоталитарного дискурса // Соцреалистический канон / Сборник статей под общей редакцией Х. Гюнтера и Е. Добренко. – СПб.: Академический проект, 2000. – С. 830-837.

Сомнения и убеждения

*Шрейбер В.К., канд. филос. наук,
доцент, кафедра философии ЧелГУ, г. Челябинск*

Аннотация. Стандартное деление мировоззрения на когнитивный, ценностно-нормативный, эмоционально-волевой и практический компоненты смешивает гносеологический и психологический планы мировоззренческой структуры. Отсюда сторонники стандартной версии сталкиваются как с проблемой содержательной интерпретации практического блока, так и с неясностью отношений между этим блоком и ценностно-нормативными фрагментами мировоззрения. Автор выдвигает тезис, что так называемый практический компонент представляет собой психологический, точнее, онтический аспект мировоззрения, который структурируется двумя видами когнитивных аттитюдов – сомнениями и верованиями.

Ключевые слова: практический компонент мировоззрения; прагматизм; установка; сомнение и достоверность; убеждения и их формы.

Я буду исходить из того, что сомнения и убеждения суть самые общие – и притом полярные – характеристики нашего отношения к миру. Верят заклинаниям Минздрава о вреде куренья. Петя уверен, что Землю посещали инопланетяне. Я могу быть уверенным в завтрашнем дне. Человек может быть порядочным и при этом не верить в бога. То есть предметом уверенности могут быть утверждения, действия и оценки. Но такая же мера общности

характерна для сомнения. Если мы видим, что Солнце каждый день ходит по небосводу, то почему нам верить, что на самом деле движется Земля? И не факт, что все люди уверены в завтрашнем дне. Сомневаться можно не только в истинности сообщения, но и в полезности действия или реальности цели. Сомнение близко нигилизму. Один из персонажей Тургенева, представляя своего приятеля как нигилиста, поясняет: «нигилист – это человек, который не склоняется ни перед какими авторитетами, который не принимает ни одного принципа на веру, каким бы уважением ни был окружен этот принцип». Иными словами, гарантии от превращения в предмет сомнений нет даже у идеалов. Сомнение или скепсис может быть распространен на любой компонент мировоззрения.

Однако если сомневаться во всех известных положениях, то почему бы не усомниться в самом акте сомнения? Этот ход мысли обрел популярность благодаря Декарту. Тотальный скептицизм логически противоречив! Кроме того, – как подчеркивал Пирс, – «радикальный скептицизм» не приемлем практически. И это верно. Однако равно не самой привлекательной персоной будет и тот, для кого характерна слепая приверженность ранее усвоенному образу действий и мыслей. Он едва ли сумеет отвечать вызовам многомерного и динамичного мира. В первом случае мы имеем дело со скептиком, не способным ни к одному напряженному усилию, ибо скептик по природе не может поверить в реальность или значимость цели. В другом варианте, когда человек вообще не испытывает сомнений, мы сталкиваемся с психической аномалией либо с фанатизмом, что, впрочем, не слишком отличается от предыдущей версии. Значит, в норме оба состояния должны сосуществовать в сознании каждого индивида, каким-то образом репрезентировать себя в структуре мировоззрения.

В мировоззрении наряду со знаниями (или картиной мира) обычно выделяют ценностно-нормативный, эмоционально-волевой и практический компоненты, которые в своей целостности выступают как «совокупность взглядов, оценок, норм и установок, определяющих отношение человека к миру и выступающих в качестве ориентиров и регуляторов его поведения». При этом указывается, что под практическим компонентом следует понимать «реальную *готовность* человека к определенному типу поведения в конкретных обстоятельствах» [1, с.6]. И если относительно первых трёх блоков мировоззрения какая-то ясность все-таки достигнута, четвертый блок является *terra incognita*, отношения между установкой, готовностью к действию и остальными мировоззренческими блоками остаются в тени. Но без прояснения этих моментов наше знание механизмов функционирования мировоззрения будет незавершенным.

Цель статьи – обсудить вопрос, можно ли рассматривать убеждения и сомнения в качестве концептуального каркаса этого самого практического компонента. Для её реализации в первой части будет предложен ряд интуиций относительно взаимоотношений убеждений и сомнений, с одной стороны, и установок (аттитюдов), с другой. Второй раздел посвящен анализу специфических признаков и разновидностей сомнения. Природа убеждения и связанные с ним некоторые проблемы рассматриваются в заключительной третьей части. Хотя материал представляет собой лишь первичную попытку концептуального анализа, он может стать отправной точкой для дальнейшей работы.

