

ISSN 2072-8530
ISSN (online) 2310-7227



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

РЕАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФСКО-
МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА
СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ
(НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА РАБОТ
ЗАРУБЕЖНЫХ ЭКОНОМИСТОВ)

ЧЕЛОВЕК С ИНВАЛИДНОСТЬЮ
В СИСТЕМЕ СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Н. БУЛГАКОВА

СМИРЕННОМУДРИЕ: ЗАПАД И РОССИЯ



2015/ № 3

ВЕСТНИК
МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 2072-8530

2015 / № 3

ISSN (online) 2310-7227

серия

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Научный журнал основан в 1998 г.

«Вестник Московского государственного областного университета» (все его серии) включён в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации (См.: Список журналов на сайте ВАК при Минобрнауки России) по наукам, соответствующим названию серии.

The academic journal is established in 1998

«Bulletin of Moscow State Regional University» (all its series) is included by the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation into “the List of leading reviewed academic journals and periodicals recommended for publishing in corresponding series basic research thesis results for a Ph.D. Candidate or Doctorate Degree” (See: the online List of journals at the site of the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation).

ISSN 2072-8530

2015 / № 3

ISSN (online) 2310-7227

series

PHILOSOPHY

BULLETIN OF THE MOSCOW STATE
REGIONAL UNIVERSITY

Учредитель журнала «Вестник МГОУ»: Московский государственный областной университет

Выходит 4 раза в год

Редакционно-издательский совет «Вестника МГОУ»

Хроменков П.Н. — к. филол. н., проф., ректор Московского государственного областного университета (председатель совета)

Ефремова Е.С. — к. филол. н., начальник Информационно-издательского управления Московского государственного областного университета (зам. председателя)

Клычников В.М. — к. ю. н., к. и. н., проф., проректор по учебной работе и международному сотрудничеству Московского государственного областного университета (зам. председателя)

Антонова Л.Н. — д. пед. н., академик РАО, Комитет Совета Федерации по науке, образованию и культуре

Асмолов А.Г. — д. псх. н., проф., академик РАО, директор Федерального института развития образования

Климов С.Н. — д. ф. н., проф., Московский государственный университет путей сообщения (МИИТ)

Клубуков Е.В. — д. филол. н., проф., МГУ им. М.В. Ломоносова

Манойло А.В. — д. пол. н., проф., МГУ им. М.В. Ломоносова

Новоселов А.Л. — д. э. н., проф., Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова

Пасечник В.В. — д. пед. н., проф., Московский государственный областной университет

Поляков Ю.М. — к. филол. н., главный редактор «Литературной газеты»

Рюмцев Е.И. — д. ф. м. н., проф., Санкт-Петербургский государственный университет

Хухуни Г.Т. — д. филол. н., проф., Московский государственный областной университет

Чистякова С.Н. — д. пед. н., проф., член-корр. РАО

ISSN 2072-8530

ISSN (online) 2310-7227

Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2015. № 3. М.: ИИУ МГОУ. 124 с.

Журнал «Вестник МГОУ» серия «Философские науки» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Регистрационное свидетельство ПИ № ФС77-26302

Индекс серии «Философские науки»

по Объединенному каталогу «Пресса России» 40724

© МГОУ, 2015.

© Издательство МГОУ, 2015.

**Адрес Отдела по изданию научного журнала
«Вестник МГОУ»**

г. Москва, ул. Радио, д. 10а, офис 98

тел. (499) 261-43-41; (495) 723-56-31

e-mail: vest_mgou@mail.ru; сайт: www.vestnik-mgou.ru

Редакционная коллегия серии «Философские науки»

Ответственный редактор серии:

Песоцкий В.А. — д. ф. н., проф., МГОУ

Заместитель ответственного редактора:

Загребин М.В. — к. ф. н., доц., МГОУ

Ответственный секретарь:

Картавцев В.В. — к. ф. н., МГОУ

Члены редакционной коллегии:

Бондарева Я.В. — д. ф. н., доц., Академия повышения квалификации и профессиональной подготовки работников образования (г. Москва); **Кокорин А.А.** — д. ф. н., проф., Академия Федеральной службы безопасности РФ (г. Москва);

Бузук Г.Л. — д. ф. н., проф., МГОУ; **Демина Л.А.** — д. ф. н., проф., Московская финансово-юридическая академия им. О.Е. Кутафина; **Макеев С.В.** — д. ф. н., проф., Адыгейский государственный университет (г. Майкоп); **Беркут В.П.** — д. ф. н., проф., Военный технический университет (г. Балашиха);

Губман Б.Л. — д. ф. н., проф., Тверской государственный университет; **Виноградов А.И.** — д. ф. н., доц., Мурманский государственный гуманитарный университет; **Курабцев В.Л.** — д. ф. н., доц., МГОУ; **Семаева И.И.** — д. ф. н., проф., МГОУ;

Евстифеева Е.А. — д. ф. н., проф., Тверской государственный технический университет

Журнал включен в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ), имеет полнотекстовую сетевую версию в Интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), а также на сайте Московского государственного областного университета (www.vestnik-mgou.ru)

При цитировании ссылка на конкретную серию «Вестника МГОУ» обязательна. Воспроизведение материалов в печатных, электронных или иных изданиях без разрешения редакции запрещено. Опубликованные в журнале материалы могут использоваться только в некоммерческих целях. Ответственность за содержание статей несут авторы. Мнение редколлегии серии может не совпадать с точкой зрения автора. Рукописи не возвращаются.

Founder of journal «Bulletin of the MSRU»: Moscow State Regional University

Issued 4 times a year

Series editorial board «Philosophy»

Editor-in-chief:

V.A. Pesotsky – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU

Deputy editor-in-chief:

M.V. Zagrebin – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, MSRU

Executive secretary of the series:

V.V. Kartavtsev – Ph.D. in Philosophy, MSRU

Members of Editorial Board:

Ya.V. Bondareva – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Academy of Postgraduate Education and Professional Retraining of Educational Workers (Moscow); **A.A. Kokorin** – Doctor of Philosophy, Professor, Academy of the Federal Security Service (Moscow); **G.L. Buzuk** – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU; **L.A. Demina** – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow Branch of Kutafin State Law Academy; **S.V. Makeyev** – Doctor of Philosophy, Professor, Adyge State University (Maykop); **V.P. Berkut** – Doctor of Philosophy, Professor, Military-Technical University, Balashikha); **B.L. Gubman** – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State University; **A.I. Vinogradov** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Murmansk State University for the Humanities; **V.L. Kurabtsev** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, MSRU; **I.I. Semaeva** – Doctor of Philosophy, Professor, MSRU; **E.A. Evstifeeva** – Doctor of Philosophy, Professor, Tver State Technical University

The journal is included into the database of the Russian Science Citation Index, has a full text network version on the Internet on the platform of Scientific Electronic Library (www.elibrary.ru), as well as at the site of the Moscow State Regional University (www.vestnik-mgou.ru)

At citing the reference to a particular series of «Bulletin of the Moscow State Regional University» is obligatory. The reproduction of materials in printed, electronic or other editions without the Editorial Board permission, is forbidden. The materials published in the journal are for non-commercial use only. The authors bear all responsibility for the content of their papers. The opinion of the Editorial Board of the series does not necessarily coincide with that of the author. Manuscripts are not returned.

Publishing council «Bulletin of the MSRU»

P.N. Khromenkov – Ph. D. in Philology, Professor, Rector of MSRU (Chairman of the Council)

E.S. Yefremova – Ph. D. in Philology, Head of Information and Publishing Department (Vice-Chairman of the Council)

V.M. Klychnikov – Ph.D. in Law, Ph. D. in History, Professor, Vice-Principal for academic work and international cooperation of MSRU (Vice-Chairman of the Council)

L.N. Antonova – Doctor of Pedagogics, Member of the Russian Academy of Education, The Council of the Federation Committee on Science, Education and Culture

A.G. Asmolv – Doctor of Psychology, Professor, Member of the Russian Academy of Education, Principal of the Federal Institute of Development of Education

S.N. Klimov – Doctor of Philosophy, Professor, Moscow State University of Railway Engineering

E.V. Klobukov – Doctor of Philology, Professor, Lomonosov Moscow State University

A.V. Manoylo – Doctor of Political Science, Professor, Lomonosov Moscow State University

A.L. Novosjolov – Doctor of Economics, Professor, Plekhanov Russian University of Economics

V.V. Pasechnik – Doctor of Pedagogics, Professor, MSRU

Yu.M. Polyakov – Ph.D. in Philology, Editor-in-chief of “Literaturnaya Gazeta”

E.I. Rjuntsev – Doctor of Physics and Mathematics, Professor, Saint Petersburg State University

G. T. Khukhuni – Doctor of Philology, Professor, MSRU

S.N. Chistyakova – Doctor of Pedagogics, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Education

ISSN 2072-8530

ISSN (online) 2310-7227

Bulletin of the Moscow State Regional University. Series «Philosophy». 2015. № 3. M.: MSRU Publishing house. 124 p.

The series «Philosophy» of the Bulletin of the Moscow State Regional University is registered in Federal service on supervision of legislation observance in sphere of mass communications and cultural heritage protection. The registration certificate ПИ № 0С77-26302

Index series «Philosophy» according to the union catalog «Press of Russia» 40724

© MSRU, 2015.

© MSRU Publishing house, 2015.

The Editorial Board address:

Moscow State Regional University

10a Radio st., office 98, Moscow, Russia

Phones: (499) 261-43-41; (495) 723-56-31

e-mail: vest_mgou@mail.ru; site: www.vestnik-mgou.ru

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

- Калмыков А.А.* ДИНАМИКА ПОНЯТИЙНОГО АППАРАТА
В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ И ПОЗНАНИИ8
- Яблокова Н.И.* РЕАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ
ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ
(НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА РАБОТ ЗАРУБЕЖНЫХ ЭКОНОМИСТОВ)..... 17

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Баранова Г.В.* ЧЕЛОВЕК С ИНВАЛИДНОСТЬЮ В СИСТЕМЕ
СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ..... 23
- Горбунов А.С.* ПРОБЛЕМА БЕЗОПАСНОГО ПОТРЕБЛЕНИЯ
ИНФОРМАЦИИ В ОБЩЕСТВЕ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ..... 32
- Григорьев Е.В.* УРОВНИ ОСМЫСЛЕНИЯ КОНСЕРВАТИЗМА 39
- Емельянов Ф.Г.* ИГРА И РИТУАЛ КАК СПОСОБЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
ЧЕЛОВЕКА С РЕАЛЬНОСТЬЮ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ 47
- Мишурин А.А.* ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ДИАЛОГА
ЦИВИЛИЗАЦИЙ..... 55
- Петрий П.В., Кряквина С.Б.* К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА СОВРЕМЕННОГО
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ЦЕННОСТНЫХ
ОРИЕНТИРОВ 61
- Семерник С.З.* ОТЧУЖДЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ФОРМ
КАК ФАКТОР РИСКА В РАЗВИТИИ ЭКОНОМОЦЕНТРИЧНОГО
ОБЩЕСТВА 67

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Батурина И.В.* ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Н. БУЛГАКОВА..... 74
- Воронов В.М.* ПРОБЛЕМА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ
САМОИДЕНТИФИКАЦИИ (НА ОСНОВАНИИ ИДЕЙ М.М. БАХТИНА)... 82
- Гурьевская Л.А.* ВЛИЯНИЕ ШОТЛАНДСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЗДРАВОВОГО
СМЫСЛА НА РАЗВИТИЕ АМЕРИКАНСКОЙ МОРАЛЬНОЙ
ФИЛОСОФИИ XIX В..... 89

<i>Елисеев Ю.Ю.</i> НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В ФИЛОСОФСКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЕ ЛЕВОГО ЕВРАЗИЙСТВА	95
<i>Курабцев В.Л.</i> СМиренномуДРие: ЗАПАД И РОССИЯ	102
<i>Пилипенко Е.А.</i> ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАРЛА ЯСПЕРСА: КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ	110

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Хмелевская С.А., Черниогло Е.С.</i> ПОНЯТИЕ «ТЕХНИЧЕСКОЕ» В РАКУРСЕ СОВРЕМЕННЫХ ДОСТИЖЕНИЙ РЕГЕНЕРАТИВНОЙ МЕДИЦИНЫ	116
<i>Наши авторы</i>	122

CONTENTS

SECTION I. ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

<i>A. Kalmykov.</i> THE DYNAMICS OF CONCEPTUAL SYSTEM IN MODERN SOCIO-HUMANITARIAN KNOWLEDGE AND COGNITION.....	8
<i>N. Yablokova.</i> REALISM AS A PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEM OF MODERN ECONOMIC THEORY (BASED ON WORKS OF FOREIGN ECONOMISTS).....	17

SECTION II. SOCIAL PHILOSOPHY

<i>G. Barinova.</i> PEOPLE WITH DISABILITIES IN THE SYSTEM OF FAMILY RELATIONS	23
<i>A. Gorbunov.</i> THE ISSUE OF INFORMATION SAFETY IN MASS COMMUNICATION SOCIETY.....	32
<i>Ye. Grigorov.</i> THE LEVELS OF REGARDING CONSERVATISM	39
<i>F. Yemelianov.</i> GAME AND RITE AS WAYS OF INTERACTION OF HUMAN AND REALITY: COMMON AND SPECIAL	48
<i>A. Mishuchkov.</i> HUMANISTIC DISCOURSE OF DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS	55
<i>P. Petriy, S. Kryakvina.</i> TOWARDS THE NATURE OF MODERN EDUCATIONAL SPACE IN THE CONTEXT OF RUSSIAN SOCIETY VALUES.....	61
<i>S. Semernik.</i> SOCIO-CULTURAL FORMS OF ALIENATION AS A RISK FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF ECONOCENTRIC SOCIETY	67

SECTION III. THE HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>I. Baturina.</i> S.N. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF CREATIVITY	74
<i>V. Voronov.</i> THE ISSUE OF EXISTENTIAL GROUNDS OF SELF-IDENTIFICATION (BASED ON M.M. BAKHTIN'S THEORIES).....	82
<i>L. Gurievskaja.</i> THE INFLUENCE OF SCOTTISH COMMON SENSE PHILOSOPHY ON THE 19-TH CENTURY AMERICAN MORAL PHILOSOPHY DEVELOPMENT	89
<i>Yu. Yeliseyev.</i> THE NATIONAL PROBLEM IN PHILOSOPHICAL AND IDEOLOGICAL DOCTRINE OF LEFT EURASIANISM.....	95
<i>V. Kurabtsev.</i> MEEK-MINDEDNESS: THE WEST AND RUSSIA	102
<i>Ye. Pilipenko.</i> EXISTENTIAL PHILOSOPHY OF KARL JASPERS: THE CONCEPT OF TIME	110

**SECTION IV.
PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY**

<i>S. Khmelevskaya, Ye. Cherniogo.</i> THE TERM «TECHNICAL» FROM THE PERSPECTIVE OF MODERN ACHIEVEMENTS OF REGENERATIVE MEDICINE.....	116
<i>Our authors</i>	122

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 14

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-8-16

Калмыков А.А.

Российская таможенная академия (Владивостокский филиал)

ДИНАМИКА ПОНЯТИЙНОГО АППАРАТА В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ И ПОЗНАНИИ

Аннотация. В данной статье рассматривается динамика изменений и образований новых понятий в содержании понятийного аппарата современного социогуманитарного знания и познания, происходившая на протяжении всего XX столетия и продолжающаяся в последние десятилетия, в том числе и в первые десятилетия XXI столетия. Формулируется вывод о том, что понятийный аппарат социальных и гуманитарных наук претерпевал и претерпевает в указанную эпоху принципиальные изменения, когда в эпистемический оборот вводится такая познавательная терминология, которая принципиально меняет видение особенностей социального и гуманитарного познания и которая в эпоху науки нового и новейшего времени (XVII–XIX столетий) характеризовалась как венаучная и квазинаучная.

Ключевые слова: контекстуальное определение, методология социально-гуманитарных исследований, «история понятий», социально-онтологические понятия, духовно-онтологические понятия, гносеологические понятия, методологические понятия, концепт, метафора.

A. Kalmykov

Russian Customs Academy (Vladivostok Branch)

THE DYNAMICS OF CONCEPTUAL SYSTEM IN MODERN SOCIO-HUMANITARIAN KNOWLEDGE AND COGNITION

Abstract. The paper describes the dynamics of changes and formation of new concepts in the content of the conceptual system related to the humanities and social knowledge and cognition, which took place through the 20th century and still continues in the last decades and first decade of the 21st century. The author makes a conclusion that the conceptual system of humani-

ties and social sciences has been undergoing principal changes over the mentioned periods. New cognitive terminology is introduced, which fundamentally changes humanitarian and social knowledge, though it was considered as non- and pseudoscientific in the Early Modern Period. *Key words*: context-based definition, methodology of social and humanitarian research, “history of concepts”, sociology and ontology-based concepts, spiritual and ontological concepts, epistemic concepts, methodological concepts, concept, metaphor.

Категориальный аппарат современной эпистемологии и философии науки постоянно обновляется и обогащается. Поэтому без пристального и постоянного изучения понятийного арсенала, а также специфических способов его образования в современных когнитивных науках, представляющих собой, в определённом смысле, метауровень таких давно сформировавшихся гуманитарных наук, как, к примеру, психология, лингвистика, культурология и др., невозможно представить себе процесс преемственного развития и производства нового социогуманитарного знания, особенно с точки зрения прорывного значения последнего. Изменения в научном мышлении социальных и гуманитарных наук всегда увязывается с обогащением его содержательной стороны, формированием новых понятийных конструктов и новых категориальных смыслов для исследования и освоения объектов социогуманитарного познания. Новый пополняющийся понятийно-категориальный аппарат, воспроизводящий познающее мышление, обеспечивает не только возможности концептуализации новых областей познания, но и собственный горизонт развития и совершенства в построении познаваемых социогуманитарных объектов. Понятийно-категориальный способ освоения и очерчивания явлений и процессов человеческого мира – это надёжный теоретический способ

раскрытия познаваемых объектов в социогуманитарном мышлении, особенно контекстуальным образом. А способы контекстуальных определений здесь, по-видимому, неизбежны и наиболее плодотворны ещё и потому, что в гуманитарных науках особенно велик объём предлагаемых взглядов и концепций относительно каждого предмета и объекта и присутствует значительное расхождение между системой понятий и системой соответствующих им смыслов.

Специфика введения нового понятия в гуманитарном знании характеризуется часто тем, что ему не может быть дано строгого определения; смысл его наращивается постепенно, с изложением концепции, развёртыванием системы рассуждения, т.е. используется то, что называют «контекстуальным определением». Примерами этому могут служить введённые М.М. Бахтиным понятия «текст», «хронотоп» [5, с. 473–481], новое осмысление термина «поэтика» в работах Д.С. Лихачёва, С.С. Аверинцева [1, с. 7–19].

Современное динамичное социогуманитарное знание характеризуется таким же динамичным обновлением, расширением, углублением, переосмыслением и изменением как отдельных понятий и категорий, так и тех или иных сторон понятийного строя различных социогуманитарных наук. Данная тенденция привела даже к возникновению исследовательского на-

правления под названием «история понятий» с середины 60-х гг. прошлого века. Эта новая складывающаяся методология, появившаяся вначале в области исторической науки, позволяет изучать многообразную человеческую социогуманитарную материальную и духовную реальность через изучение различных сторон изменения понятий и понятийного строя человеческого языка (в частности, их содержания) во времени и коммуникациях. Один из гносеологических подходов этого направления представляет собой семантически-понятийное воспроизводство событий социальной реальности, реконструкцию диахронных и синхронных изменений смыслов основных, к примеру, социально-политических понятий. Такая методология социально-исторических исследований позволяет воспроизводить картину социально-исторической реальности на основе изучения процесса образования понятий [7, с. 23]. Если брать в целом историю понятий как синхронную и диахронную историю значений, то очевидно, что она тесно привязана к истории образования, употребления и изменения самих понятий. История понятий – это специфическое исследовательское средство или метод критики источников, она не аналогична как метод социально-историческому анализу, поскольку включает и лингвистический, и социологический анализ. Это своеобразная историография истории понятий, не превращающаяся в новые «философские проекты тотальной истории», но и не сводящаяся к семантическим и лингвистическим теоретическим предпосылкам. Эта история понятий, по-видимому, в полной мере следует принципу историцизма

и одновременно не принимает так называемый историцизм как самодовлеющий релятивизм.