За диалектикой убеждений и сомнений скрывается очень общее онтологическое отношение, а именно отношение между изменчивостью и устойчивостью, структурой и действием или, в терминологии одного из моих коллег, энергичностью и предметностью. Но самую близкую к нашей теме методологическую матрицу предлагает учение Пирса о сомнении-вере. Прагматизм обычно рассматривают в гносеологическом контексте. И общим местом в критике прагматизма является ссылка на неправомерность отождествления истины и полезности, – что в принципе верно. Но при таком подходе подлинное новаторство *прагматизма* (так Пирс называл свой вариант прагматизма) остается за скобками рассмотрения.

Пирс отказывается от созерцательной – идущей от Аристотеля – трактовки познания как процесса достаточного самого по себе и помещает познавательную деятельность в контекст повседневной жизни. По Пирсу, познание или, в его языке, исследование начинается, когда человек сталкивается с «удивительным фактом», неким событием, которое выпадает из обычного хода дел. Удивительный факт смещает самоощущение индивида от чувства уве-

ренности к состоянию сомнения и неудовлетворенности. Хотя Пирс ничего не говорит о мировоззрении, релевантность его рассуждений нашей проблематике обусловлена двумя особенностями его дискурса. Во-первых, у Пирса непосредственным объектом исследования оказывается ситуация с альтернативами, ситуация, которая нарушает рутину и угрожает разрушить традицию. А это именно тот момент, когда мы обращаемся к проблемам мировоззренческого плана. Второе: когда Пирс размышляет о способах укрепления верования, он выделяет те же самые три способа обоснования ценностей, что характерны для мифологического, религиозного и рационализованного (философского) типов мировоззрений.

Определенную сложность для анализа представляет пересечение психологического и гносеологического планов. Чтобы обойти эту трудность предлагается исходить из того, что сомнения и большая часть убеждений (хотя и не все) могут быть выражены в пропозициональной форме. Опора на высказывания позволит при использовании отдельных понятий из словаря психологов, отделить онтогносеологический план от психологического подхода.

Если Пирсу удалось связать убеждения или, как он иногда пишет, верования и сомнения единым смысловым отношением, то только под тем условием, что они представляют собой варианты или состояния одного и того же ментального целого. Обзор существующего концептуального аппарата когнитивных наук позволяет предположить, что этой искомой целостностью является установка.

Убеждения и сомнения как разновидности установки.

«Установка», как это понятие используется в российской психологической науке, обозначает готовность, предрасположенность субъекта, возникающую при предвосхищении им определенного объекта или ситуации и обеспечивающую устойчивый целенаправленный характер деятельности по отношению к данному объекту [2, с.369]. На Западе вместо «установки» чаще обращаются к аттитюду (англ. *attitude* – отношение, позиция). Я буду пользоваться ими как синонимами. О значимости внутреннего опыта для определения индивидом своей линии поведения писал ещё В.Джемс. Но широкую популярность понятие аттитюда приобрело как противовес бихевиористскому постулату непосредственной связи между стимулом и реакцией.

За аттитюдом скрывается широкий набор как индивидуальных, так и социально-психологических феноменов. Аттитюд или установка возникает на пересечении потребности и условий её удовлетворения и, по общему гласу, играет тройную роль. Во-первых, она позволяет сохранять постоянство человеческих реакций; второе, действуя в автоматическом режиме, она в стандартных ситуациях освобождает сознание от непрерывного оперативного контроля и – третья – затрудняет приспособление к новым условиям. Обширность этих функций и многообразие когнитивных и ментальных структур, которые способны их выполнять, придают понятию аттитюда междисциплинарный характер и объясняют обращение к нему представителей гуманитарных дисциплин – и в том числе философов.

Психологически аттитюд связан с оценкой, выражаемой в той или иной степени расположенности или неприязни. Объектом аттитюда может быть человек, поступок, город или теория. Объект может осознаваться, а равно лежать ниже уровня сознания. В начале тридцатых XX-го века Ф.Ч. Бартлетт показал, что память испытывает влияние ранее сложившихся схем и предвзятостей. Ошибки памяти не случайны; в их конструировании значительную роль играют собственные интерпретации и склонности субъекта. Они, а не внешняя информация определяют, что мы будем помнить.

Аттитюд возникает как первичная реакция на встречу с объектом, после которой в психике остается некий след, склоняющий человека к позитивной или негативной оценке при последующих контактах с данным объектом. Сложившийся аттитюд проявляется через когнитивные, аффективные и поведенческие реакции. Когнитивный аспект аттитюда состоит в ассоциациях, возникающих между объектом аттитюда и приписываемыми ему характеристиками. Аффективный аспект выражается в соответствующих чувствах, эмоциях и физиологических реакциях, которые сопровождают эмоциональные переживания. Поведенческий аспект аттитюда относится к действиям и интенциям действия. Результаты познавательных усилий, аффекты и поведение – все они выражают оценочное отношение к

объектам аттитюдов [3; p.200]. Формирование аттитюда сопровождается образованием многочисленных ассоциативных связей между объектом и реакциями – когнитивными, аффективными и поведенческими – на него. По мере того, как от этих элементарных ассоциаций удается абстрагировать оценочное значение, формируется общий абстрактный аттитюд.

Отметим главные функции аттитюда, как их выделил один из западных пионеров изучения аттитюда Даниэль Катц (Katz). Их четыре: когнитивная (аттитюд обеспечивает понимание и согласованность в интерпретациях происходящего), утилитарная (помогает достигать цели и удовлетворять нужды), поддержание позитивной самооценки (эту функцию часто выполняют предрассудки) и ценностная [4, p.88-89]. В последней функции аттитюд способствует формированию социальной идентичности. Так, молодежь нередко утверждает с помощью эпатажа или униформы, которая служит знаком принадлежности к группе, – в более серьезных случаях установки выражают базисные ценности личности.

Хотя в аттитюде переплетены ценностные, когнитивные и поведенческие компоненты, он остается структурированной сущностью. Свидетельством является то, что в зависимости от вида доминирующих в нем реакций можно различить когнитивные, аффективные и поведенческие установки. Примером когнитивного аттитюда будет следующее высказывание: «Петя смотрит на небо, на горизонт, где клубятся и темнеют облака, и говорит, что скоро будет дождь». Заявление Пети является аттитюдом: у него есть объект и в нем суммируется масса ассоциативных связей, которые закрепились в предыдущем опыте Пети и теперь явным образом выразились в утверждении. Однако дождя может и не быть и тогда Петин прогноз окажется ложным. Другими словами, когнитивные аттитюды поддаются оценке на истинность, то есть оценке на соответствие реальному положению дел.

Но есть ещё одна разновидность познавательных аттитюдов, где противопоставление истины и лжи не работает или, по крайней мере, выглядит иначе. Эта разновидность представлена глаголами *когнитивного доступа*. Для пояснения обратимся к предложению «Даша присматривала за детьми, которые играли во дворе, и заметила, что калитка на улицу не заперта». Глаголы «заметить», «найти», «обнаружить» и др. не допускают квалификации языком истины и лжи или языком различия между правильностью и неправильностью. Если калитка на самом деле была закрыта, то можно сказать, что Даша ошиблась, но глупо говорить, что замечание некорректно или что оно ложно. Петино предположение можно попытаться прощупать вопросом, почему он так считает. Но по отношению к Даше правильнее будет вопрос не «почему», а «как она заметила, каким образом».

Зафиксируем теперь первый – интересный для нас – результат. Он состоит в том, что так называемый практический компонент мировоззрения по существу является психологическим механизмом, посредством которого в человеческое действие проникает информация, закрепившаяся ранее в картине мира, программах поведения и ценностных ориентациях. Ценностные представления играют определяющую роль в образовании аттитюда, но без фиксации в сознании повторяющейся связи между объектом аттитюда и потребностями индивида формирование установки невозможно. Когнитивный аттитюд может существовать в двух формах: как регистрация нашего отношения к тому, что происходит во внешнем мире, и как выражение наших собственных внутренних состояний.

Оба варианта когнитивного аттитюда имеют место быть, когда речь идет о сомнениях и уверенностях.

Сомнение: его разновидности и функции

Прежде всего, разведем мнения и сомнения. В английском языке их разница закреплена словесно: мнение это *opinion*, а сомнение есть *doubt*, и в этом смысле оно обычно противопоставляется убеждению или верованию. Мы же для разграничения пользуемся приставкой; эту разницу можно, хотя и весьма грубо, выразить так: сомнение это мнение, к которому присоединяется осознание его повторяемости во времени. Высказывание называют мнением, если его носитель формулирует некоторое суждение, но при этом осознает, что утверждению не достаёт обоснования. Мнение единично и как таковое оно не может быть компонентом мировоззренческой структуры. Ибо если это мнение повторяется всякий раз, когда

индивид оказывается в повторяющейся ситуации, оно перестает быть мнением, а выражает нечто совсем иное, – что именно?

Итак, что же значит сомневаться в чем-то? Видимо, лучший способ ответить на этот вопрос предполагает его сопоставление с другими близкими концептами. Если у меня нет сомнения, тогда что есть взамен? Чему оно противостоит? Может показаться, что сомнение следует противопоставить достоверности (*certainty*): мы не сомневаемся в утверждении, когда удостоверились в его истинности. Однако принятие этой дихотомии не дает достаточных оснований для объяснения значения «сомнения», потому что «достоверность» сама является двусмысленной, она имеет два различающихся значения. В одном – психологическом – смысле *достоверность* обозначает определенное состояние субъекта, определенный настрой его ума. Эпистемическое (или объективное) значение представлено в утверждениях вида «истинность *p* является достоверной».