Современной философии социогуманитарного познания необходимо обогащение её понятийного аппарата в связи с расширением и обновлением взглядов на рациональность и включением в исследовательские тексты, наряду с кантовским трансцендентальным субъектом, эмпирического субъекта познания. При этом не существует обязательной необходимости конструировать новые понятия, речь идёт скорее о признании правомерности использования многих уже известных терминов в таких параллельных в философии областях, как герменевтика, феноменология, философская антропология, учения о культуре и языке. Всё шире в эпистемологию входят понятия текста, смысла, значения, понимания и интерпретации («предпонимания» (Хайдеггер), «пред-рассудка» (Гадамер), связанных с феноменом понимания), а также интенциональности, интерсубъективности и коммуникации, жизненного мира и жизни в её небιологическом значении.

Особенности развития и содержания социально-гуманитарной эпистемологии прослеживаются в полной мере при рассмотрении различных практик дефиниций и образования понятий вообще, абстрактных в особенности. У них особая «судьба»: в том случае, если они не имеют непосредственно наблюдаемого референта, они не могут образоваться с помощью индукции от вида к роду. В дальнейшем это влияет и на способ их существования в культуре – они могут переосмысливаться, переоцениваться, т.е.

получать новые значения и роли в познании и обществе.

В познании социальной и духовной реальности важно различать специфически гносеологические и методологические понятия и так называемые социально-онтологические и духовно-онтологические понятия. Последние в словесно-концентрированной (понятийной) форме создают образ названной реальности, а первые, имея своё реальное основание в действительности, непосредственно выражают сам процесс познания этой реальности.

Социально-онтологические и духовно-онтологические понятия могут носить двоякий характер: они могут использоваться как для отображения социального и субъективного мира, так и для выражения процесса познания этого мира человеком (т.е. они имеют гносеологическую сторону). Гносеологические и методологические понятия же относятся к самому процессу познания и не имеют реального смысла вне субъекта, т.е. носят специфически познавательный характер.

Но существует в современной философии и другая точка зрения относительно эпистемологических возможностей понятий в сфере социогуманитарного знания и познания. Выдающийся германский философ и культуролог XX в. Теодор Адорно не считал понятие формой социогуманитарного знания и средством гуманитарного познания, крайне критично относился к понятийному мышлению в этой сфере познания и, в сущности, отвергал использование категориального аппарата в социогуманитарных науках. Сам он подчёркивал особый потенциал используемых в социогуманитарном познании худо-

жественных методов и, возможно, преувеличивал их познавательные перспективы. Здесь Адорно шёл вслед за Ницше и Шопенгауэром в трактовке соотношения «научное знание – искусство», где подчёркивал, что прежде всего именно искусство постигает само сущее, потому что именно оно схватывает жизнь в её противоречиях, а не те или иные научные дисциплины разнородного характера, которые самым противоположным образом толкуют одно и то же явление жизненного мира [2, С. 183–192, с. 202–204]. В качестве примера можно проанализировать феномен паранаучного знания как одного из видов человеческих духовно-познавательных внеучных практик, обладающих специфической логикой и понятийным языком. А если характеризовать языковые средства, специфичные для паранаучного знания, мы увидим наличие особых способов применения и использования понятий, отличных и от научной терминологии, и от языковой практики повседневности [13, с. 354.] Знаковой спецификой понятийно-языкового аппарата паранауки видится, прежде всего, принципиальная многозначность, отличающаяся при этом от нечёткости повседневных понятий. Если для языка повседневности более характерна «плавная» трансформация смысловой нагруженности – постоянная смена процессов расширения и сужения смены понятий, а также их ценностно-эмоциональной нагруженности, приводящая к формированию практически непрерывных рядов смыслов, – то паранаучному знанию присуща скорее тенденция к соединению в понятии нескольких определённых и достаточно чётко разграниченных

смыслов. Стандартным вариантом такого построения является совмещение в используемых концептах условно-символического и прямого смыслового плана с неограниченной возможностью переключения из одного в другой. Примером может служить следующее рассуждение: «Семь вместе – это круг рассудка человека – такая железная вселенская формула мышления «...» Этой формулой владеют все высоко-развитые биосущества» [12, с. 22.] Указанная особенность терминологии во многом является следствием способа её продуцирования, включающего вариант интеграции в терминологический аппарат концепции понятий из научного, религиозного и обыденного словоупотребления с их перераспределением и приданием радикально нового смысла; например: *энергия* – *гравитационная сила мыслительного процесса*, *абдукция* – *похищение людей на борту НЛО*. Таким способом достигается установление соотношения с максимально широким кругом концепций, предельно расширяющее ассоциативность. В социальной эпистемологии рассматривается подобный процесс проникновения понятий из одной когнитивной системы в другую. И.Т. Касавин, исследующий данные гносеологические тенденции, понимает их как метафорическую трансляцию, когда «специальные знания почти полностью пронизывают массив повседневного знания», и научные термины распространяются в обыденном языке в виде метафор, чтобы быть понятными [8, с. 41–42.] Особенность трансляции терминологии из одной познавательной системы в другую заключается в том, что понятия приобретают не общую неопределённость, а своео-

бразную мультикомплексность. Здесь термины не связаны жёстко с процессом построения последовательного объяснения определённой предметной области и не связаны соответствующей логической последовательностью; они образуют именно новую систему изложения, на которую необходимо либо целиком переключиться, либо не принять её. Особенностью этой системы является способность воспринимать понятия из многообразных специализированных концептуальных систем, обрабатывая их по своим правилам.

В последние три десятилетия в отечественной и мировой логике и методологии гуманитарного знания, к примеру, в исследованиях по истории философии, в культурологии интенсивно возрождается интерес к термину «**концепт**» и его применению в познании, исследуется его содержание и функции в знании, языке и культуре [16, р. 309–345]. Л.А. Микешина особенно подчёркивает то обстоятельство, что для философии социогуманитарного познания этот термин становится необходимым, особенно там, где последнее делает предметом своего исследования также личностное неявное знание, веру, до- и вненаучное, художественное знание – знание вообще, как рассказ, где термин «концепт» более уместен [10, с. 433]. Подчёркивается, что концепты – это «интерпретаторы смыслов», форма обработки субъективного опыта путём подведения его под определённые категории и классы, основная единица хранения и передачи информации, достаточно гибкая и изменяющаяся с ростом знания. В качестве актуального примера обратимся к понятийным гносеологи-

ческим конструктам М.М. Бахтина, в своё время им разрабатывавшимся, но тогда мало оценённым в отечественной гносеологии, а сегодня переживающим второе рождение. Размышляя над гносеологическими проблемами гуманитарного знания в процессе критики традиционных абстракций субъекта, объекта, истины в «мире теоретизма», Бахтин вводил новые понятия на принципиально иной основе, где фундаментально учитываются «участность» (не алиби), «ответственность» и «поступок» как онтологические начала субъекта, истины и познания в целом. Вместо теоретизированных абстрактных объектов в гуманитарном познании он вводит, по сути, концептуализированные понятия-образы – «единая и единственная событийность бытия», «историческая действительность бытия», «единственный мир жизни», «поступок», «участное сознание» и другие, замещавшие традиционное понятие «субъект» как автономно-абстрактно-теоретизированное и самоизолированное, внеиндивидуальное, и включавшие в себя и этот «мир теоретизма». По сути, это и одновременно образные метафоры-термины, и одновременно гносеологические концепты [1, с. 7–19]. О.В. Евтушенко делает вывод, что термин «концепт» в русском языке является синтетическим и включает в себя и категорию, и прототип [6, с. 45–46], т.е. определённую идею в виде прототипа, тогда как в категории соединяются разнородные объекты на основании определённого сходства. Такими же модными сегодня и общеупотребительными становятся понятия «конструкт» и «конструктивизм». Под *конструктом* понимаются категории и способы категоризации и

т.п. В общем смысле **конструкты** – это способы истолкования мира, своеобразные классификационно-оценочные шаблоны, которые человек создаёт для предсказания событий и через которые он воспринимает мир [15].

Очевидно, что понятия концепта и конструкта содержательно сливаются воедино, хотя терминологически (понятийно) имеют частично-условное расхождение. По сути, подобные трактовки концептов и конструктов близки трактовкам понятий Г.Г. Шпета (*понятие* – живой орган) и Х. Ортеги-и-Гассета (*понятие* – орган «схватывания» вещей или аппарат для овладения вещами).

Итак, очевидно, что вместо однозначно формулированных, полученных с помощью логического вывода строгих понятий в гуманитарном знании и познании, как и в языке повседневности, преобладают категории, концепты, конструкты, гештальты, метафоры и другие когнитивные и образные словесные образования и формы, сохраняющие в себе и между собой в той или иной степени различия и особенности, несовпадения свойств и признаков, их изменчивость в своём историческом динамическом лингвистическом существовании.

Роль метафоры в социогуманитарном познании

Значение и понимание метафоры существенно эволюционировало в истории таких гуманитарных наук, как лингвистика, философия и логика. Оценка метафоры также не оставалась неизменной – от полного отрицания роли и значения её в познании до вполне допустимого во многих оценках её как познавательного средства

в социогуманитарных исследованиях. Так, Ортега-и-Гассет считал метафору формой научной мысли [11, с. 68.]. Для других метафора – это либо семантическая аномалия, либо форма категориальной ошибки [14, с. 185]. Метафоры, имеющие эпистемологический характер – это, прежде всего, способы постижения исследуемого объекта или предмета в терминах другого объекта или предмета. Следовательно, функция метафоры заключается в достижении понимания изучаемого. Ф.Р. Анкерсмит подчёркивает, что метафора осуществляет организацию исторического знания [3, с. 375]. Но этот вывод справедлив и для всего гуманитарного знания. Ведь метафора формирует такую познавательную ситуацию, которая располагается одновременно и вне языка, и вне реальности, для того, чтобы сформулировать идею о том, каким образом в рассматриваемой познавательной метафоре язык и реальность соединяются вместе. В метафоре могут познаваться одни стороны и свойства исследуемого феномена, и одновременно остаться нераскрытыми другие. Метафоры в гуманитарном знании являются нередко составными компонентами познавательных концептов, поэтому из метафор могут вырастать новые познавательные концепты и специфические аспекты последних. Метафоры познавательного характера могут санкционировать те или иные познавательные приёмы и операции и помогать формулировать определённые познавательные цели и задачи. Метафора раскрывает в познаваемом феномене смысл или определённые смыслы, которые могут быть частично связаны с нашим предшествующим познавательным опытом.

К тому же смысл метафоры может меняться, иногда – радикально, в рамках разных исследовательских подходов. Дж. Лакофф и М. Джонсон подчёркивают, что новые метафоры обладают способностью творить новую реальность [9, с. 175.] Это происходит в познавательном процессе и потому, что мы начинаем постигать открываемые нами факты познания, или предыдущие знания, анализируемые нами, на языке метафоры. Поэтому, если новая метафора становится частью новой эпистемологической понятийной системы, которая является основой нашего исследования, то она меняет эту систему, а также порождаемые ею знания и научные факты. В такой роли метафоры могут выступать и как средство структурирования эпистемологической понятийной системы и видов познавательной практики. Новые метафоры могут обладать способностью определять познаваемую действительность [9, с. 185]. Осуществляется это посредством связной сети следствий, раскрывающих одни стороны реальности и скрывающих другие. «Принятие метафоры, заставляющей нас фиксировать внимание *только* на тех сторонах опыта, которые она высвечивает, приводит нас к суждению об *истинности* её следствий. Такие «истины», конечно, могут быть истинными только относительно той реальности, которая определяется этой метафорой» [9, с. 185]. Дж. Лакофф и М. Джонсон в итоге подчёркивают, что главная функция метафоры заключается в том, чтобы обеспечивать частичное понимание одного опыта на основе другого вида опыта. Это предполагает наличие уже существующих изолированных характеристик сходства, создания

новых черт сходства и т.д. [9, с. 184]. Примером такого понимания на основе, к примеру, эмпирического сходства может быть метафора «ЖИЗНЬ», понимаемая как азартная игра, когда поступки в жизни и рассматриваются как азартная игра, а возможные последствия поступков воспринимаются как выигрыш или проигрыш. Метафора тесно связана с воображением, когда сущность одного вида воспринимается в терминах сущности другого вида – то, что можно назвать метафорическим мышлением. Поэтому метафору можно определить ещё и как воображаемую рациональность. С этой точки зрения метафора – это один из самых важных способов хотя бы частичного понимания того, что не может быть понято полностью – это области чувств человека, эстетического опыта, нравственности и духовных озарений. Здесь есть и рациональность, раз есть и метафора как именно воображаемая рациональность. Сами познавательные метафоры носят различный характер, к примеру, можно привести деление метафор на литературные и концептуальные. Последние (концептуальные) прочерчивают наиболее вероятные способы образования и постижения новых абстрактных понятий. Исследовательский язык социогуманитарного познания буквально насыщен метафорами, и язык метафоры настолько всепроникающ, что сложно подобрать примеры выражения абстрактных понятий, которые бы не являлись метафорами: *события* – это объекты, *вещи* – это факты и т.п. Очевидно, что систематическое применение метафор в науке позволяет говорить о том, что метафора – это один из наиболее характерных способов

приспособления познающего языка к познаваемой реальности. В то же время метафорические способы познания дублируют, но не повторяют понятийные способы познания (и здесь мы полностью согласны с О.В. Евтушенко [6, с. 51]). Таким образом, в метафоре размываются различия, имеющиеся между интересующими исследователя объектами или предметами, и это позволяет, как подчёркивает Н.Д. Арутюнова, сравнивать несопоставимое [4, с. 170], формулировать новые смыслы, которые необязательно возникают в результате появления нового понятия. Эти смыслы могут рождаться как следствие использования нового термина для описания и фиксации, к примеру, изучаемой предметной области.

Этот краткий обзорный экскурс в представления о концепте, конструкте и метафоре показывает, что гносеолого-методологические феномены, именуемые «концептом», «метафорой» и «конструктом», имеют богатую предысторию и ныне становятся всё более значимыми в многообразных сферах социогуманитарного знания. Однако очевидно, что значения этих трёх терминов у разных исследователей достаточно серьёзно расходятся, а их познавательно-творческие возможности привлекаются недостаточно даже там, где в них есть в познавательном процессе острая необходимость, как, например, в теории культуры, филологии, герменевтике, феноменологии и философии познания.

Понятно, что проблема состоит не только в несовершенной терминологии, но и в вопросе выявления и фиксации определённых феноменов, которые невозможно очертить в форме строгой логики понятий. Их, скорее, лучше фор-

мулировать как определённые «смыслообразы», которые состоят из разных по составу элементов, смыслы которых должны специально исследоваться и формулироваться. Так поступал ещё Вильгельм Дильтей, когда характеризовал при помощи способов герменевтической интерпретации такой феномен, как «жизнь», не как логическое понятие, а как особого рода явление гуманитарного познания, которое сегодня можно обоснованно характеризовать и как «концепт», и как метафору.

Очерченные в данной статье изменения в строе понятий и других словесных форм социогуманитарного знания и познания не являются законченными. Наоборот, их динамика является актуально данным состоянием и отражает те процессы и изменения, которые коренным образом меняют состояния и формы существования современного человеческого мира, к которому нередко неприменимы традиционные понятийные и иные словесные формы и образы, сложившиеся в человеческой культуре и языке. Отсюда и проистекающая необходимость исследования и понимания этих языковых форм и образов для современного социогуманитарного познания, без чего невозможно знать и понимать наш современный невероятно противоречивый и запутанный человеческий мир.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С.С. Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 7–19.
2. Адорно Т. Негативная диалектика. М.: АСТ, 2014. 512 с.
3. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлёт и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 400 с.
4. Арутюнова Н.Д. Языковая метафора // Лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1979. С. 147–173.
5. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи (Сб.). М.: Художественная литература, 1986. 544 с.
6. Евтушенко О.В. Художественная речь как инструмент познания. М.: Языки славянской культуры, 2010. 552 с.
7. История понятий, история дискурса, история метафор / ред. Х.Э. Бёдекер. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 328 с.
8. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон +, 2008. 489 с.
9. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живём. М.: URSS, 2007. 254 с.
10. Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М.: Канон +, 2009. 560 с.
11. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры: сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / Вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой; общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журинской. М.: Прогресс, 1990. С. 68–81.
12. По лабиринтам интеллекта. Научно-популярное и литературно-художественное приложение к журналу «Интеллектуальные игры». Челябинск, 1991. Вып. 1. 147 с.
13. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. / РАН, Ин-т философии; под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон +, 2010. 712 с.
14. Теория метафоры: сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / Вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой; общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журинской. М.: Прогресс, 1990. 512 с.
15. Улановский А.М. «Новая парадигма» социальных наук: линии развития современного конструктивизма // Социальная эпистемология. М.: Канон +, 2010. 712 с.
16. Leplin J. The concept of an ad hoc hypothesis / J. Leplin // Studies in the history and philosophy of science. 1975. Vol. 5. № 4. P. 309–345.

УДК 1:16:167.7

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-17-22

Яблокова Н.И.*Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»***РЕАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА
СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ
(НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА РАБОТ ЗАРУБЕЖНЫХ ЭКОНОМИСТОВ)**

Аннотация. В статье предпринимается попытка раскрыть содержание экономической теории в ракурсе соотношения реализма, исходящего из того, что научные теории отражают реальный мир, и конструктивизма, полагающего, что научные теории создают свой мир, мало соотносимый с миром вне теории. На примере анализа ряда работ современных зарубежных экономистов даётся краткий обзор их точек зрения по проблеме соотношения экономических теорий с реальностью. В статье обосновывается позиция, утверждающая отсутствие прямой логической выводимости теории из эмпирики (если речь только не идёт об эмпирических теориях) и, наоборот, эмпирических следствий из теории, а также исходящая из наличия интерпретативных теорий, правил соответствия, которые делают эту взаимосвязь более сложной.

Ключевые слова: реализм, экономическая теория, антиреализм, экономические модели, реальность.

N. Yablokova*Moscow State Technological University «Stankin»***REALISM AS A PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEM
OF MODERN ECONOMIC THEORY (BASED ON WORKS
OF FOREIGN ECONOMISTS)**

Abstract. This paper attempts to reveal the content of economic theory in a two-focused way: from the perspective of realism stating that scientific theories reflect the real world, and constructivism arguing that scientific theories create their own world which only slightly correlates with the real one. The study of a number of works by contemporary foreign economists provides a brief review of their attitudes towards the problem of economic theories – real world correlation. The author argues that there is no direct logical deducibility of theory from empiricism (if it is not only an empirical theory) as well as empirical consequences from theory, but the studied correlation is more nuanced due to interpretative theories and correspondence rules.

Keywords: realism, economic theory, anti-realism, economic models, reality.

Тема реализма постоянно поднимается в работах современных зарубежных экономистов, причём, как правило, она рассматривается в философско-методологическом ключе. Остановимся на анализе нескольких работ, привлёкших вни-

мание автора, а именно на работах У. Мяки [2], Т. Лоусона [1] и Р. Сагдена [3]. Хотя все они по-разному раскрывают проблему реализма, но вместе с тем суть их подхода одна – изучить, насколько предлагаемые экономические модели, которые строятся на допущениях и абстракциях, могут быть, в конечном итоге, применимы в реальности. Более того, исследование данной темы некоторые из них, как, например, Т. Лоусон, связывают с поиском путей выхода из той ситуации, которая, по их мнению, сложилась в современной экономической теории, когда последняя всё чаще терпит неудачи, особенно в объяснительной и предсказательной функциях.

Одна из первых проблем, которая поднимается в связи с рассматриваемой темой, – поиск ответа на вопрос, что вообще означает понятие «реализм». Трудно не согласиться с У. Мяки, одним из разработчиков реалистического проекта в экономической науке, который отмечает, что реализм «используется для обозначения целого ряда доктрин, имеющих отношение к таким вещам, как наука, чувственное восприятие, универсалии, другой разум, прошлое, математические объекты, истина, моральные ценности, возможности и так далее» [2, с. 419].