Разницу этих двух смыслов – субъективного и объективного – можно проиллюстрировать так. Предположим, Петя говорит «Для меня бесспорно, что, по крайней мере, один землянин был похищен пришельцами из космоса». Этим он выражает свое убеждение в существовании инопланетян, и реальность этого психологического состояния не зависит от его объективной обоснованности. Даже если Петя ошибается, и инопланетяне никогда не посещали Землю, наличие у Пети убеждения остается фактом; субъективно он считает свою уверенность абсолютной истиной.

Объективная достоверность, напротив, относится не к убеждению *per se*, а к его когнитивной ценности. Убеждение объективно достоверно, если и только если оно достаточно обосновано рациональными методами, будь-то логика или обращение к эксперименту и наблюдению. Объективная достоверность является результатом эпистемологического суждения. Сказать «истина *p* является достоверной» значит сказать, что *p* было проверено на предмет согласованности, логичности, наличия соответствующих свидетельств, и успешно прошло все эти тесты.

«Сомнение» часто противопоставляется «определенности» в её субъективном смысле. И в этом состоит один из положительных моментов сомнения. Сказать «я не уверен, что *p*» это выразить своё чувство неуверенности в *p* и зарезервировать возможность его истинности. Сомнение в этом смысле стимулирует к интеллектуальному поиску; усомниться – значит проявить инициативу в постановке вопроса, попытаться оспорить истинность утверждения. Именно так трактует сомнение Гоббс, когда описывает его как цепочку альтернативных мнений относительно истинности пропозиции. Я полагаю, что *p* истинно, затем прихожу к тому, что оно ложно, затем я вновь прихожу к **мнению**, что *p* истинно и т.д. Эти альтернативные суждения, согласно Гоббсу, сменяясь, конституируют сомнение как ментальный процесс, как *doubt*¹.

Эти соображения позволяют ввести ещё одно разграничение, а именно провести линию раздела между сомнением и неопределенностью. В этом случае *сомневаться* значит верить с какой-то степенью вероятности, отказываясь от окончательной оценки на истинность. Такая неопределенность может быть результатом недостатка интереса или информации о предмете. В этом случае неопределенность едва ли является позитивным сомнением. Я могу колебаться по вопросу об истинности теории Эйнштейна, потому что не обладаю знаниями, необходимыми для её оценки; но сказать, что я сомневаюсь, было бы неверно, потому что это имплицировало бы, что у меня имеются позитивные основания для вопрошания. Здесь неопределенность есть не что иное, как отсутствие достоверности, и неопределенное убеждение это едва ли нечто большее, чем возможная уверенность. Но относиться к *p* как к вероятной истине не значит сомневаться в истинности *p*. Неопределенность есть нечто негативное, тогда как сомнение позитивно. Неопределенность характеризуется дефицитом согласия, сомнение же является процессом, в котором истинность верования активным образом ставится под вопрос. Сомнение обладает некоторой напористостью, которой нет у чистой неопределенности.

Можно выделить две категории сомнений: спонтанные и методические.

Сомнение является самопроизвольным, если возникает непроизвольно в самой рутине нашего бытия. Пирс связывает такую ситуацию с удивительным фактом. Ксения могла сомневаться в верности своего мужа, благодаря сплетням, с которыми она временами сталкивалась. Она не планировала своего сомнения и не предпринимала активных действий по

установлению истины. Более того, до своего случайного открытия она вообще ничего не подозревала. Но, родившись, это сомнение делает невозможным прежние отношения

Для науки этот вид сомнения не характерен. Конечно, ученые тоже люди и их сомнения могут зарождаться самопроизвольно. Но сомнение ученого *qua* ученого носит методический характер. Оно является частью системного метода, используемого в аналитических целях. И этот метод, – который Кант окрестил «процедурой согласно принципу» – предполагает акты планирования и предвидения. Методическое сомнение целенаправленно и системно.

Сомнения этого вида образуют особую епархию; они отнюдь не то, о чем думают люди, произнося слово «сомнение». Методологическое сомнение совместимо с субъективной достоверностью. Я могу быть вполне убежден в существовании внешнего мира, но, тем не менее, могу подвергнуть это убеждение методологическому сомнению. В этом случае цель не состоит в достижении высшей степени определенности. Существование внешнего мира ставится под вопрос, чтобы определить, может ли этот вопрос стать базовым, а если нет, то почему. Декарт так и действует. Методологическое сомнение применяется в ситуациях, которые крайне редко, если вообще такое бывает, генерируют спонтанное сомнение. И обращение к этому методу не всегда означает, что у исследователя есть субъективные сомнения относительно убеждения, которое он подвергает доскональному исследованию. Ученый надеется, что побочным продуктом станет свежая интуиция или новый взгляд на проблему.

Убеждения и вера.

На уровне здравого смысла под убеждением понимают твердый взгляд на вещи; уверенность в правильности, истинности или значимости чего-либо. В когнитивистике убеждения рассматриваются как вид когнитивного аттитюда. Здесь, как и в предыдущей части, лучше начать с концептуального уточнения. Нельзя путать категориальные смыслы и тот набор коннотаций, который располагается вокруг смыслового ядра понятия и получает выражение во множестве родственных концептов естественного языка, в данном случае таких как «вера», «уверенность», «убеждение», «верование» и т.п. Иначе начинается спор о словах. Будем исходить из того, что убеждение представляет собой некоторое интенциональное состояние, содержанием которого является интенциональный объект, и это содержание предшествует актуальному контакту с внешним миром. Но откуда оно? Где его корни?

Очевидно, что вера Пети в пришельцев из космоса не является буквальным отношением между ним и инопланетянами. По-иному Петино убеждение просто не могло бы возникнуть. Одним из ответов на это соображение является попытка интерпретировать убеждение как отношение к предложениям. В этом случае убеждение мыслится как убеждение в истинности: Петр верит в истинность утверждения, что инопланетяне существуют. Этот вариант ответа рождает, как минимум, три проблемы. Первая это проблема существования верований у животных. О так называемой животной вере заговорили британские эмпиристы XVIII-го века. Они оспаривали картезианскую интерпретацию животных как биологических автоматов. В наше время сходные с взглядами своих соотечественников идеи высказывал Рассел: «вера < ... > имеется у кошки, ожидающей у мышиной норы, и эта вера “истинна”, если в норе есть мышь, и “ложна”, если её там нет» [5, с.108]. Этологи накопили массу свидетельств о сложности психической организации млекопитающих. Но у животных нет языка, – по крайней мере, в пропозициональной форме.

Другая трудность, связанная с этим решением, привела к гипотезе так называемого языка мысли. Резонно полагать, что Петя, который знает только русский язык, и английский монолингва Peter могут придти к общему убеждению, что знать два языка лучше, чем один. И в принципе у нас достаточно много таких общих истин, которые, тем не менее, обладают строго индивидуальной для каждого языка формой выражения. На какой языковой основе существуют истины такого рода? Лингвист Н. Хомский и философ Дж. Фодор полагают, что этой основой является некий праязык или язык мысли.

Он, видимо, сложился в процессе антропогенеза и опирается на какие-то очень древние нейродинамические мозговые структуры. Кошки, хотя у них и нет публичного языка, обладают некими подобиями предложений в своих головах. Убеждения или, может быть, тут лучше бы говорить о верованиях, толкуются как отношения к внутренним предложениям, которые как-то записаны в мозгу. С этой точки зрения усвоение родного национального языка является

вторичным процессом. Пока гипотеза LOT (language of thought) не имеет достаточного эмпирического подтверждения и рождает собственные проблемы. Наконец, третья трудность связана со спорностью отождествления убежденности и истинности. Она отмечалась во второй части, когда мы разбирали разницу между субъективным и объективным смыслами достоверности.

Традиция, начатая прагматистами, связывает убеждения не столько с отражением, сколько с желанием. Убеждение трактуется как состояние, которое в соединении с другими психическими состояниями, предрасполагает человека к определенным реакциям и формам поведения. Поскольку реакции суть ответы на влияния среды, фокус дискуссий за последние годы сместился в сторону вопроса о том, как и насколько убеждения зависят от жизненного мира человека и его отношений с другими людьми. Ясно, что многие наши уверенности связаны со средой каузальным образом, к примеру, через органы чувств. Но очень похоже, что влияние среды на убеждения этим не ограничивается.

Пирс ссылается здесь на привычку: убеждение «служит указанием на то, что в нашей природе установлена некоторая привычка, определяющая наши поступки» [6, с.100]. А чуть выше он указывает, что «наши убеждения управляют нашими желаниями и определяют наши поступки». Привычка это только механизм, передающий импульс от внешней среды. Ссылка на привычку не снимает проблемы генезиса убеждений. Однако через привычку в структуру «изначальных убеждений» входит ценностное содержание. Ценностная природа личных убеждений помогает понять, почему мы столь ревностно относимся к попыткам их опровергнуть. Моё понимание самого себя тесно связано с моими базисными ценностями. Соответственно, знание, от которого эти убеждения зависят, будет защищаться, как если бы речь шла о самом моём существовании – и, действительно, в психологическом плане это так и есть.