Вместе с тем, в эпистемологии, а именно данный аспект, собственно, и является объектом внимания экономистов, реализм имеет место тогда, когда предполагается, что мир, описываемый в научных теориях, существует независимо от того, познали мы его или нет. При этом лишь в случае радикального физикалистского научного реализма утверждается, что только естественные науки способны

в своих теориях отразить реальный мир. Безусловно, учёные, представляющую экономическую науку, с этим не согласны, но пытаются разобраться, в каком смысле можно говорить о реализме применительно к экономическим теориям. Исходя из результатов анализа их работ, можно сделать вывод, что в экономической науке имеет место двойное понимание реализма. С одной стороны, реализм – это отнесённость идеализированных объектов, введённых в экономическую теорию, к реальному миру, т.е. насколько они соответствуют ему, а с другой стороны, реализм понимается в аспекте существования самих идеальных объектов внутри теории, образующих один из возможных миров, что, собственно, ближе к позиции конструктивизма в его философском понимании.

У. Мяки выделяет ещё один аспект реализма, который он описывает так: «может ли значение существования в предложении “фотоны существуют” пониматься независимо от значения термина “фотон” и от рамок определённой теории, в которые включён “фотон”, и независимо от эпистемологических утверждений, которые могут понадобиться для обоснования существования фотонов...» [2, с. 422]. Тем самым, он переходит на позицию радикального конструктивизма в духе Э. фон Глазерсфельда, Г. Рота и других авторов этого направления. Одновременно У. Мяки не отрицает, что, собственно, реализм в его онтологическом понимании строится на признании объективного существования мира, хотя для него *объективность* означает независимость от человеческого сознания, что более подходит для определения материалистического

реализма (причём в форме наивного реализма), нежели реализма вообще.

У. Мяки отвергает существование единой экономической теории, полагая, что последняя представляет собой сосуществование различных парадигм, имеющих разное отношение к реализму. Поэтому о реализме, с его точки зрения, в экономической теории нельзя говорить абстрактно. Каждая парадигма в ней имеет своё отношение к реализму. Однако общая проблема экономической теории, с точки зрения У. Мяки, состоит в том, что «упрощённые и изолированные условия, теоретически описываемые экономистами, как правило, не могут быть воспроизведены эмпирически...» Поэтому исключительно важную роль в экономической науке должен играть фаллибилизм» [2, с. 427]. Фаллибилизм же исходит из того, что все утверждения о тех или иных знаниях не окончательны, а, следовательно, мы никогда не можем быть уверенными в них.

Каждая теория, по Мяки, строится на методе изолирования, она акцентирует внимание на одних факторах и не учитывает влияние других. Подобное «изолирование» делает теорию нерелистичной, но при этом она может описывать тот или иной аспект реальности довольно точно. Получается, что экономическая реальность в целом не может быть описана экономической наукой, между тем отдельные фрагменты такой реальности вполне доступны для описания. При этом У. Мяки упускает из вида, что проблема-то состоит в том, что мы не можем однозначно утверждать, действительно ли описываем объективную реальность, а не её феноменологические проявления, данные нашему сознанию, и что, опи-

сывая реальность, мы одновременно упорядочиваем её с помощью сетки категорий, разработанных опять же нашим сознанием, на что в своё время обратил внимание И. Кант.

Свой проект реализма в экономической теории разрабатывал и Т. Лоусон. Как и У. Мяки, он подчёркивает многозначность термина «реализм». Вместе с тем он останавливается именно на онтологическом аспекте реализма, делая упрёк в адрес многих экономистов-теоретиков, что их теоретические модели недостаточно реалистичны. Речь идёт, в первую очередь, о мейнстриме современной экономической науки, в котором делается акцент на работе с формалистическими моделями, а также на создании теорий, обеспечивающих математические решения [1, с. 434–435]. В формалистических моделях принимаются допущения о закрытости социальной реальности, регулярности происходящих в ней событий и пр. Но это ведёт к тому, по мнению Т. Лоусона, что данные модели лишь изредка демонстрируют эмпирическую успешность, они слишком удалены от неё. Более того, авторы, разрабатывающие эти модели, и не стремятся быть реалистами, переходя на позиции крайнего конструктивизма и беря за основу проверки данных моделей на истинность их прагматичность или (и) логическую последовательность.

Т. Лоусон – один из тех авторов, который стремится вернуть экономическую теорию на позиции реализма, релевантности формалистического анализа социальной реальности, осмысливающий абстрактные объекты как отражение сущности реальных объектов социальной метафизики. Именно в оторванности от методоло-

гии реализма он видит слабые стороны современного мейнстрима экономической науки. Отсюда его вывод, что именно из-за отрицания методологии реализма современная экономическая теория не способна объяснить мир, в котором мы живём, да и сама наука «переживает период разброда, усугубляемого пониманием необходимости изменить ситуацию или, по крайней мере, дополнить доминирующие стратегии другими, более полезными и успешными» [1, с. 445].

Действительно, и У. Мяки, и Т. Лоусон весьма точно описали положение дел в современной философской методологии по проблемам реализма и антиреализма в научном познании. С одной стороны, существует методология реализма, которая исходит из того, что наука изучает реальный мир, хотя и на уровне его феноменологических появлений, данных нашему сознанию, а с другой стороны – многочисленные антиреалистические методологические построения (инструментализм, радикальный конструктивизм, феноменология, конвенционализм), в которых утверждается иная позиция, что «наука изучает тот мир, который ею самой и сконструирован, а теоретические конструкты – это изобретение разума» [5, с. 20]. Антиреалисты полагают, что теоретические конструкты должны соотноситься не с объектами, а с субъектами реального мира.

Попыткой примирить данные направления в современной эпистемологии можно считать подход, разрабатываемый Р. Сагденом. Он также задаётся вопросом о том, что, на самом деле, отражают экономические модели, и делает вывод, что они «не являются абстракциями или упро-

щениями реального мира. Они лишь описывают созданные разработчиком контрфактуальные миры» [3, с. 475–476]. Другими словами, от того, как писатель создаёт мир своих героев, и от того, как он его описывает, зависит, поверим мы этому автору или нет. Так и в науке: учёный создаёт мир в своих теориях, и от того, сможет ли он убедить нас в его правдоподобности, зависит реалистичность предлагаемой модели. Поэтому мир, описываемый научными теориями – мир правдоподобный, он частично реалистичен (так как создан воображением учёного), но и не оторван от реального мира.

Р. Сагден критикует учёных, отрицающих принцип реализма в своих теоретических построениях, сравнивая их с шахматистами, которые разыгрывают шахматную партию друг с другом. Действительно, в науке всё чаще создаются абстрактные математические модели, которые слишком далеки от реальности. В связи с этим трудно не согласиться с Р. Сагденом, который подчёркивает, что данные модели только тогда имеют смысл, когда позволяют нам узнать что-то новое о реальном мире.

Исследователь пытается конкретизировать понятие «реализм», делая различие между миром «внутри модели» и миром за её пределами. Р. Сагден критикует методологию, известную как «концептуальное зондирование», цель которой – изучение внутренних свойств модели, а не её взаимоотношения с внешним миром. Не отрицая, в общем-то, полезности и эвристичности подобного зондирования, Р. Сагден считает это недостаточным для признания ценности данной модели. Он полагает, что главное для такого

рода моделей – объяснять закономерности реального мира.

По Р. Сагдену, в экономических моделях, построенных на антиреализме, допускается только предсказание, при этом их объяснительная функция отсутствует. Однако для него важно найти определение тем отношениям, которые складываются между теорией, обращённой на анализ реального бытия, и самим этим бытием. В этой связи он приводит высказывания Д. Макклоски, что модели – это метафоры, а также А. Гиббарда и Х. Вариана, сравнивающие модели с карикатурами. В конечном итоге, Сагден склоняется к мысли, что неким тенденциям реального мира можно дать объяснение с помощью моделей и приводит схему Хаусмана, известную как «неточный дедуктивный метод». Суть данной схемы в следующем: сначала формулируются правдоподобные обобщения по поводу действия релевантных каузальных переменных, затем из этих обобщений дедуцируются предсказания относительно релевантных феноменов, далее – проверка предсказаний и либо их подтверждение, либо опровержение.

Р. Сагден делает вывод, что мир модели (внутренней реальности) не является абстракцией или упрощением мира реального; это, скорее, параллельный мир. Тем самым, он оставляет открытым вопрос, каким образом этот параллельный мир может дать нам достоверные знания о мире реальном. Данное утверждение мало сочетается и с его представлением мира, описываемого в теориях, как мира правдоподобного, о чём говорилось выше.

Проблема, поднимаемая названными экономистами-теоретиками, дей-

ствительно, не проста в своём решении. По сути, речь идёт о соотношении теоретических абстракций, формируемых в экономических моделях, и реального мира. Авторы пытаются найти пути прямой выводимости результатов теории из эмпирических фактов и приложимости этих результатов к реальной действительности. Однако очевидно, что прямой логической выводимости теории из эмпирики (если речь только не идёт об эмпирических теориях) и, наоборот, эмпирических следствий из теории, нет. Есть промежуточные звенья – интерпретативные теории, правила соответствия, которые делают эту взаимосвязь более сложной. Р. Сагден предлагает в этой связи способ индуктивных умозаключений, который поможет подтвердить истинность предложенной модели, то есть, другими словами, учёный, предложивший данную модель, должен с помощью индуктивных обобщений её подтвердить. «Разрыв между миром модели и реальным миром может быть заполнен с помощью индуктивного умозаключения» [3, с. 517]. При этом надо понимать, что такой способ, действительно, может быть применён. Но его нельзя понимать как универсальный, поскольку, он, например, не применим, если речь идёт о новых тенденциях, не имеющих ещё достаточных проявлений в эмпирической действительности и, следовательно, не содержащих достаточных индуктивных обобщений.

В заключение отметим, что изучение реализма в контексте экономической теории не ограничивается перечисленными в статье авторами. Данная тема в настоящее время весьма актуальна в экономической теории

и в философии науки [4]. Среди иных авторов, изучающих указанную тематику, можно назвать А. Розенберга, А. Нельсон, Д. Хаусмана и др.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Лоусон Т. Что может предложить реализм // Философия экономики / Под ред. Д. Хаусмана; пер. с англ. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012. С. 429–447.
2. Мяки У. Реализм // Философия экономики / Под ред. Д. Хаусмана; пер. с англ. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012. С. 419–429.
3. Сагден Р. Правдоподобные миры: статус теоретических моделей в экономической науке // Философия экономики / Под ред. Д. Хаусмана; пер. с англ. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012. С. 475–518.
4. Удальцов В.Г. К вопросу о метафизических абстракциях в истории // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 2. С. 13–20.
5. Хмелевская С.А., Яблокова Н.И. К вопросу о споре реалистов и антиреалистов в современной философии науки // Теория и практика общественного развития. 2012. № 4. С. 20–24.

РАЗДЕЛ II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 364.14-056.24

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-23-31

Барина Г.В.

*Российская открытая академия транспорта
Московского государственного университета путей сообщения*

ЧЕЛОВЕК С ИНВАЛИДНОСТЬЮ В СИСТЕМЕ СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Аннотация. В статье рассматривается феномен инвалидности через доминантный для личности с ограниченными возможностями социальный институт – семью. Автор акцентирует внимание на тенденциях взаимодействия и взаимовлияния в системе «семья – инвалид», выделяя основные формы отношения семьи к инвалидности. Проведённое исследование позволяет сделать вывод о том, что семья влияет на качество жизни человека с инвалидностью, его развитие, интеграцию в общество, формирование личности в целом, эффективность которых во многом зависит от жизненной философии семьи.

Ключевые слова: феномен инвалидности, личность с инвалидностью, семейная социализация, формы отношения семьи к восприятию инвалидности.

G. Barinova

*Russian Open Academy of Transport Engineering of the Moscow State University
of Railway Engineering*

PEOPLE WITH DISABILITIES IN THE SYSTEM OF FAMILY RELATIONS

Abstract. The article discusses the phenomenon of disability through the dominant for a disabled person social institution - the family. The author focuses on the trends of interaction and mutual influence in the system of «family – disabled ». The author focuses on the trends of interaction and mutual influence in the «family – disabled» highlighting the main forms of family members' attitude to disability. The author concludes that family affects the quality of life of persons with disabilities, their development and integration into society, formation of their personality, with the total effect depending largely on the family philosophy.

Key words: the phenomenon of disability, person with disabilities, family socialization, forms of family perception of disability.

За всю историю своего развития человечество не смогло создать такого общественного института, который заменил бы семью и взял на себя всю сложность и многообразие выполняемых ею функций. Наряду с основной функцией – *репродуктивной*, семья выполняет целый ряд других важных традиционных социальных функций: *хозяйственно-экономическую*; *регенеративную* (лат. *regeneratio* – возрождение, возобновление) – наследование статуса, фамилии, имущества, социального положения [29, с. 132–133]; *образовательно-воспитательную* (социализация [10, с. 56–66]), состоящую в удовлетворении потребностей в отцовстве и материнстве, контактах с детьми, их воспитании, самореализации в детях [17, с. 58–68]; *рекреативную*; *духовного общения*; *социально-статусную*. В настоящее время некоторые традиционные функции ослабевают, но возникают новые, как, например, *психотерапевтическая*, позволяющая членам семьи удовлетворять потребности в симпатии, уважении, признании, эмоциональной поддержке и психологической защите [29, с. 132–133].

В современных условиях развития общества семья является мощным средством социализации личности, так как именно в семье происходит первичное усвоение ребёнком норм поведения, отношений, формирование ценностей, представлений о себе и окружающем мире. Но если в семье появляется ребёнок или взрослый с инвалидностью, то все семейные функции могут быть нарушены или трансформированы заболеванием члена семьи. Это подтверждают многие исследователи. Одни говорят о нарушении тра-

диционных семейных функций при рождении ребёнка с ограниченными возможностями (В.Н. Дружинин, 1996; А.Н. Елизаров, 1996; Э.Г. Эйдемиллер, В.В. Юстицкий, 2000), другие – о появлении новых, специфических функциях семьи. Так, например, Э.П. Тернбулл и Г.Р. Тернбулл (А.Р. Turnbull & Н.Р. Turnbull (1986)) выделяют рекреационную функцию, социализирующую, функцию самоидентификации, аффективную, образовательно-профессиональную функции. Д.Н. Зайцев (2001) – абилитационно-реабилитационную, корригирующую, компенсирующую, а Е.М. Мастюкова и А.Г. Московкина (2003) указывают такие функции, как коррекционно-развивающая, компенсирующая и реабилитационная. Для каждой семьи значимость той или иной функции будет различаться в зависимости от тяжести нарушения, методов реабилитации, взаимоотношений в семье и пр. Поэтому в одних семьях на первый план выходит образовательно-воспитательная функция, в других – хозяйственно-бытовая, а в третьих, возможно, наиболее значимой будет реабилитационная.

С момента появления в семье человека с инвалидностью в различных сферах жизни семьи появляются проблемы, генезис которых детерминирован сложившимся в обществе отношением к людям с ограниченными возможностями. Действительно, при появлении в семье человека с инвалидностью меняется весь процесс жизнедеятельности семьи, т.е. *жизненный цикл*. Исследования Э.П. Тернбулл и Г.Р. Тернбулл (А.Р. Turnbull & Н.Р. Turnbull, 1986), Ю.Е. Алешиной (1987), Е.М. Мастюковой и А.Г. Московкиной (2003), Э.Г. Эйдемиллера

и В.В. Юстицкого (1998) показывают, что проблемы обычных семей отличаются от проблем, с которыми приходится на различных стадиях жизненного цикла сталкиваться семьям, в которых есть инвалид. Анализ функций семьи, воспитывающей ребёнка с ограниченными возможностями, проведённый в исследовании И.В. Хайрутдиновой [26], показал, что происходит изменение или нарушение реализации функций на нескольких уровнях – когнитивном, эмоциональном и поведенческом, а также установил, что существует зависимость эффективности реализации семейных функций от социальных, психологических и педагогических условий, складывающихся в процессе жизнедеятельности семьи.

Целый ряд исследователей (психологи, педагоги, социологи, медики) анализировали проблему взаимоотношений в семье с инвалидом. Основной акцент делался на анализ, главным образом, взаимоотношений родителей с ребёнком-инвалидом либо изучались межличностные отношения в семье, в которой воспитывается ребёнок с отклонениями в развитии. Много работ посвящено изучению отношения родителей к детям с каким-то конкретным отклонением (интеллектуальное недоразвитие, аутизм, сенсорные нарушения, психические заболевания и пр.), то есть рассматриваются позиции родительского отношения к ребёнку в зависимости от патологии [9; 21; 22; 23; 24; 27; 29]. Так, А.Н. Смирнова [24], Л.А. Пастухова [21] исследовали отношения родителей к детям с тяжёлыми интеллектуальными нарушениями, И.Я. Гурович [11; 12], Е.В. Грошева [9] – личностные особенности родителей и отношения родителей в семье, вос-

питывающей ребёнка с психическими расстройствами, А.А. Осипова [20] – к детям с задержкой психического развития, Л.С. Печникова [22] – к детям с аутизмом. В исследовании О.Б. Чаровой [27] проведён сравнительный анализ материнского отношения в семьях со здоровыми детьми, детьми с умственной отсталостью и нарушением слуха, а в работе А.С. Спиваковской [25] исследованы различия родительских позиций в семьях с практически здоровыми детьми и детьми с невротическим состоянием.

А.Я. Варга [4] определила родительские отношения как многомерное образование, **целостную систему разнообразных чувств родителей по отношению к ребёнку, поведенческих стереотипов, практикуемых в общении с ним, особенностей восприятия и понимания характера ребёнка и его поступков**, выделив четыре типа родительского отношения: принимающе-авторитарное, отвергающее с явлениями инфантилизации, симбиотическое и симбиотически-авторитарное.

Г.А. Мишина [19] предлагает пять моделей неадекватного взаимодействия и сотрудничества родителей с ребёнком: изолированность, предполагаемая взаимосвязь, речевая взаимосвязь, молчаливое присутствие и влияние и взаимовлияние.

Интересны работы, связанные с изучением родительства в ситуации рождения ребёнка с ограниченными возможностями здоровья через призму семейного стресса и кризиса (Z. Wolf 1989; S. Harris, M. Power 1989; M. Bristol, M. Gill 1990; Е.М. Мاستюкова, М.М. Семаго 1992; В.В. Ткачева 1998; Л.М. Шипицына 2002; М.С. Голубева 2006). Но большинство

исследователей рассматривают в основном поведение родителей, особенности их личных деприваций. **И, как отмечается, довольно часто родительское поведение оказывается негативным фактором в развитии «особого» ребёнка.**

Для любого члена семьи важен социально-психологический климат семьи – это преобладающий эмоциональный настрой, отображающий уровень общения в семье и отношение родственников друг к другу. В семьях с благоприятным психологическим климатом спокойная, комфортная обстановка, преобладает атмосфера взаимопонимания. Сложные периоды в таких семьях переживаются легче и спокойнее. В исследовании Т.А. Добровольской и Н.Б. Шабалиной неудовлетворительный социально-психологический климат отмечается в каждой четвертой семье со взрослым инвалидом до 60 лет. Наиболее острая проблема – это внутрисемейные отношения. В семьях, воспитывающих ребёнка с ограниченными возможностями, социально-психологический климат значительно лучше, чем в семьях со взрослыми нетрудоспособными. В этих семьях об устранении конфликтной ситуации говорили 5,3 % респондентов, о нормализации внутрисемейных отношений – 1,8 % [13].

Вместе с тем практически отсутствуют исследования о состоянии родственников людей, получивших инвалидность в течение жизни, и исследования, касающиеся роли ребёнка-инвалида, его позиции в отношениях с родителями. **В работах некоторых исследователей подчёркивается идея о равенстве влияния как родителей на ребёнка, так и ребёнка на родителей**

(В.И. Гарбузов, Г.А. Ковалев, А.И. Захаров) [7; 8; 15; 16; 18]. Актуальным, на наш взгляд, является исследование А.А. Шведовской [28], убеждённой, что очень важной является позиция ребёнка по отношению к родителю, отражающаяся в ориентирующем образе детско-родительских отношений у ребёнка, который носит регулирующий, направляющий, контролирующий характер и определяет тактику взаимодействия с родителями. А.А. Шведовская выделяет и описывает виды детско-родительского взаимодействия в дошкольном возрасте: гармоничный, конфликтный, дистантный, доминантный. Автор также рассматривает психологические особенности вариантов доминантного вида: «доминирующий родитель – покорный ребёнок»; «доминирующий ребёнок – потворствующий родитель». Таким образом, А.А. Шведовская делает вывод, что тип взаимодействия в диаде «ребёнок – родитель» обусловлен особенностями родительской позиции, в основном, характером эмоционального принятия ребёнка и определяющим типом воспитания. Особенности переживания ребёнком взаимоотношений с родителями обуславливают позицию и тактику ребёнка по отношению к родителям, определяя вид взаимодействия.

Итак, *семья* играет важнейшую социализирующую роль в жизни человека с ограниченными возможностями, а атмосфера в семье – это важная предпосылка адаптации всех её членов к сложившейся ситуации. Социальный статус человека с инвалидностью зависит от позиции людей, организующих его воспитание с первых дней жизни. Микросреда семьи и семейное воспитание влияют на ребёнка, на формирование его личности.

В России довольно часто физический недостаток новорождённого ребёнка побуждает родителей отказаться от малыша и оставить его в больнице. Дети, воспитываемые в государственных учреждениях, с рождения оказываются лишёнными психологической поддержки и эмоционального общения с матерью. Это обуславливает незрелость эмоционально-волевой сферы, повышенную внушаемость, развитие акцентуаций характера, отсутствие самостоятельности.

Однако комфортная микросреда семьи необходима и взрослому человеку с инвалидностью. Если состояние недееспособности появляется во взрослом возрасте, то чаще встречаются следующие симптомы: навязчивые воспоминания о травматических событиях, ограничение круга интересов, повышенная тревожность, тоскливо-злое и депрессивное настроение, нарушение социальной адаптации, агрессивные или пассивно-неприятные реакции на широкий круг раздражителей, недоверие к медицинскому персоналу, конфликтность и т.д. Именно личное восприятие недееспособности является ключевым в процессе адаптации и реабилитации.

Человеку с инвалидностью в любом возрасте необходима формальная или неформальная поддержка. Поддержка может быть материальной, практической, информационной, эмоциональной и др. Самое главное, любой вид поддержки должен быть позитивным, позволяя чувствовать человеку с инвалидностью уважение к себе и свою ценность. Такая поддержка не только со стороны членов семьи, но и со стороны друзей, коллег по работе положительно влияет на социальное

функционирование человека с инвалидностью. Очевидно, что чем тяжелее степень выраженности инвалидности, тем ниже уровень социального участия человека с инвалидностью и тем важнее для него эмоциональная поддержка.

Особое значение приобретают уровень общей и психолого-педагогической культуры родителей, других членов семьи, формы родительского поведения, специфика общения, ценности, убеждения, жизненная позиция, их отношение к ребёнку-инвалиду или члену семьи с инвалидностью и имеющимся у них проблемам, степень участия здоровых членов семьи в реабилитационном процессе. Поэтому семья и для ребёнка, и для взрослого человека с ограниченными возможностями, с одной стороны, является средой микросоциального взаимодействия (межличностные взаимоотношения в близком окружении, микроклимат семьи, типы ролей и т.п.), а с другой – проводником макросоциальных влияний (ценности культуры, традиции, этнонациональные и религиозные представления и т.д.).

Бесспорно, семья влияет на качество жизни человека с ограниченными возможностями, его развитие, интеграцию в общество и на формирование личности в целом. А для ребёнка семейная социализация – это ещё и подготовка к будущим семейным ролям. В работе Б.Н. Бубеевой утверждается, что более 25 % семей с детьми-инвалидами имеют высокий адаптационный потенциал [3]. А как показывает исследование Е.Н. Заборовой, две третьих (70 %) опрошенных инвалидов нуждаются в понимании и поддержке семьи и находят их, а треть

респондентов (те, кто не могут передвигаться вообще или самостоятельно обслуживать себя) находятся в полной зависимости от членов семьи, близких либо опекунов [14]. Следовательно, семья выступает важным социальным институтом со своей определённой иерархией ценностей, которая с появлением у одного из членов семьи инвалидности вынужденно меняется.

Исследовательский интерес представляет выяснение отношений родителей к ребёнку с ограниченными возможностями и изучение обратного воздействия инвалидов (всех возрастов, а не только детей) на семью, выявление при этом определённых тенденций взаимодействия и взаимовлияния в системе «семья – инвалид». С одной стороны, отношение членов семьи может осложнить состояние инвалида, вызвать вторичные нарушения, а с другой – сама патология, личностные свойства человека с инвалидностью могут привести к различным искажениям отношения со стороны членов семьи. Инвалидность оказывает влияние на семью в сущностно-содержательном плане. Когда один из её членов становится (появляется) инвалидом, то сразу же меняется качественная определённость семьи и, соответственно, качество её жизни: увеличивается экономическая нагрузка, появляются новые функции, трансформируются семейные цели, стиль семейных отношений, сокращаются возможности для отдыха, социальной активности.

Одной из проблем, связанных с инвалидностью, является проблема распада семей при рождении ребёнка-инвалида. Президент Петербургской ассоциации общественных объединений родителей детей-инвалидов Мар-

гарита Урманчеева говорит, что распадается приблизительно три четверти семей: в основном, отцы уходят из семей, а мать теряет работу и вынуждена с ребёнком владеть жалкое существование [6]. В большинстве случаев качество жизни семьи с инвалидным членом понижается, поскольку это большое испытание для всех её членов. Темп развития индивидуума с инвалидностью, эффективность реабилитации, состояние его душевной сферы и отношение к миру во многом зависит от жизненной философии семьи, на основании которой идёт преодоление жизненных трудностей.

Считаем уместным выделить три основные формы отношения семьи к восприятию инвалидности: *негативная, фатальная и совладания*.

Негативная форма имеет место в том случае, если проблема членами семьи воспринимается агрессивно-негативно, т.е. присутствует негатив и к самому инвалиду, и к ситуации, и к окружению («всё плохо», «у нас хуже, чем у других», «нам все должны...»): семья не заинтересована в создании условий для эффективной адаптации человека с ограниченными возможностями, постоянный поиск виновного, перекладываются проблемы на плечи государственных учреждений и т.д. Эта стратегия может сформировать у человека с инвалидностью агрессивность, замкнутость, зависимость, приспособленчество, а самое главное, иждивенчество.

Фатальная форма принятия ситуации – это пассивная позиция членов семьи, вера в судьбу, невозможность перемен («это – кара, судьба», «смирись и терпи»). Такая стратегия может сформировать терпение, смирение, но

ограничит активность, возможно формирование пассивности в отношении лечения, реабилитации, обучения и интеграции в общество. Чаще наблюдается закрытый тип взаимоотношений с окружающим миром.

Третья форма – *совладания* или *переживания*. Американские исследователи Р. Лазарус и С. Фолкман первыми разработали теорию копинг-стратегий (англ. *coping, coping strategy – стратегии выживания*), доказав, что для того, чтобы справиться с трудностями обыденной жизни, необходимо объединить когнитивные, эмоциональные и поведенческие стратегии. Американские учёные утверждают, что совладание с жизненными трудностями – это «постоянно изменяющиеся когнитивные и поведенческие усилия индивида с целью управления специфическими внешними и (или) внутренними требованиями, которые оцениваются им как подвергающие его испытанию или превышающие его ресурсы» [30, р. 141]. Российский учёный Ф.Е. Васильюк использует более близкое нам понятие – «переживание» [5]. Но мы считаем, что в данном случае можно употребить и тот, и другой термин, так как семья сначала должна принять инвалидность, произошедшие изменения, т.е. совладать с собой, с обстоятельствами и определить ситуацию, а потом привлечь и использовать всевозможные ресурсы для преодоления, совладания и переживания принятых изменений.

Исходя из вышеназванных форм, необходимо подчеркнуть особый характер взаимовлияния инвалида и членов его семьи. С одной стороны, прослеживается воздействие семейных отношений непосредственно на

самочувствие инвалида: недостаток внимания и любви со стороны близкого окружения, ощущение заброшенности, ненужности оказывает негативное влияние на самочувствие, и, наоборот, внимание, забота благоприятно воздействуют на состояние здоровья. С другой стороны, душевное состояние инвалидов существенно влияет на семейно-психологический климат. Опрос москвичей-инвалидов показал, что у 18 % семей позитивное самочувствие сплачивает членов семьи, а у 13,1 % – служит поводом для скандалов и разводов. Опросы инвалидов показывают, что практически половина опрошенных состоит в браке, остальные (52 %) – одинокие, разведённые или вдовы [1, с. 47–52].

Безусловно, каждый человек с инвалидностью желает иметь семью, но тяжесть заболевания значительно затрудняет как возможность её создания, так и сохранения. Интересен факт, что среди инвалидов I группы доля неженатых в 1,6 раза и доля разведённых в 1,7 раза больше, чем среди инвалидов, имеющих III группу [2]. Очевиден факт непосредственной корреляции между тяжестью заболевания и устойчивостью семьи.

Таким образом, *семья* как доминантный социальный институт для лиц с ограниченными возможностями качественно меняет свою определённость и, соответственно, качество жизни с появлением инвалидности у одного из её членов (увеличивается экономическая нагрузка, появляются новые функции, трансформируются семейные цели, иерархия ценностей, стиль семейных отношений, сокращаются возможности для отдыха, социальной активности).

С точки зрения отношения семьи к восприятию инвалидности мы выделяем три основные формы: *негативная* (отрицательное отношение членов семьи и к инвалиду, и к ситуации, и к социальному окружению), *фатальная* (пассивное смирение, вера в судьбу, восприятие инвалидности как некоей кары за что-то) и *совладания* или *переживания* (рациональный анализ ситуации с поиском путей выхода из положения, преодоления трудностей).

Характер взаимосвязи и взаимовлияния отношений членов семьи и человека с инвалидностью позволяет утверждать, что, с одной стороны, семейные отношения непосредственно воздействуют на самочувствие инвалида, его состояние здоровья как негативно (недостаток внимания и любви со стороны близкого окружения, ощущение заброшенности, ненужности), так и благотворно (внимание, забота, поддержка и помощь); с другой стороны, физическое, душевное состояние инвалидов также существенно влияет на семейно-психологический климат, либо сплачивая первичную ячейку общества, либо способствуя её разрушению. Темп развития индивидуума с инвалидностью, эффективность реабилитации, состояние его душевной сферы и отношение к миру во многом зависит от жизненной философии семьи, на основании которой идёт преодоление жизненных трудностей.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Архангельский В. и др. Жизненный уровень инвалидов в Москве / Архангельский В., Бодрова В., Ковальчук Я., Хибовская Е. // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. 1999. № 1. С. 47–52.
2. Баскаков В.Н. и др. Страхование от несчастных случаев на производстве: актуарные основы / Баскаков В.Н., Андреева О.Н., Баскакова М.Е., Карташов Г.Д., Крылова Е.К. / Под ред. В.Н. Баскакова. М.: Academia, 2001. 192 с.
3. Бубеева Б.Н. Семьи с детьми-инвалидами как объект социальной политики: автореф. дис. ... канд. социол. наук. Улан-Удэ, 2011. 148 с.
4. Варга А.Я. Структура и типы родительского отношения: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01. М., 1986. 206 с.
5. Василюк Ф.Е. Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций. М.: Изд-во Московского университета, 1984. 200 с.
6. Вольтская Т. Положение семей с инвалидами детства в России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dislife.ru/flow/theme/10483> (дата обращения: 31.07.2013).
7. Гарбузов В.И. Нервные и трудные дети / В. Гарбузов. М.: АСТ; СПб.: Астрель, 2006. 351 с.
8. Гарбузов В.И. Практическая психотерапия, или Как вернуть ребёнку и подростку уверенность в себе, истинное достоинство и здоровье. СПб.: АО «Сфера», 1994. 160 с.
9. Грошева Е.В. Отношение родителей к психическому расстройству у ребёнка (в связи с задачами психологического сопровождения семьи): автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.04. СПб., 2009. 24 с.
10. Гуляихин В.Н. Семья как субъект ранней правовой социализации // ВВ: Вопросы права и политики. 2013. № 7. С. 56–66.
11. Гурович И.Я., Висневская Л.Я., Пре́йс В.Б. Принципы организации стационарной и полустационарной помощи детям и подросткам: методические рекомендации / Министерство здравоохранения России. М., 1992. 24 с.
12. Гурович И.Я. Рекомендации для родственников лиц, страдающих пси-

- хическими заболеваниями / Мин-во здравоохранения РСФСР, Московский НИИ психиатрии. М., 1978. 28 с.
13. Добровольская Т.А., Шабалина Н.Б. Как живётся семье с нетрудоспособным? // Социологические исследования. 1994. № 8–9. С. 133–136.
 14. Заборова Е.Н. Социологический анализ городского социального пространства: автореф. дис. ... докт. социол. наук. Екатеринбург, 1997. 38 с.
 15. Захаров А.И. К изучению роли аномалий семейного воспитания в патогенезе неврозов детского возраста // Неврозы и пограничные состояния. Л., 1972. С. 53–55.
 16. Захаров А.И. Психотерапия неврозов у детей и подростков. Л.: Медицина, 1982. 216 с.
 17. Захаров А.И. Психологические особенности диагностики оптимизации взаимоотношений в конфликтной семье // Вопросы психологии. 1981. № 3. С. 58–68.
 18. Ковалев Г.А. Психологическое воздействие: теория, методология, практика: автореф. дис. ... докт. психол. наук: 19.00.07. М., 1991. 50 с.
 19. Мишина, Г.А. Пути формирования сотрудничества родителей с детьми раннего возраста с отклонениями в развитии: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 19.00.03. М., 1998. 18 с.
 20. Осипова А.А. Введение в теорию психокоррекции. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: изд-во НПО «МОДЕК», 2000. 320 с.
 21. Пастухова Л.А. Детско-родительские отношения в семьях с детьми, имеющими недоразвитие интеллекта: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.07. Ярославль, 2006. 23 с.
 22. Печникова Л.С. Особенности материнского отношения к детям с ранним детским аутизмом: автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 1997. 23 с.
 23. Савина Е.А., Чарова О.Б. Особенности материнских установок по отношению к детям с нарушениями в развитии // Вопросы психологии. 2002. № 6. С. 15–23.
 24. Смирнова А.Н. Воспитание умственно отсталого ребёнка в семье: пособие для родителей. М.: Просвещение, 1967. 62 с.
 25. Спиваковская А.С. Психотерапия: Игра, детство, семья. Том 2. М.: ООО Апрель Пресс, ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. 464 с.
 26. Хайрутдинова И.В. Психолого-педагогические условия реализации воспитательной функции в семье, воспитывающей ребёнка с ограниченными возможностями: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Ижевск, 2006. 24 с.
 27. Чарова О.Б. Особенности материнского отношения к детям с нарушением интеллекта: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.07. Курск, 2003. 21 с.
 28. Шведовская А.А. Особенности переживания детско-родительских отношений и взаимодействие с родителями детей старшего дошкольного возраста: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.13. М., 2006. 30 с.
 29. Шнейдер Л.Б. Функционально-ролевая структура семейных отношений // Психология семейных отношений. Курс лекций. М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 132–133.
 30. Lasarus R.S., Folkman S. Stress, appraisal and coping. New York: Springer Publishing Company, 1984. P. 141.

УДК 316.77:001.12/18;070:001.12/18

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-32-38

Горбунов А.С.*Московский государственный областной университет***ПРОБЛЕМА БЕЗОПАСНОГО ПОТРЕБЛЕНИЯ ИНФОРМАЦИИ
В ОБЩЕСТВЕ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ**

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о личной безопасности в связи с воздействием, осуществляемым средствами массовой коммуникации. Выявляются наиболее актуальные аспекты в обеспечении защиты личности от возможных угроз её развитию и свободе. Предлагаются направления, на которых могли бы быть осуществлены действия по обеспечению такой защиты. В поле зрения автора – социально признанные модальности, определяющие регулирование деятельности СМИ по производству и распространению ими информационного продукта. Данные модальности могут быть определены исходя из тех угроз, которые содержит в себе то или иное масс-коммуникационное (информационное) воздействие.

Ключевые слова: средства массовой коммуникации, общество, личность, информация, воздействие, безопасность, свобода.

A. Gorbunov*Moscow State Regional University***THE ISSUE OF INFORMATION SAFETY
IN MASS COMMUNICATION SOCIETY**

Abstract. The article deals with the issue of personal security threatened by means of mass communication. The most relevant aspects in protecting the individual against possible threats to its development and freedom are identified. The directions are described in which protective actions could be implemented. Socially recognized modalities governing the media activities to produce and distribute information products are considered. These modalities can be identified on the basis of the threats that a particular mass communication means carries.

Key words: mass media, society, identity, information, impact, safety, freedom.

Признав потребность в получении информации как одну из фундаментальных в масс-коммуникационном обществе, нельзя не констатировать существующую на сегодняшний день недостаточность в осмыслении характера потребления информационной продукции.

Нет оснований оспаривать непреложный факт: в масс-коммуникационном обществе подавляющее большинство индивидов, составляющих социум, являются в первую очередь не производителями, но потребителями информационной продукции масс-коммуникационных институтов, причём как госу-

дарственных, так и частных. Не стоит придавать большого значения тому, что Ж. Бодрийяр охарактеризовал как «персонализированное дилетантство, эквивалент воскресного рукоделия на периферии системы» [2], когда пишущий в самодельный блог одиночка думает, что он создает смыслы, значимые в масштабе масс-коммуникационных потоков.

В этой связи остро стоят вопросы ответственности производителя масс-коммуникационного (информационного) продукта, а также (не менее важный вопрос) духовной, мировоззренческой, интеллектуальной, образовательной подготовки реципиента. Ведь его индивидуальное бытие в полной мере отражает параметры и соответствия со стандартами, задаваемыми общим масс-коммуникационным процессом.

Разумеется, не на последнем месте здесь такое качество распространяемой средствами массовой коммуникации (СМК) информации, как её безопасность. Трудно представить себе, чтобы при реализации иных видов фундаментальных потребностей человек абстрагировался от понятия безопасности.

Хорошо известно, что общество давно озаботилось регламентацией тех сфер, где происходит реализация насущного, жизненно важного потребностного ряда. Речь о тех «корневых» потребностях, которые ещё древнегреческий мыслитель Эпикур отнёс к естественным и необходимым, то есть тех, что связаны с утолением жажды, голода, необходимостью в отдыхе и сне [1, т. 1, ч. 1, с. 356].

Чем к более развитому относит сегодня себя общество, тем большее

значение оно уделяет комплексу регламентов, норм и запретов, связанных с производством и гигиеной продовольствия, питья, оборудования жилищ, мест отдыха и досуга.

Более того, жёсткая регламентация распространяется и на всё названное Эпикуром естественным, но не необходимым, то есть на модифицированные естественные потребности. И это не удивительно: не имея в своей основе характера необходимости, реализуются эти потребности всё же на глубинном фундаментальном уровне и могут при несоблюдении определённых правил и норм нести угрозу здоровью и жизни человека.

При этом парадоксальным образом мы находимся в ситуации, когда общество, с одной стороны, признало информацию в качестве фундаментальной ценности и потребности, а с другой – во многом продолжает игнорировать область её потребления, находящуюся, по сути, в архаичном – в ретроспекции становления масс-коммуникационного общества – состоянии.

Более того, если учитывать силу и характер воздействий, которые оказывает на личность информационный поток, становится ещё более понятной вся глубина несоответствия потенциалов объекта рассмотрения (массовой информации) и отношения к нему со стороны как общества, так и тех исследовательских структур, что призваны выявлять опасные тенденции современного развития.

Хорошо известно, с какой тщательностью и известной долей осторожности осуществляется подход к таким явлениям «второй природы», как ядерные технологии, химические

и биотехнологии. Возможно, основанием для подобного подхода послужила зримость любого неоправданного, преступного или непредусмотрительного использования достижений этих, без сомнения, инновационных и, в конечном счёте, созидательных направлений, определяющих во многом социально-экономические параметры в современном мире.

Однако деятельности СМК и её последствиям до сих пор не уделяется достаточно внимания. Между тем масс-коммуникационные, информационные воздействия затрагивают сущностные основы человеческой личности и во многом формируют саму актуальную структуру социума.

Чем воздействия сильнее и многочисленнее, тем более неоправданным выглядит поверхностное отношение к ним, поскольку они оказываются на человека, вовлечённого в масс-коммуникационный процесс на уровне его сознания, самосознания, подсознательных процессов, на уровне формирования его фундаментальных установок, интересов и потребностей, на уровне осуществления им личностной свободы, на уровне формирования индивидуальности и мировоззрения.