Таким образом, вырисовываются две формы выражения убеждений: «уверенность, что *p*» и «уверенность в *p*». «Вера в *p*» обычно передает преданность к чему-то исключительно важному. К примеру, «я верю в демократию» или «я верю в его честность». Убеждение в этом случае выражает не только согласие с истиной предложения, но и личную приверженность человека к той или иной ценности. В русском языке этот смысловой дуализм «уверенности в *p*» иногда передается понятием веры как того, что существует внутри человека, как принятого что называется сердцем. Иногда этот вид убеждения имплицитно соответствует «убеждению, что *p*». Этим фиксируется основание приверженности. Демократ верит в демократию, ибо считает её существенным условием счастья и процветания.

Истоки разграничения «веры в *p*» и «уверенности, что *p*» обнаруживаются у Гоббса. Если рассуждение «начинается с какого-нибудь высказывания другого человека, в отношении которого рассуждающий не сомневается, что он способен знать истину и настолько честен, чтобы не обманывать, тогда рассуждение касается не столько вещи, сколько лица, и решение в этом случае называется доверием и верой; доверием к человеку, верой, как в человека, так и в истинность того, что он говорит» [7, с.98]. Уверенность основана на доверии к правдивости другого человека. Я убежден, что *p*, не потому, что могу показать его истинность, а на основании авторитета, который уверяет меня, что *p* истинно [7, с.99].

Гоббс, вообще говоря, придерживался учения о двух истинах: одно дело – истины веры и другое – истины разума. Оно родилась у апологетов для защиты христианского вероучения от «нападков» языческих философов. Но потом его культурная роль радикально изменилась. И Оккам с помощью этого учения стремился отстоять независимость науки и философии. Гоббс в целом следует за Оккамом, но обнаруживает очень интересный момент: в познании и в жизни нередко ситуации, когда в основе наших действий лежит вера в опыт «авторитетов». Свое развитие эта интуиция Гоббса получила много позднее.

Примечания

1. Приведу абзац из русского перевода «Левиафана», где Гоббс поясняет разницу между мнением и сомнением. Единственное, что я сделал, так это вставил в скобках эквиваленты из текста оригинала, – благо, Интернет такие сверки позволяет. Гоббс пишет: «И такую же роль, какую играет чередуемое желание при обдумывании относительно добра и зла, играет

чередующееся мнение и в исследовании истины относительно прошлого и будущего. Аналогично тому, как *последнее желание* при обдумывании называется *волей*, последнее мнение (*opinion*) при исследовании истины относительно прошлого и будущего называется суждением, или решительным и окончательным мнением (*sentence*), того, кто рассуждает. И аналогично тому, как вся цепь чередующихся желаний в вопросе добра или зла называется обдумыванием, так и цепь чередующихся мнений в вопросе истины или лжи называется *сомнением (doubt)*» [7, с.97]

Библиографические ссылки

1. Радугин А.А. Философия. Курс лекций. – 160 с. // www.twirpx.com/ pdf (дата обращения: 26.06.2017).
2. Краткий психологический словарь. Под общей ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. М.: Политиздат, 1985 – 431 с.
3. Attitudes // *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd edition. Vol.1. Detroit, etc.: The Gale Group. 2008 – 756 p.
4. Oskamp S., Schultz P.W. Attitudes and opinions // Mahwah (New Jersey): Lawrence Erlbaum Associates Publishers 2005. – 578 p.
5. Рассел Б. Человеческое познание // Киев, «Ника-Центр», 1997. – 555 с.
6. Пирс Ч. С. Закрепление убеждения // Ч. С. Пирс. Начала прагматизма. СПб. Алетейя. 2000. – 318 с.
7. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Избранные произведения в двух томах. Т.2, М.: Мысль. 1965 – 748 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Раздел I. МНОГОМЕРНЫЙ СОЦИУМ: КОНЦЕПЦИИ, РИСКИ, ЦЕННОСТИ