Если подходить к соотношению дефиниций «информация» и «формирование» в их исходном смысле, становится очевидным, что процесс формирования личности детерминирован информационным воздействием. В некотором смысле мы возвращаемся к аристотелевскому пониманию формы. Стагирит, как известно, придавал форме ключевое значение как в становлении, так и в прочтении бытия [7].

Уже в наши дни известный австралийский исследователь Дэвид Чалмерс

утверждает, что сознание берёт начало в любой информационной системе. Человеческий мозг перерабатывает получаемую информацию в ходе сложнейших процессов. Данный взгляд предполагает, что именно в результате этой переработки и возникает человеческое сознание [6].

При этом мы можем говорить о содержании сознания как о сложной форме отражения. В любом случае, находясь в информационном потоке, формируемом СМК, человек в значительной степени обречён на самое серьёзное воздействие с их стороны в том, что касается формирования его собственного сознания.

Столь же очевидно, что преобладающий тип нынешнего человеческого существования в контексте массово-информационных процессов может быть определён как «человек формируемый».

Становится понятно, что речь идёт о тех критериях безопасности, которые лежат в плоскости самых глубинных уровней человеческого бытия. Возможное выяснение данных критериев нельзя не признать насущной задачей.

В этой связи возникает необходимость уточнить, какого рода безопасность и соответствующие ей критерии имеются в виду, так как неправильное понимание заставило бы истолковать приводимые рассуждения в упрощённо-негативном аспекте.

Сразу следует подчеркнуть, что здесь ни в коем случае не подразумевается ограничение каких-либо свобод, связанных с участием в масс-коммуникационном процессе. Свобода на поиск и получение информации, доступ к разнообразным её источникам, права на распространение

значимой информации, несомненно, должны оставаться одними из базовых ценностей современного общества. Более того, во всех названных активностях подразумевается тот субъект, та свободно мыслящая личность, что и призвана осуществлять указанные права и свободы.

Однако именно её существованию и несут угрозу сложившиеся на сегодняшний день практики деятельности СМК. Они нередко формируют информационную среду, где при декларативной верности означенным ценностям происходит уход от них на уровне обыденной повседневной рутины взаимодействия личности и конгломерата СМК.

Иначе говоря, вопрос выглядит следующим образом. Как сформулировать условия безопасного участия личности в масс-коммуникационном процессе, ни в коей мере не посягая при этом на её же права и свободы в обращении с информацией?

Очевидно, что «линейка» сугубо запретительных мер здесь не подойдёт, тем более что большинство эффективных запретов, согласно доминирующему на данный момент положению вещей в изучаемой сфере, реально могут быть наложены исключительно на потребителя информации. В конечном счёте, это только ещё больше сузит его возможности по реализации свободного доступа к информации.

Сейчас более уместно говорить о тех критериях, которые могут стать основой последующего регулирования деятельности СМК – правового и в рамках общественных институтов.

Иными словами, необходимо утверждение социально признанных модальностей, определяющих регули-

рование деятельности СМК по производству и распространению ими информационного продукта.

Данные модальности могут быть определены исходя из тех несоответствий и угроз, которые содержит в себе то или иное масс-коммуникационное (информационное) воздействие по отношению к фундаментальным составляющим личностного, общественного и в целом человеческого бытия.

Представляется, что в ряду таких составляющих находятся в первую очередь духовная «экология» самой масс-коммуникационной среды, свобода личности (как базовой основы структуры массового информационного общества), морально-нравственное и физическое здоровье человека.

Как видно, каждая из предлагаемых модальностей обладает широким контекстом и поэтому заслуживает отдельного внимания.

На повестке – «экологизация» продукта СМК и поиск нового модуса сосуществования личностного и наиболее актуального теперь всеприсутствующего надличностного социального начала.

Отбросив стереотипные aberrации по отношению к многократно дискредитировавшему себя понятию «свобода СМИ», необходимо подойти к СМК со всей требовательностью зрелого общества. Сегодня уже не требует системы доказательств тот факт, что всякое направленное и значимое информационное воздействие совершается в целях реализации тех или иных государственных или же частно-корпоративных интересов. При этом профессия «журналист», к великому сожалению, давно лишилась ореола независимого «певца правды и свобо-

ды». Сегодня он часто либо слуга государства, либо беспринципный наёмный профессионал, обслуживающий (не без корысти) интересы крупного бизнеса, либо вообще состоит на содержании у иных государств и транснациональных корпораций.

СМК в их нынешнем виде – индустрия и рутина, где производство смыслов и информирование осуществляется по предзаданным «лекалам». В связи с этим к данному производству необходимо относиться соответственно: во-первых, именно как к производству; во-вторых, на несколько порядков внимательнее, чем к обычному, с идеологией строгой регламентации, которая сопровождает сегодня те отрасли, чья повышенная опасность является общепризнанной.

С одной стороны, любой потребитель массовой информации должен сознавать и быть предупреждён, что та или иная продукция СМК содержит в себе набор определённых «ингредиентов», могущих оказать негативное воздействие на его личностные основания.

С другой стороны, продукт СМК, поскольку он становится всё более неизбежным, должен проходить оценивание по ряду объективных критериев, прежде чем быть запущенным в массовый оборот. Данное положение может вызвать вполне обоснованную настороженность, вызванную заботой о возможных угрозах принципу свободы распространения информации.

Однако следует учитывать нынешнее положение вещей, когда СМК, а соответственно, и информационные потоки, не контролируются никем, кроме администрации ведущих телеканалов, сайтов, изданий, либо, если подобная

система складывается в обществе, олигархов, владеющих ими.

Важно, что целью «экологизации» продукта СМК является не установление необоснованного диктата или произвольной цензуры, но такое оформление контроля, которое носило бы общественный, правовой, «прозрачный» характер.

Разумеется, критерии, в соответствии с которыми была бы возможной «экологизация» массовой информации, могут быть получены только на основе определённой аксиологии. Внеморальный и внегуманный релятивизм, нередко становящийся нормой постмодернистского дискурса, не может служить источником критеризации ни в одной из сфер жизнедеятельности. И в этом его камень преткновения (тупик) сегодня так же, как и во времена первых софистов.

Оставляя открытым в контексте статьи вопрос о том, может ли деятельность СМК привести к принятию человеком спасительных для личностного бытия ценностей, или же в приоритете останется развлекательный аспект [4], мы должны сосредоточиться на том минимуме, что связан с личностной безопасностью.

Сегодня, пройдя искушение стихией вседозволенности (понимавшейся в 90-годы прошлого столетия как демократия), «рыночной свободы», видя плоды анархии, охлократии и олигархической диктатуры в отдельных частях постсоветского пространства (в первую очередь на Украине), мы лучше сознаём, что базовые ценности, выраженные в качестве библейских норм, связаны, в том числе, и с безопасным личностным существованием.

Актуален вопрос, возможна ли сегодня деятельность СМК, опирающая-

яся на этот традиционный ценностный ряд. То есть необходимо получить такие медиа, которые не погружали бы человека в пучину, а вытягивали бы «вверх». Уводили бы его от тотемов, инстинктов и перверсий рекламно-вещного потребительского мира. Ориентировали бы на жизнь без «не-нормативного» насилия, растления, клеветы и лицемерия.

Кроме того, необходим заслон от низкокачественной, фальшивой, «контрафактной» продукции, заполняющей эфир по воле владельцев или операторов ведущих информационных мощностей.

Исходя из фундаментально-формирующего воздействия информационного продукта, становится очевидной потребность создания обществом специализированных структур, чьей обязанностью была бы экспертиза СМК. Эти структуры должны, как видится, создаваться максимально гласно, с участием всех авторитетных слоёв общества. Должна создаваться и соответствующая нормативно-правовая база, в рамках которой данные организации могли бы работать.

Если раньше речь велась, к примеру, о создании наблюдательных советов при ведущих телеканалах, то теперь это выглядит явно недостаточным. Обществу предстоит выработать, а затем и легитимизировать уже на государственном уровне особые институты, обладающие функцией контроля в системе СМК в целом. Причём это не могут быть дополнительные структуры правительства, парламента, правоохранительных органов или судебной системы. Востребовано создание особого, максимально подотчётного обществу органа, в чью ком-

петенцию входила бы исключительно задача проверки содержания и методов деятельности СМК на предмет их безопасности по отношению к личности и её составляющим.

При этом в основу правового нормотворчества и правоприменительной практики по данному направлению, как представляется, с неизбежностью будет, во-первых, заложена аксиология смыслов и понятий, полученных традиционным сознанием. Во-вторых, и это крайне важно, особого акцента требует адекватно трактуемая свобода личности, ставимая сегодня ежедневно и ежедневно под угрозу мнимым плюралистичным конгломератом навязчивых и всеприсутствующих массовых коммуникаций. В связи с этим культовое для либеральных и квазилиберальных теорий понятие «свобода личности» требует на новой ступени развития масс-коммуникационной среды нового же понимания.

Более чем очевидно, что свобода личности в условиях индустриального общества XX в. со всеми её особенностями – это одно, а свобода личности человека в обществе массовой коммуникации (информационном обществе) – нечто другое. Такие её составляющие, как свобода слова, свобода мысли, свобода выбора, свобода политической и общественной деятельности, остаются базовыми. Но в условиях, когда воздействия на личность приобретают манипулятивный характер, когда возможное насилие приобретает вид информационного насилия, когда человек становится частью масс-коммуникационной системы, «свобода личности» нуждается в уточнённых трактовках и определениях.

В-третьих, нуждается в разработке комплекс исследований и методик, позволяющих определять характер и последствия воздействий субъекта массовой коммуникации на физическое, психологическое, а также духовно-нравственное состояние потребителя информации.

Попытки предложить системный подход к анализу взаимодействия человека и медиасреды разрабатывает находящаяся в состоянии протонаучного направления медиафилософия [5]. Она выявляет социокультурные здоровьесберегающие ресурсы современной медиасреды, обобщает результаты научных исследований в данном контексте. Здесь осуществляются попытки создания специализированных медиатехнологий в системе образования, направленных на творческое развитие личности, разработанных психологами, культурологами, философами.

Создаются работы по изучению комплекса воздействий СМК на человека, такие как известное исследование Д. Брайанта и С. Томпсон «Основы воздействия СМИ» [3]. Однако и в этом, и во многих иных случаях исследователи сосредоточены главным образом на тех технологиях, которые обеспечивают разного рода, в том числе и манипулятивные, воздействия, направленные на рост «вредных привычек», усвоение рекламы, той или иной модели поведения.

Исследования же, касающиеся зависимости аспектов здоровья человека в связи с воздействием СМК, иногда и вовсе не выходят за рамки понимания ущерба, наносимого спецификой восприятия информации с электронного носителя, экрана, аудиовизуального

средства. В стороне при этом оказывается форма и содержательная часть самого информационного потока, распространяемого через СМК. Получается, таким образом, что часто внимание исследователей сосредоточено на способе доставки информации и её технологической «оболочке», но никак не на методах её выстраивания, конструирования, не на тех смыслах, что она несёт.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антология мировой философии. В 4-х томах / Ред. коллегия: В.В. Соколов и др. (АН СССР. Ин-т философии. Философ, наследие). М.: Мысль, 1969. 1973. 4 т.; с ил.
2. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. М.: Институт экспериментальной социологии, 1999. С. 193–226.
3. Брайант Д., Томпсон С. Основы воздействия СМИ / Пер. с англ. М.: Издательский дом «Вильямс», 2004. 432 с.
4. Еремина Д.А. Тенденция к развлекательности современных масс-медиа в контексте философской традиции // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 4. С. 37–43.
5. Федоров А.В. Медиаобразование, медиаграмотность, медиапрактика и медиакультура // Высшее образование в России. 2005. № 6. С. 134–138.
6. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Перевод с англ. В.В. Васильева. М.: URSS: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 509 с.
7. Шичалин Ю.А. Философские школы в IV–III вв. до н. э. Аристотель и перипатетики // История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. М.: Греко-латинский кабинет, 1995. С. 128–132.

УДК 101.1

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-39-47

Григорев Е.В.*Барнаулский юридический институт МВД России***УРОВНИ ОСМЫСЛЕНИЯ КОНСЕРВАТИЗМА**

Аннотация. В статье консерватизм рассматривается как феномен, анализ которого можно вести на различных уровнях. Автор признаёт возможным логическое, онтологическое, гносеологическое, психологическое, деонтическое, праксиологическое, теоретическое, политическое и историографическое осмысление консерватизма. Получает обоснование необходимость строгой дифференциации таких понятий, как «принцип сохранения», «консервативность», «консервативная идеология», для прояснения сущности консерватизма. В заключение формулируется вывод о возможности существования теоретического и политического уровней только при наличии универсального содержания консерватизма.

Ключевые слова: консерватизм, консервативность, принцип сохранения, историография, уровни осмысления.

Ye. Grigorov*Barnaul Law School, Russian Ministry of Internal Affairs***THE LEVELS OF REGARDING CONSERVATISM**

Abstract. Conservatism is treated in the article as a phenomenon the analysis of which is possible to conduct on different levels. The author admits the possibility of logical, ontological, epistemological, psychological, deontological, praxiological, theoretical, political, historiographic interpretation of conservatism. The necessity of exact differentiation of such terms as “the principle of preservation”, “conservative”, “conservatism” is stated in order to clarify the nature of conservatism. The conclusion is made of possible theoretical and political levels of analysis if only conservatism is treated universally.

Key words: conservatism, the principle of preservation, historiography, levels of understanding.

Проблемы выявления сущности консерватизма, связанные с его историческими формами, с его противопоставлением либерализму, с семантическими трудностями [8], привели к тому, что целый ряд исследователей пытаются перенести анализ консерватизма с уровня политической идеологии на другие (философский, мировоззренческий, гносеологический) уровни реальности. Так, например, К. Мангейм утверждал наличие «естественного» консерватизма (традиционализма) как психологической склонности человека вообще [13]. А.А. Галкин считает, что есть функциональный, поведенческий и идеологический консерватизм [5], А. Кустарев пишет о трёх модусах консерватизма: умонастроение,

артикулированный нарратив и партийная программа [12]. Для В.Э. Багдасаряна консерватизм лишь средство, инструмент, а не идеология [2].

Одним из способов решить проблему аморфности и разноуровневости консерватизма в литературе выступает попытка его типологии [3; 6; 9; 11; 12; 13; 18]. Выделяют традиционалистский, реформистский, революционистский, либеральный, фундаментальный, радикальный, феодальный, пантеистический, динамический, системный, антисистемный, косный, творческий, методологический, культурный, экономический, аристократический, технологический, антропологический, контрреволюционный, постмодерный, реставрационный, тоталитарный, посттоталитарный, ценностный, структурный консерватизм. В качестве типов консерватизма называют: традиционализм, «консервативную революцию», ордолиберализм, неоконсерватизм, либертарианство, правых, «новых правых» и др. И это далеко не все выделяемые в литературе типы. Как видно из приведённого перечня, данный способ трудно считать удачным.

Мы разделяем стремление вывести анализ консерватизма на философский уровень, но хотим отметить и его опасность. Смешивая различные плоскости бытия, исследователи не только не проясняют суть консерватизма, но скорее ещё сильнее запутывают и без того непростую ситуацию с определением сущности консервативной идеологии. Чтобы социально-философский анализ консерватизма помог нам выяснить существенные признаки этой идеологии, необходимо строго разграничить уровни его осмысления.

С какой бы точки зрения мы ни смотрели на мир, в рамках какой бы философской системы ни находились, мы с необходимостью принимаем существование особой категориальной реальности – реальности чистых понятий. Эта реальность может признаваться первичной и объективной, как в философии Платона или Гегеля, она может быть априорным условием только трансцендентального или феноменального мира, как у Канта или Гуссерля [19, с. 299], она может распознаваться через понятие *врождённых идей* Декарта или *гносеологического психологизма* эмпириокритиков, но даже у материалистов она имеет особый статус. Закономерность действительности и возможность её познания предполагает наличие в ней структур, соответствующих понятийному мышлению человека.

На этом абстрактном логическом уровне такие понятия, как «бытие», «движение», «покой», «изменение», «развитие», «сущность», «качество», составляют особую систему, логическую структуру мира и, в какой-то степени, предшествуют нашему специфическому человеческому способу существования. На этом уровне принцип сохранения не только выступает в качестве одного из основополагающих диалектических принципов наряду с принципом изменения, но и по своей сути выявляет природу Бытия как такового. *Быть* значит ‘сохранять себя в своём качестве’, ‘быть тождественным самому себе’. Принцип сохранения – это принцип удержания самого себя в своей самости. Это принцип, который, применяясь к любому моменту бесконечного *Ничто*, превращает его в *Нечто*. Или же, если мы против онто-

логизации *Ничто* [26], любое *Нечто* содержит в себе момент сохранения. Изменение вторично. То, что изменяется, прежде всего должно «быть» – удерживать себя, сохранять себя. Любое развитие предполагает накопление количественных изменений (приобретение и сохранение) для последующего изменения качества, что фиксируют, например, закон «перехода количественных изменений в качественные» и категория скачка. Принцип сохранения лежит в основе всей архитектуры Бытия. Он является неотъемлемой чертой мироздания. На этом логическом уровне принцип сохранения не может оцениваться, представляться в виде ценности или антиценности. Здесь он вне аксиологии, вне субъекта, вне значения. Здесь он проявляется как фундаментальный принцип, без которого мы не можем ничего мыслить в качестве существующего.

Будучи одним из главных принципов и законов Бытия, принцип сохранения проявляется во всех процессах и явлениях действительного мира, как в материальных, так и в духовных его планах. Эта его реализация не в логическом, а в действительном смысле представляет собой второй, онтологический, уровень, на котором пытаются осмыслить понятие консерватизма. На этом уровне принцип сохранения реализуется как процесс, он вступает в пространство и время. Его сущность связывается с понятием количественных параметров с «от сих до сих» любой вещи, любого явления. В мире, где «всё течёт», где «нет вещей, а есть процессы», каждая самость является постоянно изменяющимся набором признаков в строго ограниченных рамках, выход за которые превращает самость

во что-то другое. Принцип сохранения – это процесс удержания границ, защита «генома» вещи. Эволюция природы, общества и сознания, появление новых форм бытия возможны только в результате накопления изменений в пределах исходного качества. Однако уже на этом уровне принцип сохранения теряет свою абсолютность и безусловность. Это проявляется в скачкообразных мутационных изменениях. Но всё же любая мутация происходит в среде, условия которой делают данную мутацию возможной. В каждом процессе кроме обновленческих сил есть и силы сохраняющие.

Мы считаем, что для этих уровней реальности (логического и онтологического) слово и понятие *консерватизм* являются инородными. Обосновывать социальный или политический консерватизм отсылкой на эти уровни можно лишь в том случае, если мы считаем, что в диалектической паре «сохранение – изменение» первый член имеет привилегированное положение, что противоречит самой сути диалектического единства. Самое большее, что мы можем сказать, – то, что принцип сохранения выступает основой для возможности социально-философского консерватизма, но в то же время принцип развития будет основой социального обновленчества, а принцип скачка – основой социальной революции.

Третий уровень, на который переходят исследователи в попытках укрепить политическую идеологию консерватизма, – это уровень гносеологии [1; 14; 17]. Анализируя структуру мышления, некоторые авторы пишут о его особом типе, стиле, способе, образе, которые определяются

как консервативные. К. Мангейм, например, характеризует этот стиль через понятие конкретности мышления [1], а А.Г. Дугин – через предпочтение операции дифференциации, различения [9]. Консерватизму на этом уровне соответствует стиль рефлексии, часто определяемый через понятия плюралистичности, адогматичности, иррациональности. И хотя работы такого рода высоко ценятся в социологической и политологической литературе, особенно очерк К. Мангейма «Консервативная мысль» [14], они базируются на спорной идее о существовании у представителей разных социальных групп, политических партий различных форм, типов, структур сознания. В них, по сути, отрицается единство человеческого мышления. Иными словами, например, либерал и консерватор принадлежат к разным видам разумных существ. И, наверное, можно разработать соответствующий тест, по результату которого каждого человека будет легко определить в лагерь консерваторов, социалистов, либералов и т.п.