<i>Аникин Д.А.</i> Динамика исторической памяти: от индивидуальных воспоминаний к коммеморативным практикам	3-6
<i>Арапов О.Г.</i> Старые принципы в новых образовательных стратегиях	6-11
<i>Арпентьева М.Р.</i> Смысл жизни и его трансформации в условиях социальной нестабильности	12-18
<i>Артёмов В.Н.</i> Анализ социального бытия в концепции институционального человека	18-21
<i>Баева Л.В.</i> Философия образования в информационной и медиа среде	21-26
<i>Бочаров А.В.</i> Некоторые тенденции современного социально-политического протеста	26-31
<i>Воробьева (Пригода) Н.С.</i> Концепт многонациональной России versus глобализация рисков	32-35
<i>Головашина О.В.</i> Измерение социального времени как политический проект	35-39
<i>Губина Е.В.</i> Практики десубъективации массового человека в условиях постсоветской трансформации	39-42
<i>Жилина В.А.</i> Субъектный анализ виртуальности	42-45
<i>Зазулина М.Р.</i> «Локальное сообщество» в системе координат социальных наук	46-49
<i>Исхаков Р.Л.</i> Феноменальные люди в социокультурном многообразии	49-52
<i>Касаткина С.С.</i> Город как многомерная социальная реальность (философское измерение в контексте системно-семиотического подхода)	53-55
<i>Кудашов В.И.</i> Факторы плодотворности дискуссий в условиях социокультурного многообразия	55-60
<i>Лецинская С.Н.</i> Аномия как вероятность социального хаоса социальной системы	60-65
<i>Мокин Б.И., Мокин А.Б.</i> Основания рискогенной деятельности политического лидера и проблема управления рисками	65-69
<i>Новицкая Т.Е.</i> Социальные и гуманитарные аспекты информационной безопасности	70-75
<i>Орлов М.О.</i> Человеческий капитал в обществе знания: проблемы, перспективы, тенденции	75-81
<i>Рязанов А.В.</i> Государство и этническая память	81-86
<i>Самсонов В.В.</i> Факторы поляризации и интеграции социального пространства сельской России	86-89
<i>Саяпин В.О.</i> Социальная виртуальность как новый тип социальной реальности	89-93
<i>Тихонова С.В.</i> Риски гражданской экспертизы в сетевом обществе знания	93-96
<i>Толок Е.С.</i> К вопросу о патриотическом воспитании студентов вузов	96-99
<i>Хазиева Н.О., Ключина Е.В., Хазиев А.Х.</i> Свои и чужие в картине социального мира постсоветской России	99-101
<i>Шакирова Е.Ю.</i> Е-социум: патология или закономерность развития?	102-106
<i>Шакирова М.Р.</i> Общественная экспертиза как форма гражданского участия в принятии государственных решений	106-109
<i>Шаяхметова Л.А.</i> Концепция коэволюции: философско-исторический аспект	109-115
<i>Щелкунов М.Д.</i> Классический университет в современном обществе: вызовы и риски	115-119

**Раздел II. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ:
ТРАДИЦИИ, ТРАНСФОРМАЦИИ, ПЕРСПЕКТИВЫ**

<i>Агапов О.Д.</i> Онтология повседневности	120-122
<i>Афанасьева В.В.</i> Постнеклассическая онтология: предварительные итоги	122-125
<i>Дармограй В.М.</i> Онтологические основания творческого диалога в контексте социокультурного многообразия	125-130
<i>Дуплинская Ю.М.</i> Онтология многомерного времени как альтернатива многомерному пространству современной физики	130-135
<i>Кунафин М.С.</i> Дескриптивная онтология реальности	135-137
<i>Михайловский А.В.</i> Техника как оптимация	137-141
<i>Неважай И.Д.</i> Человек в свете модальной онтологии	141-145
<i>Петров В.В., Филатова В.М.</i> Онтологическая сущность и границы толерантности в современном обществе	145-150
<i>Пилипенко Е.А.</i> Множественность представлений времени в современной философской парадигме	150-154
<i>Шарипов М.Р.</i> От деизма к панендеизму	154-162
<i>Шимельфениг О.В., Солодовниченко Л.Я.</i> Онтология как рефлексивная картина мира	162-167

Раздел III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОСТИ

<i>Азарова Ю.О.</i> Деррида и Святой Павел: гостеприимство, космополитизм и «универсальное человечество»	168-172
<i>Арапова Э.А.</i> К вопросу о практической функции философии	172-173
<i>Багаева О.Н.</i> Философская вера Карла Ясперса как «явление нуменального миропорядка» и понятие Объемлющего (Umgreifender)	174-176
<i>Барышков В.П.</i> Культурная эпоха, схваченная в ценностях	176-179
<i>Бондаренко В.В.</i> Антропологическая проблематика в учении В.А. Снегирева о субстанциональности человеческой души	180-185
<i>Борисов С.В.</i> Философская традиция в мире повседневности: от «порядка вещей» «zu den Sachen selbst»	186-190
<i>Воротилин А.Г.</i> Ю. Хабермас и его "философский дискурс о модерне": эстетический аспект	190-193
<i>Гуляихин В.Н.</i> Философия права П.Г. Редкина	193-196
<i>Дронов А.В.</i> От представления к непредставимому: теория значения Э. Гуссерля и ее французская критика	196-201
<i>Исаев А.А.</i> Н.А. Бердяев о русской революции 1917 года на страницах философско-религиозного журнала «Путь»	201-205
<i>Козырев А.П.</i> Практическая философия: «философия в городе» или вызов «публичности»	205-211
<i>Колесников А.С.</i> Образ историка философии в XX веке	211-217
<i>Колесников И.Д.</i> Пайдейя Ницше и античность	217-223
<i>Кротов А.А.</i> История философии как служанка метафизики: Этьен Жильсон	223-228
<i>Мартынович С.Ф.</i> Философия и история философии: проблемы соотношения	228-234
<i>Мархинин В.В.</i> Теория «государственного интереса» и полемика с Макиавелли в политической философии Джованни Ботеро	235-237

<i>Медведев Н.В.</i> Витгенштейн о языке и мире	238-242
<i>Мясников А.Г.</i> Практическое применение «философских антивирусов» как современная реконструкция критики предрассудков эпохи Просвещения	243-248
<i>Пантелеева И.А.</i> Через призму времен: Менеджер Киник - временем забытый философ	248-250
<i>Пигалев С.А.</i> Историко-философский фон идеи развития и современная социальная онтология	250-255
<i>Тетюев Л.И.</i> Трансцендентальная философия Канта и границы трансцендентальной прагматики Карла-Отто Апеля	255-261
<i>Чернова Я.С.</i> Поэтическое и практическое воображение в нарративной идентичности П. Рикера	261-264

Раздел IV. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ПРОБЛЕМЫ, МЕТОДОЛОГИИ ТЕОРИИ И ЭКСПЕРТИЗЫ

<i>Дорошин И.А.</i> Определение религиозного как задача теории и экспертного знания	265-269
<i>Зайцев П.Л.</i> Кейс по "феминной религиозности": возможность освоения гендерно маркированных стратегий религиозной идентификации в подготовке религиоведов	269-271
<i>Лукьяненко К.А.</i> Роль религии и религиозной веры в социокультурных процессах	272-276
<i>Плужникова Н.Н.</i> Религиозное образование в современной России: проблемы преподавания в высшей школе	276-279
<i>Рожков В.П.</i> Религиоведение и теология: проблемы методологии	279-282
<i>Сгибнева О.И.</i> Вопросы государственно-конфессиональных отношений в системе религиоведческого знания	282-286
<i>Ставропольский Ю.В.</i> Религиозная политика в период союзной оккупации Японии 1945 – 1952 гг.	286-292
<i>Тимощук Е.А.</i> Социокультурное многообразие: дискурсивный контекст	292-298
<i>Токарева С.Б.</i> Философия религии, религиоведение и теология в системе гуманитарного образования: принципы демаркации предметных полей	298-301
<i>Яблоков И.Н.</i> К дискуссии о соотношении философии религии и религиоведения	302-306

Раздел V. СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ:

КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

<i>Бакулов В.Д.</i> Научное творчество как предмет философского анализа в концепции М.К. Петрова	307-311
<i>Гализдра А.С.</i> Интеллектуализация капитала в современном обществе: социальное измерение	311-313
<i>Глущенко Г.Ю.</i> Раннехристианские святые Британских островов как фигуры памяти российского православия	313-317
<i>Драч Г.В.</i> Культурное многообразие: философский и культурологический аспекты проблемы	318-321
<i>Иванова Д.Н.</i> Современное социокультурное пространство и человек	322-325

<i>Ларионова Е.В.</i> Социальные разновидности языка как явление субкультуры	325-329
<i>Лысикова Н.П.</i> Классическая культура: границы освоения и трансформации	329-334
<i>Марченко А.Ю.</i> Социокультурные функции молодежных сериалов	334-339
<i>Миронов В.В.</i> Культура как семиотический диалог и его деформация в условиях глобализации	339-344
<i>Оводова С.Н.</i> Антропологическая оптика в концепциях культуры	344-349
<i>Фролова С.М.</i> Фотография в повседневности и в условиях расширения визуальной культуры	350-352
<i>Шиндина О.В.</i> Образ «другого /чужого/ врага» в отечественном кинематографе второй половины 1930-х годов	352-358
<i>Шрейбер В.К.</i> Сомнения и убеждения	358-365

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ В УСЛОВИЯХ
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ:
ОТ ЭКСПЕРТНОГО ЗНАНИЯ ДО
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОРИЕНТИРОВ

Сборник материалов

Всероссийской конференции, посвященной
100-летию гуманитарного образования в Саратове

Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Подписано в печать 07.09.2017.
Гарнитура Times. Печать Riso.
Усл. печ. л. 21,39. Тираж 300 экз. Заказ 0208.

Издательский центр «Наука»
410600, Саратов; Пугачёвская, 117, к.50

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП «Экспресс тиражирование»
410005, Саратов; Пугачёвская, 161, офис 320 ☎ 27-26-93