Далее мы переходим на четвёртый (психологический) уровень, где консерватизм трактуется как определённое умонастроение, душевная (психическая) предрасположенность, психическая тенденция, состояние души. Здесь консерватизм, например, у М. Оукшотта, это предпочтение привычного новому [1]. Размышляя в данных категориях, обращают внимание, например, на радикализм молодёжи и на умеренность стариков. Пишут об отрицании неизвестного, вызванного страхом перед ним. Говорят о конформизме и о привычках, которые, как известно, представляют собой «вторую

натуру». Это уровень биологической, животной, телесной стороны человека (инстинкты, привычки, дрессировка).

В ситуации, когда это состояние превращается в осознанную жизненную позицию, в моральную убеждённость, мы оказываемся на деонтическом (пятом) уровне осмысления консерватизма. Здесь биологическое трансформируется в социальное. Инстинкты становятся ценностями, что отражено в известном изречении: «Всё, что естественно, то не безобразно». Это уровень, где психологическое состояние стало основой представлений о должном: «Тише едешь – дальше будешь»; «Лучшее – враг хорошего»; «Поспешай медленно». Это уровень здравого смысла.

Шестым уровнем будет уровень реализации консервативного стиля мышления, состояния души и жизненной позиции в практической жизни. Это поведенческий, праксиологический уровень проявления консерватизма. Можно быть консерватором в одежде, привычках, еде и т.д.

Для этих трёх уровней (психологического, деонтического и праксиологического) более подходящим и правильным термином будет термин *консервативность*, а не *консерватизм*. Эти уровни отражают субъективное отношение к миру, мироощущение, а не миропонимание. Эту консервативность можно обнаружить у идеологов любых политических концепций. Ирвинг Кристал писал: «Неоконсерватор – это либерал, схваченный за горло реальностью» [10].

Седьмой уровень – это уровень «артикулированных консервативных нарративов» [12]. Этот теоретический уровень состоит из ряда конкрет-

ных форм реализации теоретических знаний: а) социальная философия; б) политическая философия; в) политическая теория; г) социально-политическая идеология.

На следующем (восьмом) уровне – уровне конкретной политики – консерватизм представлен как политическая платформа, партийная предвыборная программа, совокупность социально-политических практик.

Седьмому и восьмому уровням соответствует наиболее распространённое понимание консерватизма как социально-политического явления. На теоретическом и политическом уровнях никакое ситуативное определение консерватизма невозможно (поскольку сами эти уровни есть реализация содержательного отношения к консерватизму), здесь ситуативное определение – это форма отказа признавать консерватизм в качестве самостоятельного направления. На этих уровнях конкретные идеологии и будут конкретными идеологиями, которые можно группировать по сходству их содержаний, но нельзя объединять в группы теорий с противоречащими друг другу признаками. На этих уровнях взгляды Н.М. Карамзина никогда не окажутся в одной группе с политической неоконсерваторов. Но также нужно учитывать, что здесь консерватизм никогда не может быть представлен в чистом виде, особенно это касается уровня политических программ. Формулируя содержание консервативных теорий и идеологий, их авторы включают в них признаки, руководствуясь политической конъюнктурой и ожиданиями масс. Принципиально важным является то, что если отказаться от самостоятельно существующего на этих

уровнях консерватизма, то нужно будет отказаться и от существования самого принципа распределения анализа консерватизма по каким бы то ни было уровням. Если нет теоретического консерватизма, нет и самой проблемы «общего» консерватизма. Однако анализ именно такого консерватизма привёл нас к выделению всех этих уровней. Вся историография, посвящённая проблеме консерватизма, в этом случае превращается в грандиозную мистификацию, поскольку стала следствием ошибочного предположения о существовании единого консерватизма. Если бы такой ошибки не было, то историография была бы посвящена исследованию конкретных идеологий без ненужных попыток связать их в одно целое, из работ, посвящённых взаимодействию обновленческих и сохраняющих сил в любой концепции, из работ, посвящённых проблемам консервативности и принципу сохранения. Иными словами, исчез бы весь корпус работ, выясняющих сущность консерватизма. Нужно будет признать, что консерватизм есть историографический феномен, который появился в результате размышления над несуществующим явлением. Поэтому часть историографии, посвящённой консерватизму, не имеет никакого отношения к политической действительности, она самоценна и самодостаточна, она производит саму себя.

Понятно, что такая позиция слишком радикальна для большинства исследователей, поскольку предполагает отказ от значительной части проделанной интеллектуальной работы нескольких поколений учёных. К тому же, и мы считаем это очень важным, каждый исследователь консерватиз-

ма, даже отрицающий возможность существования его в качестве единой целостной теории, не перестаёт пользоваться этим понятием, что, возможно, объясняется интуитивной тягой к универсализации данной идеологии. Вследствие этого, несмотря на наличие пока не преодоленных трудностей, многие исследователи консерватизма считают, что возможность содержательного определения существует. Утверждать, что есть теоретический и политический уровни существования консерватизма, – значит признавать наличие у него универсального содержания.

Исходя из сказанного, нужно учитывать ещё один (девятый) историографический уровень. Консерватизм в качестве историографического феномена приобрёл известную самостоятельность и может уже рассматриваться как особая саморазвивающаяся система, как единая монолитная традиция. И не важно, что кто-то пишет о Карамзине, а кто-то о Хайеке; важно, что все эти работы постоянно осмысливаются всеми исследователями консерватизма и составляют особый интеллектуальный фон, в рамках которого развивается консервативная мысль. Важно также, что историография носит научный характер [16]. Будучи по своей природе рациональной, наука выработала строгие критерии научности, следование которым стало обязательным для любых исследований. Наука, по сути, стала единственной приемлемой (общественно-признанной) формой знания. Критерии научности проникли во все сферы духовной жизни общества. Их можно обнаружить не только в близкой науке философии, но даже в искусстве,

мифологии и религии. Естественно, это относится и к политической сфере общества. Любая современная идеология обязана быть и научной теорией. И если реальные политические деятели ещё могут, руководствуясь конъюнктурой, использовать идеи независимо от их идеологической идентификации, то уже их политические консультанты, политтехнологи и политологи в полной мере связаны законами и правилами развития научного знания; они не только дают практические советы, но и разрабатывают целостные политические концепции. Ещё в большей степени это касается учёных-теоретиков или политических философов, непосредственно не связанных с конкретной политикой. Для них проблема политических идей является скорее проблемой историографии, в которой более существенно то, как появились и как развиваются те или иные политические теории, чем то, какое практическое значение они имеют сегодня. Однако «традиции в науке передаются иначе, чем в искусстве, философии или религии» [25], тем более иначе, чем в социальной и политической жизни.

Исследуя проблемы консерватизма, мы сталкиваемся не только с проблемами его содержания, сущностных характеристик, но и с проблемами его существования в качестве научной теории, причём этот теоретический аспект на протяжении XIX–XX вв. превратился в основной. Дрейф консерватизма в сторону всё большей абстракции представляется нам следующим образом: политическая практика → политическая идеология → политическая (научная) теория → историографический феномен. На последнем этапе мы изучаем уже не сам консерватизм, а то, как

его понимали наши предшественники, поэтому консерватизм в этих исследованиях вообще лишён каких-либо существенных черт и представлен на наиболее высоком уровне абстракции, как предмет исследования политических историков, социологов, философов, т. е. консерватизм – это то, что изучают учёные. Количество именно таких работ в последнее время растёт быстрыми темпами. В них проблема определения консерватизма тесно связана с собственно научным анализом терминологии, который имеет ряд особенностей. Во-первых, научное знание требует чёткого определения понятий; во-вторых, содержание понятий изменяется с развитием науки; в-третьих, изменение системы понятий и изменение соотносимых с этими понятиями явлений не всегда совпадает. В общем, изменение теории идёт по своим законам, не соответствующим законам политических и социальных процессов. Например, изменение научной методологии всегда приводит к изменению теоретического знания, но не вызывает социальные изменения напрямую. Именно в рамках исследования консерватизма, как историографического явления, происходит усложнение понятийного аппарата, разные термины могут характеризовать одно и то же политическое явление, и, наоборот, одним термином называют явления, нередко противоположные по смыслу. Итак, современная наука имеет дело с консерватизмом как историографическим феноменом, только в этом качестве можно считать таких разных политических деятелей, как Ж. де Местр и Р. Рейган, представителями одной идеологии, поскольку их деятельность осмысливается одной историографи-

ческой традицией. Но если мы возьмём существенные признаки политических концепций, то даже признанные «отцы консерватизма» Э. Берк, Ж. де Местр и Н. Карамзин в рамки общей идеологии не вписываются.

Находясь в пространстве историографии, учёные пытаются синтезировать общее понятие консерватизма из совершенно различных концепций, что и является причиной появления идеи о невозможности содержательного (идеационного) определения консерватизма. Историография замыкается в себе и начинает воспроизводить саму себя, порождая новые синтезы, новые концепции, новые определения. Историография становится закрытой операциональной системой с собственным языком и методом. Над ней нужен второй наблюдатель, который сможет отделить консерватизм как социально-философскую доктрину, политическую идеологию и конкретную политическую практику от консерватизма как историографического феномена.

Итак, проведённый анализ позволяет нам утверждать, что постоянные попытки вместить в рамки артикулированного консерватизма консервативность и принцип сохранения вызывает основные проблемы идентификации консерватизма и представление о его аморфности и неопределённости [20; 22; 24], о его неуниверсальном характере, о его развитии, мутации, деформации.

Принцип сохранения, будучи фундаментальным принципом бытия (а не только консерватизма, с которым этот принцип отождествляется), способен проявляться на всех перечисленных уровнях. С одной стороны, это приво-

дит к убеждению, что «только философия в целом и социальная философия в частности способны выявить подлинную сущность консерватизма как сложного и многомерного феномена» [22, с. 19], с чем мы полностью согласны. С другой стороны, указанное обстоятельство является причиной смещения определений «консерватизма» этих различных (по онтологии) уровней. Именно с этим связано убеждение, что консерватизм есть внутри любых учений, есть везде [11], что поэтому его нельзя ставить в один ряд с либерализмом и социализмом [23], что это антиидеология [21], что нет теории консерватизма [9], что можно быть либералом в одном отношении и консерватором в другом [4], что так проявляется диалектика охранительного и прогрессорско-освоительного аспектов человеческой деятельности [3]. Смещение же ценностных позиций приводит к выводу о том, что консерватизм больше не тормоз прогресса, а проявление здравого смысла [15] и что он за всё хорошее и против всего плохого [2].

На наш взгляд, только строгая дифференциация понятий «принцип сохранения», «консервативность», «консерватизм» могут прояснить проблему сущности консерватизма [7]. Анализ выделенных нами уровней, в рамках которых ставится вопрос о смысле консерватизма, показывает, что исследователи консерватизма должны оставаться в границах теоретического и политического уровней (седьмой и восьмой). Именно эти уровни породили как само явление консерватизма, так и все связанные с ним проблемы. Именно на этих уровнях сосуществуют несовместимые друг с другом кон-

сервативные теории, именно здесь предпринимаются попытки создать универсальный консерватизм, и именно здесь рождается разочарование, толкающее учёных к ситуативному определению консерватизма. Но это ситуативное определение становится возможным только при переходе на другие уровни, когда учёные подменяют консерватизм консервативностью или принципом сохранения. Если такую подмену не проводить, а мы настаиваем на этом, то нужно либо отказаться от существования единого консерватизма, либо признать наличие у него универсального содержания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Андросенко Н. Консерватизм как способ познания [Электронный ресурс] // Золотой лев: сетевой журнал. № 159–160. [1997]. URL: http://www.zlev.ru/159/159_31.htm. (дата обращения: 06.07.2015).
2. Багдасарян В.Э. К дискурсу о консервативной идеологии: аппаратный консерватизм [Электронный ресурс]. URL: <http://vbagdasaryan.ru/k-diskursu-o-konservativnoy-ideologii-apparatnyi-konservativizm> (дата обращения: 06.07.2015).
3. Богомяков В.Г. К вопросу типологии консерватизма // Вестник Тюменского государственного университета. 2004. № 4. С. 114–121.
4. Вебер А.Б. Различие идеологий – в акцентировке ценностей // Полис. 1995. № 4. С. 44–45.
5. Галкин А.А. Консерватизм в ценностно-идеологической «системе координат» // Полис. 1995. № 4. С. 33–59.
6. Гарбузов В.Н. Консерватизм: понятие и типология (историографический обзор) // Полис. 1995. № 4. С. 60–68.
7. Григоров Е.В. Консерватизм и традиционализм: теория и идеология // Вестник

- Сургутского государственного педагогического университета. 2011. № 1 (12). С. 124–134.
8. Григоров Е.В. Проблемы определения консерватизма // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2009. № 3 (6). С. 5–17.
 9. Дугин А.Г. Консерватизм как явление: возможна ли его общая теория? // Философия права. 2009. № 4. С. 7–15.
 10. Ивин А.А. Философский словарь [Электронный ресурс]. URL: <http://enc-dic.com/philosophy/Ivin-Aleksandr-Arhipovich-3951> (дата обращения: 06.07.2015).
 11. Консерватизм как течение общественной мысли и фактор общественного развития (Материалы «круглого стола») // Полис. 1995. № 4. С. 33–59.
 12. Кустарев А. Консерватизм и ... консерватизм [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас: сетевой журнал. 2010. № 1 (69). [1998]. URL: http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz_69/5541-konservatizm-i-konservatizm.html (дата обращения: 06.07.2015).
 13. Маннгейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования. 1993. № 4. С. 135–146.
 14. Маннгейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 126–138.
 15. Портяков В.Я. Консерватизм как позиция здравого смысла: восточноазиатский опыт // Полис. 1995. № 4. С. 55–56.
 16. Равочкин Н.Н. Проблема восприятия идеологии как типа духовного освоения действительности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 1. С. 61–67.
 17. Ремизов М.В. Введение в эпистемологию консерватизма [Электронный ресурс]. URL: <http://old.russ.ru/politics/20030117-rem.html> (дата обращения: 06.07.2015).
 18. Ремизов М.В. Опыт типологии консерватизма // Логос. 2002. № 5–6. С. 26–46.
 19. Слинин Я.А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 752 с.
 20. Солонин Ю.Н. Консерватизм: актуальность проблемы // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности): сб. статей. Вып 1. / Санкт-Петербургский государственный университет; под ред. Ю.Н. Солонина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 6–13.
 21. Степанова Н.М. Консерваторы: способность изменяться, оставаясь собой // Полис. 1995. № 4. С. 56–57.
 22. Тарасов О.И. Консерватизм: проблема терминологической неопределённости // Среднерусский вестник общественных наук. 2012. № 4 (1). С. 18–23.
 23. Толстых В.И. Портрет консерватора: мировоззренческое противостояние на уровне абсолютов // Полис. 1995. № 4. С. 38–40.
 24. Шамшури В.И. «Концепция Фрасимаха» и социально-политический опыт консерватизма // Социс. 1994. № 5. С. 103–110.
 25. Шкуратов В.А. Историческая психология [Электронный ресурс]. URL: www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Schkur/03.php (дата обращения: 06.07.2015).
 26. Эпштейн М. Двойное небытие или мужество быть. К философии неустойчивого вакуума // Вопросы философии. 2013. № 4. С. 28–43.

УДК 1.392

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-48-54

Емельянов Ф.Г.*Поволжский государственный технологический университет, г. Йошкар-Ола***ИГРА И РИТУАЛ КАК СПОСОБЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЧЕЛОВЕКА
С РЕАЛЬНОСТЬЮ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ**

Аннотация. С позиций социальной философии рассматривается феномен игры в его взаимосвязи с такими элементами культуры и социальными категориями, как ритуал, традиция, церемония. Выявляются онтологическая сущность, архетипическая основа и генетическая близость игры и ритуальности, обуславливающие возможность их взаимодействия, а также их общие атрибутивные и специфические черты. Определяются связь игры с религиозной культурой, ролевая и игровая составляющие обрядности. Особое внимание уделяется их роли как социальных коммуникаторов. Анализируются социальная значимость, социокультурные функции, метаморфозы и трансформации данных феноменов, связанные с развитием общества, а также перспективы их влияния на человека и на современный социум.

Ключевые слова: феномен игры, ритуал, обряд, сакральное действие, культовая традиция, инобытие, игра-иллюзия, социальный коммуникатор, социальный манипулятор.

F. Yemelianov*Volga State University of Technology, Yoshkar-Ola***GAME AND RITE AS WAYS OF INTERACTION OF HUMAN AND REALITY:
COMMON AND SPECIAL**

Abstract. The paper examines the phenomenon of game in its connection with such elements of culture and social categories as rite, ritual, and ceremony. The author reveals archetypical foundation and genetic closeness of game and reality defining their common attributive and specific features, which let us to create the integrated model of perception. The relationships between game and religion culture and gaming components of ceremonies are analyzed with special focus on their role as social communicators. Social importance, socio-cultural functions, metamorphoses and transformations of these phenomena and prospects of their influence on people and modern society are studied.

Keywords: the phenomenon of game, rite, ritual, sacred action, cult tradition, other existence, game-illusion, social communicator, social manipulator.

В современном социуме доминирует игровая составляющая. Игра вездесуща и многомерна, она, как показали классики людологии [11; 3], сопровождает человека в течение всей жизни, а человечество – на протяжении всей его истории, проникая во все сферы бытия, пронизывая культуру, переплетаясь с магией и

религией, искусством и ремеслом, политикой и наукой, спортивными состязаниями и военными учениями, сферами воспитания и образования, досуга и развлечений, экономики и бизнеса. По Бодрийяру, человек эпохи постмодерна часто имеет дело с симулякрами, копиями, масками. В условиях играизации, шоутизации, спектакуляризации общества выстроить отношения с симулятивной реальностью непросто. Игра становится универсальным способом взаимодействия человека с миром. Понимание её бытийной и социальной значимости, свойств, возможностей (чему и посвящена данная статья) особенно актуализируется сейчас, когда расстояние между человеком и обществом, человеком и человеком увеличивается, когда духовность, традиции перестают быть главными ценностями.

Игра как один из важнейших социальных феноменов тесно связана с такими элементами культуры, как ритуал, обряд, традиция (ниже мы попытаемся показать это). Спектр подходов исследователей к природе игры очень широк, весьма разнообразен и подчас противоречив. Как социальный феномен игра со временем претерпевала метаморфозы, трансформации, приобретала различные качества и особый общественно-культурный смысл.

Часто её происхождение связывают с религиозной обрядностью, объясняя магическими и культовыми потребностями и традициями. Обряд и ритуал как его кодификация (здесь мы следуем подходу А. Клопыжниковой и О. Ромаха [6]) игре генетически близки: ритуальность носит зрелищно-игровой, ролевой характер. Танец связывал человека со сферой сакрального, риту-

альные прыжки вызывались трепетом или экстазом, обрядовые хороводы имели охранительные функции (тогда ещё танец не был формой отдыха, досуга и самопрезентации). Игровая культура восходит к языческим обрядам, старинным календарным играм, культовому маскированию и ряжению. Такой подход частично разделяют Й. Хейзинга, В.Н. Всеволодский-Гернгросс, М.М. Бахтин и др. [7; 8; 11]. Однако, по А. Байбуруну, «скорее игра предшествует ритуалу как имитация событий, которые затем могут приобрести сакральный смысл <...> Сфера игры могла пополняться из ритуального фонда культуры, но <...> ритуал – отнюдь не единственный источник игры» [1, с. 20].

В архаичном сознании человека игра и культовый обряд были взаимосвязаны. Обрядовые практики стали исторически первым типом игры, сакральные действия определяли мировоззрение человека. Исследователи определяют ритуал как установленный порядок обрядовых действий при совершении религиозного акта, связывают его с потребностью человека в чудесах, вызванной ощущением своей ограниченности. Э. Дюркгейм [5] называл ритуалом правила, предписывающие поведение в присутствии священных объектов. По мнению В. Торопова [10], это свод норм и правил организации сакрализованного мира.

Игра, став частью картины мира, решала многие мировоззренческие задачи. Со временем сакрально-магическое, ритуальное, обрядовое значение жеста и слова, ритмического движения и музыки оказывалось менее актуальным. Одни формы и практики

порождали другие: от культового маскирования, ряжения – к карнавалу; от гаданий, предсказаний с помощью «сакральных» палочек, костей, карт – к азартным играм (хотя эти предметы потеряли магическое значение, но актуальным остался аспект удачи, благосклонности судьбы, везения, куража).

Позднее толкование обрядов и ритуалов также меняется в процессе секуляризации общественной жизни и смены типов культур. Под ритуалом стали понимать обрядность любых общественных действий, например, посвящение в рыцари, придворный политес, публичную казнь, факельные шествия, свадебные торжества, траурный ритуал, дипломатический протокол, чайную церемонию и т.п. Ритуальное поведение (парады, митинги, демонстрации и т.д.) тоталитарные режимы распространяли как перфомансы, подтверждающие лояльность населения [7; 8]. Ритуал, переплетаясь с игрой, переходит в область официального поведения, семейных и бытовых отношений: гражданскую обрядность, этикет, дипломатические церемонии и т.д. Историки, социологи, философы, культурологи, этнографы рассматривают ритуал как одну из форм культурной (не только культовой) деятельности человека. Это исторически сложившаяся (добавим: запрограммированная и закреплённая традицией), кодифицированная система действий, выражающих определённые социальные взаимоотношения, регламентируя символическую область поведения. Такой вывод, обобщив подходы Проппа, Леви-Стросса, Лотмана, Байбурина, делают авторы [6]. Они особо выделяют определение ритуала Р. и К. Бардт как стилизованно-сим-

волического действия, производимого для достижения определённой цели жизни (в этом или ином мире). Интересна точка зрения М. Мосса и А. ван Геннепа [4; 6], утверждавших, что с помощью обрядов обеспечивается и фиксируется переход от хаоса к порядку (смена времён года, переход в иное возрастное состояние, изменение положения в социальном пространстве) – словом, ритуалы выступают маркерами основных этапов жизни человека.

При существовании большого числа определений и классификаций игры в контексте нашего исследования заслуживают внимания некоторые её виды [2; 11]: *игры обрядово-ритуальные*, возникшие из религиозного экстаза или чувства страха, трепета перед божественным; *орнаментальные – ролевые – экстатические игры*, выделенные из когда-то синкретически единой деятельности человека, объединявшей утилитарные, магические, игровые, художественные и другие компоненты; *игры-состязания* (при исключении агональной составляющей они теряют накал, а то и смысл); *игры-развлечения* (здесь особых комментариев не требуется). *Игра-иллюзия*, как и обрядовый ритуал, – это своеобразный социальный манипулятор (а также самоманипулятор), сглаживающий социальные противоречия и различия, имитирующий единство и справедливость (недостающие в реальной жизни). Ритуал можно назвать «псевдоигрой-иллюзией». Игра же – справедливое (в идеале!) испытание каких-либо качеств: силы, ловкости, находчивости, интеллекта, артистизма.

Вообще исследователи отношения ритуала и игры определяют неодно-

значно. Одни [6; 7; 9] употребляют эти понятия как синонимы. Э. Берн различал их, считая игру более сложной [2, с. 19], а ритуал – простейшей стереотипной формой общественной деятельности [2, с. 20]. А. Байбурин тоже полагал их «двумя основными разновидностями условного поведения» [1, с. 21]. Правильнее, на наш взгляд, говорить о взаимосвязи и взаимопроникновении данных феноменов.

Единую природу игры и обряда подтверждают общие атрибутивные черты: обособленность от обыденного, «удвоение» реальности, накал и напряжённость, ритмичность и повторяемость, наличие и обязательное соблюдение правил, ограниченность местом и временем. Инобытие и таинственность игры проявляются в маскировании, ряжении, уходе в другую реальность. Человек, «играя» иную роль, на время сам становится иным. Калейдоскопическое смешение, размывание личностной идентичности (гендерной, возрастной, этнической и т.д.) сопутствуют всему тому, что связано с маской, лицедейством и переодеванием (реальными или виртуальными), сменой ролей, эпох и времён, поведенческих практик и стратегий.

Участники игрового действия переносятся (особенно с помощью компьютерных технологий) в иной мир – воображаемый, отличающийся от обыкновенного. С помощью манипуляции с предметами, материалами, применяемыми в игровом или обрядовом действии, приобретшими символически-атрибутивное значение, происходит как бы удвоение бытия, переход от одной реальности к другой – ирреальной, мнимой, смоделированной и сконструированной. «Созда-

вая» особый мир, а точнее, двоемирие (нечто на грани ирреального и действительного), игра немного обособляется и от иллюзии, и от реальности [7; 9].

И ритуал, и игру отличает особое настроение отрешённости, полной концентрации, всепоглощаемости, трепета и восторга, которое (смотря по тому, служит ли игра священнодействием, серьёзной церемонией или забавой) будет либо возвышенно-торжественным, либо празднично-развлекательным. Однако игровое настроение изменчиво: в любой момент можно (в соответствии с правилами) взять тайм-аут, прервать партию, заменить игрока, объявить антракт или рекламную паузу – вернуться в «обычную» реальность. Иное дело – настрой многих обрядов, прервать которые нельзя.

Следующее атрибутивное качество игры – отграниченность, замкнутость. Любая игра – инобытие «Я» в смоделированной реальности, замкнутое в заранее обозначенном (материально либо мысленно, специально или стихийно ограниченном) игровом пространстве, замыкается ипподромом, рингом, шахматной доской, сценой, ареной, песочницей, экраном монитора, депутатской трибуной и т.п. Пространственная обособленность (отгороженность священного места, закрытость клубов и т.д.) отличает и обряды. Они имеют также свой темпоритм, завязку, развитие, кульминацию, развязку, временные границы. Здесь ритуальное действие формально совпадает с игрой, однако таймированность у него особая. В отличие от игры, предполагается, что воздействие обряда длится и после его завершения,

продолжая и вне игрового бытия обеспечивать «благосклонность» высших сил, их покровительство и защиту, позитивно влияя на происходящее в природе, жизни человека и общества. Или, скажем, действие клятвы Гиппократы, воинской присяги, клятвы, данной при инаугурации либо бракосочетании, и т.п. также выходит за временные рамки самой торжественной церемонии.

Рациональную основу любой игры составляют правила. Для ритуала это ещё более актуально. Его участник, «запрограммированный традицией», следовать правилам поведения в заданных ситуациях и обстоятельствах должен при любом душевном состоянии. Таких свойств, как свободный вход и выход, альтернативность, непредсказуемость, обрядовые ритуалы в отличие от игры не имеют.

А. Клопыжникова и О. Ромахи [6], исследуя религиозно-символический и предметный аспекты обрядности, особо выделяют её роль как социального коммуникатора. Игра и ритуал – посредники не только между людьми и природой, людьми и божественным, но и между самими людьми. Коммуникативный потенциал данных феноменов велик. Человеку всегда было свойственно объединяться в группы – для труда, отдыха, учения, молитвы. «Человек по сути своей есть человек коммуницирующий, – подчёркивает В. Шалаев, – а его история коммуникаторов – непрерывная борьба за власть в обществе<...> за власть друг над другом, над природой» [12, с. 223]. **Чтобы стать сильнее и независимее, чтобы «устоять в этой схватке», люди создали «иллюзорный мир ценностей»** [12, с. 223].

То, что трудно постигается с помощью рационального, логического,

получает наиболее адекватное отражение в виде игрового действия, ориентированного на эмоционально-чувственный, иррациональный внутренний мир человека. Способы восприятия ритуала различны: эмоциональный (вовлечённый); рациональный (сторонний). Участники ритуального действия онтологически воспринимают его как возвращение в исходное архетипическое состояние, возможность социальной коммуникации и обретения личностной гармонии, для непосвящённых же это – бессодержательный набор бессмысленных заученных действий, детерминированных ситуацией. И у игры также есть участники, болельщики, зрители. Представление, состязание, лицедейство должен кто-то видеть, оценивать. Здесь уместно вспомнить кантовское «...игру без зрителей можно счесть безумием» [3; 9]. Или замечание Х.-Г. Гадамера: «игра “в одиночку” вообще не бывает<...> всегда должно наличествовать нечто, с чем играющий ведёт игру и что отвечает встречным ходом на ход игрока» [3, с. 78]. Э. Берн также называет игру серией «следующих друг за другом трансакций (единиц общения)» [2, с. 19]. Словом, игра, несомненно, коммуникативна.

Символическая и коммуникативная природа игры и ритуала проявляется и на индивидуальном, и на коллективном уровнях. Они помогают человеку органично вписаться в свою и иную культуру, в социальные иерархии. Актуализируются основные функции ритуала по Э. Дюркгейму [5]: социализирующая, интегративно-коммуникативная, психотерапевтическая. Сравнив их с аналогичными социокультурными функциями традицион-

ной игры, видим социально-ролевую схожесть данных феноменов: создание архетипичных представлений о строе-нии мира, межпоколенная трансляция универсальных и этноспецифических составляющих общественного опыта, обычаев и традиций; средство самоидентификации и самопрезентации, формирования определённого отношения к действительности и национального характера (причём этническая специфика более проявляется в области семейных ритуалов).

Как социально-философские феномены, игра и ритуал социально и бытийно значимы. Исследователи [6; 7; 8; 9] подчёркивают их роль в удовлетворении всех (добавим: прежде всего экзистенциальных) потребностей человека. Ритуал и игра как способ гармонизации общества онтологичны; они, по выражению Е.А. Лисиной [7], делают устойчивым само бытие. С их помощью преодолеваются дихотомии *естественное и искусственное, свободное и необходимое, виртуальное и реальное, серьёзное и развлекательное, чувственное и рациональное, абсолютное и трансцендентальное*. Игра, кроме того, ещё и смело разрушает бинарную оппозицию «регламентированное – вариативное». Однако, «шаблонность» ритуала – основа его устойчивости и живучести (да и сложившиеся стереотипы не исключают некоторой импровизации в рамках традиции).

Подводя итоги, отметим: ритуал и игра – не просто поведенческие акты со своими символиккой, скрытым смыслом, подоплекой (религиозной или светской), это онтологически, гносеологически и аксиологически значимые социальные феномены – многофункциональные, амбивалентные и тоталь-

ные. Игровое действие всегда было универсальным способом взаимодействия человека с реальностью. В традиционных ритуалах, играх, праздниках отражались составляющие определённой культурной системы, воспроизводящие характерную для неё картину мира. Игра способствовала закреплению культурных и нравственных приоритетов, гендерных, возрастных и профессиональных стереотипов, помогала сориентироваться в социуме.

Сегодня игра, отражая социокультурную ситуацию, систему отношений и ценностей, изменения в сознании человека эпохи постмодерна, становится эклектичной, искусственной, космополитично-стерилизованной, теряет этнокультурные особенности. Игровые элементы используются для создания антиобрядов, псевдомифов, квази-ритуалов; играизация – для манипулирования сознанием. Из коллективных, социально направленных, непосредственно коммуникативных игры стали гедонистичными, агрессивными (иногда и варварскими), индивидуалистичными. Непосредственное игровое общение заменяется виртуальным. Современные праздники при внешней эффектности нередко примитивны; игра, обряды не объединяют сакральное и профанное. Игры коммерциализируются, предметом розыгрыша и развлечения становятся традиционно «закрытые» темы: болезнь, смерть, интимная жизнь, трагедия. Всё это позволяет говорить о трансформации и даже кризисе культуры игры, необходимости повышения её социально-коммуникативного потенциала. Это поможет сделать и человека, и общество более устойчивым и жизнеспособным.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 243 с.
2. Берн Э. Игры, в которые играют люди. М.: Университетская книга, 1998. 247 с.
3. Гадамер Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 637 с.
4. Геннеп А. Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.
5. Дюркгейм Э. Определение морального факта [Электронный ресурс]. URL: <https://clck.ru/9ZHbw> (дата обращения: 12.04.2015.)
6. Клопыжникова А.А., Ромаха О.В. Ритуал как кодификация обряда [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/ritual-kak-kodifikatsiya-obryada> (дата обращения: 03.06.2015.)
7. Лисина Е.А. Роль ритуального в социуме [Электронный ресурс]. URL: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2011_8-1_39.pdf (дата обращения: 04.05.2015.)
8. Нечипуренко В.Н. Ритуал (опыт социально-философского анализа). Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2002. 279 с.
9. Поздняков Н.К. Игра как функция политики [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/igra-kak-funktsiya-politiki> (дата обращения: 18.06.2015).
10. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс, Культура, 1995. 624 с.
11. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени заветрашнего дня. М.: АСТ, 2014. 539 с.
12. Шалаев В.П. Человек и общество в глобализированном мире: метаморфозы, вызовы, перспективы. Йошкар-Ола: ПГТУ, 2015. 292 с.

УДК 130.2:008:316.722:316.32:316.752
DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-55-60

Мишучков А.А.

Оренбургский государственный университет

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые идеи зарубежной философии диалога цивилизаций в лице представителей – М. Михалиса, Ф. Петито, Х. Кёхлера. Показывается гуманистический потенциал герменевтического подхода в теории диалога цивилизаций в условиях духовного кризиса глобальной коммуникации. Новый цивилизационный дискурс включает в себя политическое, религиозное и культурное измерение, отражающее моральный консенсус между сторонами диалога цивилизаций на основе приоритета духовных ценностей над материальными.

Ключевые слова: диалог цивилизаций, цивилизационный дискурс, моральный консенсус, цивилизационная идентичность, гуманизм.

A. Mishuchkov

Orenburg State University

HUMANISTIC DISCOURSE OF DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS

Abstract. The article examines the key ideas of foreign philosophy of dialogue among civilizations by such others as M. Michalis, F. Petito, H. Köhler. Showing humanistic potential of hermeneutical approach to the theory of dialogue among civilizations in a spiritual crisis of global communication. New civilization discourse includes political, religious and cultural dimensions reflecting moral consensus between the parties of the dialogue among civilizations based on the priority of spiritual values over material ones.

Key words: dialogue among civilizations, civilization discourse, moral consensus, civilization identity.

В условиях динамичной и глобализирующейся мировой коммуникации возникают разные цивилизационные проекты диалоговых площадок, расширяющие взаимопонимание между цивилизационными общностями. Одними из таких крупных университетских площадок являются в западной цивилизации университет «La Trobe» (Австралия), университет Сассекса (Англия), университет в Неаполе (Италия), университет Инсбрука (Австрия), в которых осуществляются крупные научно-исследовательские программы по теории диалога цивилизаций. Общей особенностью данных программ является поиск путей выхода человечества из духовного кризиса традиционных ценностей и ценностей гуманистической парадигмы эпохи Просвещения, в котором оказалось человечество в силу материально-потребительских тенденций в своём развитии.

Другая особенность заключается в признании цивилизационного плюрализма (многополярности) как основы нового мирового порядка в гуманистической перспективе международных отношений, который идёт на смену установившемуся после окончания холодной войны в начале 90-х гг. прошлого века постколониальному однополярному миру.

Старт научным исследованиям в сфере теории диалога цивилизаций был дан после крупной научной дискуссии, развернувшейся после выхода книги С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций» (1993 г.) [9] и объявления ООН 2001 г. годом «Диалога цивилизаций» [8]. Одним из результатов такой научной коммуникации стал выход книг в 2009 г. под редакцией Майкла Михалиса и Фабио Петито [4]. Доктор философии Майкл Михалис является научным сотрудником и заместителем директора Центра культурного диалога университета «La Trobe» и научным сотрудником центра современных европейских исследований университета Мельбурна, руководителем проекта «Межконфессиональная и межкультурная сеть северного региона Мельбурна». Доктор Фабио Петито является преподавателем международных отношений в университете Сассекса (Англия), университета в Неаполе (Италия), школе восточных и африканских исследований университета Лондона, известен также по монографии «Диалог цивилизаций как международная политическая теория» (2013 г.) [6]. Общая позиция авторов в данной монографии заключается в том, что религия может и должна быть частью цивилизационного дискурса в международных от-

ношениях в целях решения проблем культурной дискриминации и нетерпимости, религиозное вдохновение может способствовать ненасильственному гражданскому участию в урегулировании конфликтов в обществе. Авторы призывают отойти от узкой концепции секуляризма, которая исключает религию из общественного пространства и отрицает нравственный вклад, который она может внести в строительство жизненно важных сторон гражданского общества. Эта позиция согласуется с мнением Юргена Хабермаса, который утверждал, что «наше современное общество должно разработать новую постсветскую чувствительность и опираться на религию как источник общественного рассуждения, вылечить патологии модернизации и ложность секуляризации, в том числе, предотвратить кризис индивидуалистической системы отношений, который мешает созданию реальных и сильных общин в инклюзивном обществе» [11]. В своём теоретическом подходе к теории диалога цивилизаций Ф. Петито опирается на идеи французского востоковеда Луи Массиньона [7] – «цивилизация на основе мышления», «сильные» цивилизационные идентичности, миротворческий потенциал религиозных традиций. Он привержен классическому герменевтическому подходу к диалогу цивилизаций, которого придерживаются такие учёные, как Ханс-Георг Гадамер, Чарльз Тейлор, Юрген Хабермас, Фред Даллмайер. По Ф. Петито, политический дискурс диалога цивилизаций является серьёзным нормативным вызовом современной политической ортодоксии, которая определяет контуры будущего мирового порядка. Бу-

дущая структура глобального сосуществования цивилизаций, чтобы быть по-настоящему универсальной, требует ясного осознания присутствия различных культур в мировых делах, отказ от либерально-европейской однополярности в этих делах, признания презумпции ценности всех цивилизаций, признания фундаментального этического и политического кризиса внутри либеральной западной цивилизации и её глобального расширения. Ф. Петито солидаризируется с индийским лауреатом Нобелевской премии Амартия Кумар Сенем [1] в критике постколониального мира, который несёт в себе угрозы цивилизационных конфликтов. Подлинная универсальность цивилизационного дискурса диалога требует, по Ф. Петито, полной осведомлённости о вкладе различных культур и цивилизаций в мировую жизнь. Научная задача заключается в том, чтобы теоретически отразить концепцию «диалога цивилизаций», чтобы она была более привлекательна в научном сообществе, чем концепции «столкновения цивилизаций» С Хантингтона и «конца истории» Ф. Фукуямы, чтобы она стала основой пересмотра «ключевых западно-либеральных предположений, на которых основывается нормативная структура современного международного сообщества» [5, с. 22]. Это позволит вскрыть противоречие в диалоге цивилизаций между принципами космополитического либерализма и культурно-религиозными принципами цивилизационных идентичностей. Совместно с С. Феррари, профессором Миланского университета, Ф. Петито подготовили монографию «Содействие религиозной свободе и

миру через межкультурный диалог» (2013). По словам авторов работы, в современности необходимо «реалистично признать появление нового многополярного мира «множественных современностей». При этом слияние «современных» политических ценностей и практики с традиционными способами жизни, которые выражены в религиозных традициях, будет «скорее правилом, чем исключением» [10]. Такой философский и политический реализм предполагает новый международный консенсус в взаимообогащающем диалоге традиций и инноваций, в признании роли религиозных институтов в ненасильственном гражданском участии по разрешению конфликтов и примирению в обществе, участию в тенденциях модернизации и демократизации в обществе. Цивилизационный дискурс культурного диалога должен нащупать консенсус традиционных и современных культур в вопросе баланса оппозиционно представляемых понятий «свобода совести» и «свобода вероисповедания». В философском дискурсе может быть снята идеологическая напряжённость концептов, найден содержательный компромисс понятий в диалоге с религиозными дискурсами. Защита традиционных ценностей цивилизаций приводит к новому формату межцивилизационного взаимодействия, основанному на кросскультурном режиме в области прав человека и международного права, где достигается мировой диалогический консенсус между системой цивилизационных ценностей и системой прав человека в формате подлинной универсальности. Удивительным фактом считает Ф. Петито амбивалентность западных учё-

ных, «подозрительно двойственным отношением» научного сообщества: с одной стороны, единогласное аналитическое отрицание и моральное неприятие концепции «Столкновение цивилизаций», а с другой – игнорирование, или, что более уместно, «обоснованное» безразличие к концепции «Диалог цивилизаций» [5, с. 22]. Одно из оснований такого отрицания лежит в неприятии категории локальной цивилизации как диалогического актора, как аналитической категории международных отношений. Другое основание к такому неуважительному отношению к проекту «Диалога цивилизаций» лежит, по мнению Ф. Петито, в «проявлении превосходства и ограниченности либерализма», что приводит к сужению концептуальных ресурсов для принятия «другого» в рамках открытого дискурса «диалога цивилизаций». Для подлинной универсальности диалога в многополярном мире необходима представительность всех цивилизаций в международных делах, отказ от космополитической либеральной уникальности и универсальности диалогического дискурса Запада. Таким образом, цивилизационный дискурс имманентно становится критическим дискурсом по отношению к западному глобализму, что и является основанием «безразличия» западных учёных к проекту «Диалога цивилизаций». Важную роль в формировании гуманистической парадигмы диалога цивилизаций сыграл профессор кафедры философии в университете Инсбрука (Австрия), президент Международной организации Прогресс (IPO) Ханс Кёхлер. Он приводит следующие взаимосвязанные условия диалога цивилизаций [2]:

– позитивное взаимодействие одной цивилизации с другими цивилизациями на основе нормативного равенства в социально-культурной сфере наподобие суверенного равенства государств на политическом уровне;

– признание универсальной значимости идентичности каждой цивилизации и роли диалога в достижении зрелости идентичности цивилизации и её универсальной значимости;

– признание противоречия между цивилизационными этиками, их общим глобальным этосом и политическим этосом (дискурсом глобализации), господствующим в международных отношениях;

– отказ от стереотипа врага и цивилизационной гегемонии в цивилизационном дискурсе;

– признание многополярности цивилизационного сосуществования как условие справедливого международного порядка, в котором все цивилизации эффективно раскрывают себя и взаимодействуют друг с другом свободно и на равноправной основе;

– отказ от легитимации концепции «конфликта цивилизаций» и снятие цивилизационной напряжённости в рамках диалога цивилизаций;

– асимметричность цивилизационного дискурса и политического дискурса, что предполагает снятие эффекта «холодной войны» между политико-идеологическими системами и культурно-цивилизационной разрядкой в отношениях;

– признание глобальной, в первую очередь нравственной, а далее – информационно-ресурсно-технологической взаимозависимости цивилизаций в их развитии, достижение статуса зрелости и значимости в мировом масштабе;

– признание динамичности и взаимосвязанности эксклюзивно-инклюзивного мира, консенсуса по общим системам ценностей, взаимное признание метанорм диалога цивилизаций;

– развитие национальных систем образования для обучения цивилизационной культуре общения учащихся;

– содействие в международных культурных обменах со снятием дискриминационных барьеров;

– использование электронных СМИ в диалоге и взаимопонимании наций, народов и цивилизаций [2].

По Хансу Кёхлеру, диалог цивилизаций является необходимой концепцией в условиях эскалации международных конфликтов; он позволяет инициировать новую парадигму в области международных отношений, направленную на легитимацию и гармонию цивилизационного многообразия, укрепление взаимопонимания между народами, борьбу с предрассудками и предотвращение конфликтов. Одним из цивилизационных императивов глобальной коммуникации является признание исторической реальности и личностной значимости культурно-цивилизационного многообразия. Х. Кёхлер отталкивается в теории диалога цивилизаций от идей герменевтической традиции Х.Г. Гадамера (*Horizontverschmelzung* – «слияние горизонтов», *Gesamthorizont* – «универсальный горизонт понимания») и М. Хайдеггера (*Existenzialanalyse* – «экзистенциальный анализ»). Он констатирует: «В контексте этого всеобъемлющей диалектики культурного сознания, «Другой» в цивилизации является существенной предпо-

сылкой самоосознания себя в своей собственной цивилизации. Этой герменевтической необходимости коррелирует уважительное отношение к другим, как на индивидуальной, так и на коллективной основе, терпимость по отношению друг к другу» [3]. Раскрытие гуманистического потенциала герменевтического подхода в теории диалога цивилизаций, по Х. Кёхлеру, особенно актуально «для нынешнего периода так называемого «Нового Мирового Порядка», через которые некоторые западные культурные элиты, в сотрудничестве с политическим истеблишментом своих стран, пытались монополизировать «глобальный дискурс о демократии и правах человека» [3].

Таким образом, гуманистическое измерение цивилизационного дискурса связано с новым осмыслением и реинтеграцией традиционных ценностей европейской цивилизации в современный международный дискурс прав и свобод человека. Цивилизационный консенсус между секулярным и религиозным дискурсами гражданского общества связан с балансом интересов между коллективными и индивидуальными правами общностей и граждан, с цивилизационным плюрализмом диалога цивилизаций, где каждая цивилизация участвует во взаимообогащающем взаимодействии друг с другом. Одухотворить и сделать возвышенным диалог цивилизаций способна такая ориентация на цивилизационные идеалы, где материальные интересы подчинены духовным. В этом гуманистическом послые диалога цивилизаций сходятся мысли религиозных лидеров и учёных западной и незападных цивилизаций.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Амартия Сен. Идентичность и насилие: иллюзия судьбы. Нью-Йорк: W.W. Norton & Company, 2006. 226 с.
2. Кехлер Ханс. Диалог цивилизаций: философская основа, политические аспекты и актуальность. Доклад на круглом столе «Кубок мира» 01.06.2002 г. [Электронный ресурс] // Материалы круглого стола. Серия №5. Сеул, 2002. URL: www.templetonpress.org (дата обращения: 23.04.2015).
3. Кёхлер Ханс. Философские основы цивилизационного диалога. Герменевтика культурного самоосознания против парадигмы цивилизационного конфликта. [Электронный ресурс] // Международный семинар по цивилизационному диалогу, 15–17 сентября 1997 г. Куала-Лумпур: Университет Малайи, 1997. URL: <http://i-p-o.org/civ-dial.htm> (дата обращения: 23.04.2015).
4. Мишель Михалис С., Петито Фабио. Цивилизационный диалог и мировой порядок: Новая политика культур, религий и цивилизаций в международных отношениях. Нью-Йорк: Весь мир, 2009. 308 с.
5. Петито Ф. Диалог цивилизаций как предмет для глобальных политических дискуссий: некоторые теоретические размышления // Вестник Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций». № 2. Кн. 1. М.: Андреевский флаг, 2004. С. 21–31.
6. Петито Фабио. Диалог цивилизаций как международная политическая теория. 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/12588> (дата обращения: 23.04.2015).
7. Петито Фабио. В защиту диалога цивилизаций: краткие иллюстрации расхождения между Эдвардом Саидом и Луи Массиньоном. [Электронный ресурс] // Тысячелетия. № 39. 2011. С. 759–779. URL: <http://dx.doi.org/10.1177/0305829811402765> (дата обращения: 23.04.2015).
8. Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН 56/6 от 9 ноября 2001 г. «Глобальная повестка дня для диалога цивилизаций» [Электронный ресурс]. URL: http://www.un.org/russian/document/convents/dac_agenda.html (дата обращения: 23.04.2015).
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. 603 с.
10. Ferrari S., Petito F. Promoting religious freedom and peace through cross-cultural dialogue. Technical Report. Milan: ISPI, 2013. [Электронный ресурс]. URL: http://sro.sussex.ac.uk/47332/1/ISPI_Report_DEF_31_10_2013.pdf (дата обращения: 03.09.2015).
11. Intervento di apertura al Seminario «Promoting Religious Freedom and Peaceful Coexistence». (Roma, 11 febbraio 2013). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ambalgeri.esteri.it/NR/rdonlyres/05CB85F3-84D0-4AA4-AD50-E21BE83DA26F/0/InterventoaperturaSigMinistro.pdf> (дата обращения: 23.04.2015).

УДК 37:001.12/18(470+571)

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-61-66

Петрий П.В., Кряквина С.Б.*Военный университет Министерства обороны РФ*

К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ

Аннотация. В современных условиях нестабильности социального бытия, трансформации общественных институтов, неопределённости социальных регулятивов наиболее перспективной методологией исследования образовательного пространства российского общества, с учётом его сложности, духовной амбивалентности, политической и экономической ангажированности и стремления частью социальных субъектов наделить его релятивными нравственными характеристиками, является аксиологический подход. Он учитывает ценностную специфику изучаемого объекта, его социальных связей и отношений. В данной статье предпринята попытка посредством аксиологического анализа дать сущностную интерпретацию образовательному пространству России в современных условиях.

Ключевые слова: образовательное пространство, аксиологический подход, ценности, духовные идеалы, хронотоп.

P. Petriy, S. Kryakvina*Military University of the Ministry of Defence of the Russian Federation*

TOWARDS THE NATURE OF MODERN EDUCATIONAL SPACE IN THE CONTEXT OF RUSSIAN SOCIETY VALUES

Abstract. Under modern conditions of instability of social life, transformation of public institutions, uncertainty of social regulators the most promising research methodology of educational space of Russian society, given its complexity, spiritual ambivalence, political and economic engagement and commitment of some social actors to endow education with relative moral characteristics is the axiological approach. It takes into account the value specificity of the studied object, its social ties and relations. In this paper an attempt is made to interpret the essential features of Russian educational space in modern conditions by means of axiological analysis.

Key words: educational space, axiological approach, values, spiritual ideals, chronotope.

Применительно к исследованию образовательного пространства российского общества аксиологический анализ направлен на определение основных ценностных характеристик указанного феномена, выявление его отличия от близких явлений в социуме, интерпретации сущности образовательного пространства как духовно-ценностной системы и использование её идентифика-

ционных признаков для объяснения аксиологических явлений, связанных с образовательной деятельностью, для определения его социально-интеграционных и аксиогенных функций и т.д. Представляется, что обращение к категории «образовательное пространство», проведение аксиологического анализа признаков данного феномена даёт возможность взвешенно рассмотреть изменения в процессе функционирования и развития современного российского образования.

В настоящее время в научном лексиконе понятие «образовательное пространство» используется довольно часто. Первоначально данная категория представляла собой яркую метафору, описывающую определённое место, в рамках которого осуществляется обучение и воспитание людей. Однако позже указанный термин стал приобретать всё более чёткие существенные признаки, благодаря разноплановой позиции ряда исследователей по отношению к данному феномену социальной жизни. Так, проблеме единства, унификации и стандартизации в рамках всесторонней глобализационной интеграции образовательных систем для решения цивилизационных задач уделила внимание в своей работе философ Н.С. Филатова, полагающая, что образовательное пространство имеет глобальный характер и находится на стадии создания [12].

Философ Л.И. Ефремова, напротив, указывает на множественный характер образовательных пространств в процессе глобализации и на необходимость противостояния её вызовам в формате объединения усилий региональных образовательных пространств [6]. В этом же ключе лежат предложения Прези-

дента РФ В.В. Путина на саммите АТЭС 6 сентября 2012 г. о необходимости создания Евразийского (Азиатско-Тихоокеанского) образовательного пространства [4].

Социолог Л.В. Путилло сосредоточивает своё внимание на безопасности российского государственного образовательного пространства, защите его от угрозы нарушения единства, придании разворачивающимся процессам его трансформации регулируемого характера, выработке и проведении политики, направленной на преодоление деструктивных явлений и обеспечение положительной динамики сферы образования [9].

Предметом исследования философа Л.В. Бурухиной стало властно-нормативное измерение образовательного пространства на уровне российского общества и его изменения в условиях становления и развития информационного общества и связанного с этим перехода к новому образу власти как анонимной, безличной сети отношений, пронизывающих всё общество [2].

Ещё более ограничивает сферу образовательного пространства социолог С.С. Беликова, считая, что только и именно высшее учебное заведение (вуз) является ключевым в процессе качественного преобразования личности на основе формирования «общества знания» [1].

Педагог И.Г. Шендрик проявляет исследовательский интерес к образовательному пространству субъекта, включённому в тотальное образовательное пространство, представляющее собой системную совокупность реальных взаимодействий человека с действительностью, и данное субъекту через восприятие и действие [15, с. 4].

Как видно из приведённых позиций, для большинства авторов, обозначивших свой интерес к образовательному пространству, оно является в основном фоном для изучения других сторон образовательного процесса и его трансформаций на разных уровнях социума: международном, региональном, общественном, групповом. В связи с этим представляется необходимым для наиболее полного раскрытия глубинной взаимосвязи между духовно-нравственными основаниями и образовательным процессом (соответствующими общественными условиями их воплощения) уточнить понятие «образовательное пространство», раскрыть его содержание.

Впервые термин «образовательное пространство» вошло в нормативно-правовые документы в 1992 г., с принятием Федерального Закона РФ «Об образовании», явившись своего рода калькой с англо-американского понятия «*educational space*» [16]. Однако в отечественном законе этот термин не был чётко определён, а лишь упомянут.

Учёный из Шотландии М. Фаррен указывает на возможности конструирования пространства образования как созидание нового знания, воплощение определённых духовных ценностей с помощью диалога и сотрудничества в процесса обучения. «Это способ ответа на вопросы и предположения, а не возможность принимать готовые решения. Сочетание ценностей и понимания я использую в качестве объяснительных принципов в формировании моего толкования воспитательного воздействия. Это сочетание включает в себя образовательный ответ на потоки энергии и смысла в кель-

тской духовности и использование образовательных возможностей для обучения, которые открывают цифровые технологии» [17].

В настоящее время отсутствует единый подход к пониманию образовательного пространства. Так, в одном из первых определений данного термина, предложенных отечественными учёными И.Д. Фруминым и Б.Д. Элькониным, был сделан акцент на пространстве развития совместной «культуросозидательной и культуросовоительной» работы учителя и учащегося [13].

И.Г. Шендрик обращает внимание в своём анализе образовательного пространства на совместную образовательную деятельность по удовлетворению согласованных потребностей, основанную на механизмах культуры и представляющую собой форму единства людей. «Мир даётся субъекту в мозаике перцептуальных и когнитивных образов, упорядоченной системой понятий. Такому типу представлений может соответствовать определённая мифопоэтическая модель мира, которая соответствующим образом структурируется» [15, с. 4].

По мнению Ю.В. Сенько, образовательное пространство – это «не вместителище всего сущего, но его пространственно-временная связь, связь прежде всего людей, помогающая непосредственным участникам обучения открывать смыслы образования и осуществлять их. В обучении взаимодействуют не учитель и ученик – это всего лишь социальные роли, маски-функции, а живые люди, которых обучение свело друг с другом» [10].

Культуролог Ю.А. Тольпина утверждает, что образовательное про-

странство, в отличие от среды, не «создаётся», а «структурируется», «культивируется» субъектами и динамической сетью их взаимодействий [11, с. 86–89]. Гуманитарная образовательная парадигма задаёт своеобразный **хронотоп**¹ образовательному пространству. Опираясь на труды Ю.М. Лотмана, В.П. Зинченко [7, с. 168; 8, с. 23–24], можно утверждать, что плоскостное информационно-образовательное пространство получает многогранное смысловое измерение и выход в вечность (по М. Бахтину, «большое время»): здесь и сейчас в образовательное со-бытие вовлекаются образы культуры далеко отстоящих эпох и культур (Эсхил, Гамлет, Дон Кихот, Чехов и др.).

А.А. Цукер под образовательным пространством понимает место для совершения человеком образовательного движения; место, в котором человек может двигаться или продвигаться по поводу собственного образования. «Образовательное пространство, – утверждает автор, – это не есть само образование, а есть лишь специально отведённое или созданное место для его (образования) осуществления. Главным принципом выделения или порождения того или иного пространства является ограничение определённой территории с одновременным обозначением некоторого однородного и равномерно распределённого внутри

¹ **Хронотоп** (др.-греч. *χρονος* – время, *τοπος* – место) – понятие, введённое М.М. Бахтиным, которое означает появившуюся в Новое Время в культуре неразрывную слитность в структуре литературного образа пространственных и временных характеристик. (См. подробнее: Бахтин М.М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике* // *Вопросы литературы и эстетики*. М., 1975. С. 248–259.)

проведённых границ качества, наличие которого как раз и будет отличать данное пространство от всего остального. Каждое отдельное, создаваемое нами пространство в момент, когда оно выделяется, должно быть единым и достаточно однородным, и только эта исходная однородность может сделать возможным именно то движение, которое мы хотим осуществить» [14].

Философ образования В.И. Гинецинский утверждает, что образовательное пространство предстаёт как многообразие сосуществующих и / или сменяющих друг друга специфических структур социального взаимодействия разного масштаба. Наименьшей структурной единицей такого взаимодействия, по его мнению, выступает диада «учитель – ученик», наибольшей – мировое образовательное пространство [5].

Образовательное пространство, по мнению исследователей А.А. Веряева и И.К. Шалаева, представляет собой форму существования трансляции социального опыта от поколения к поколению на уровне, превышающем естественный, имеющем место без специально организованных процессов обучения и воспитания. Естественный процесс – это такой процесс, который не интенсифицирован специальными воздействиями на субъекты образования [3]. Представляется, что последнее определение наиболее близко к пониманию образовательного пространства как некой социальной реальности, описывающей границы и возможности для реализации деятельности социального института образования.

Рассмотрение различных научно-теоретических подходов к толкованию социального пространства,

социально-философская рефлексия понятия «образовательное пространство», выявление особых его характеристик, свойств и признаков, а также анализ имеющихся определений позволяет сделать следующие выводы. *Сущностью пространства образования* в контексте его духовно-нравственного измерения выступает особая совокупность обучающих, воспитательных, формирующих и развивающих процессов и явлений, реализующихся в едином хронотопическом поле функционирования и развития системы образования как открытой и активной социальной сферы, в которой действует своя идеология формирования личности в современном российском обществе в соответствии с духовно-нравственными традициями, правилами, нормами, направленными на эффективное функционирование образовательного института в качестве необходимого инструмента социализации российских граждан.

Особую роль в стабильном существовании пространства образования играют духовные ценности, совокупность идеалов, нравственных доминант, которые выступают его ядром и включают как ценности участников образовательного процесса, так и ценности-нормы, обусловленные уровнем развития общества. Под воздействием образовательных ценностей, в конечном итоге, осуществляется деятельность системы образования, формирующая нормы поведения.

Таким образом, образовательное пространство – это аксиологически наполненная среда, в которой духовные ценности (внутренние) и ценности нравственности (внешние) выступают

базовыми, сущностными характеристиками личности, определяют практический выбор человека, который ранжирует их, самостоятельно придаёт им значение, избирает направление своей преимущественной активности. Именно на это направлен процесс социализации, значимой частью которого является образование. Ценности всегда позитивно нагружены и могут выступать ценностями эпохи, культурной традиции, ценностями отдельных социальных групп, а также в качестве индивидуальных ценностей.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Беликова С.С. Образовательное пространство вуза: состояние и социокультурный потенциал формирования творческой способности: автореф. дис. ... канд. социол. наук. Ростов на/Д., 2009. 31 с.
2. Бурухина Л.В. Проблема организации образовательного пространства в обществе, основанном на знании (социально-философский анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тверь, 2009. 23 с.
3. Веряев А.А., Шалаев И.К. От образовательных сред к образовательному пространству: понятие, формирование, свойства // Педагог. 1998. № 4. С. 3–12.
4. Владимир Путин: АТР необходимо единое образовательное пространство // Наука и технологии РФ. [Электронный ресурс]. URL: http://www.strf.ru/material.aspx?CatalogId=221&d_no=48786#.VZ0oUZY5EfQ (дата обращения: 23.05.2015).
5. Гинецинский В.И. Проблема структурирования образовательного пространства // Педагогика. 1997. № 3. С. 10–15.
6. Ефремова Л.И. Регионализация и глобализация образовательного пространства СНГ: социально-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2010. 22 с.

7. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
8. Зинченко В.П. Дистанционное образование: к постановке проблемы // Педагогика. 2000. № 2. С. 23–34.
9. Путилло Л.В. Трансформация образовательного пространства России в условиях информатизации общества (социологический анализ): автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2003. 28 с.; ил.
10. Сенько Ю.В. Гуманизация образовательной среды в университете // Педагогика. 2001. № 5. С. 25–27.
11. Тольпина Ю.А. От информационно-образовательной среды – к информационно-образовательному пространству // Теория и практика образования в современном мире: материалы международного науч. конф. (г. Санкт-Петербург, февраль 2012 г.). СПб.: Реноме, 2012. С. 86–89.
12. Филатова Н.С. Философские основания модели образовательного пространства: Болонский сценарий развития: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Чебоксары, 2007. 22 с.
13. Фруммин И.Д., Эльконин Б.Д. Образовательное пространство как пространство развития («школа взросления») // Вопросы психологии. 1993. № 1. С. 24–32.
14. Цукер А.А. Образовательное пространство школы // Управление школой. 2004. № 27-28.
15. Шендрик И.Г. Образовательное пространство субъекта и его проектирование: монография. М.: АПКИПРО, 2003. 454 с.
16. Evaluating Quality in Educational Spaces: OECD/CELE Pilot Project / By Hannah von Ahlefeld. CELE Exchange. 2009. № 9. P. 1–6.
17. Farren M. Co-creating an educational space // Educational Journal of Living Theories. 2008. № 1. P. 50–68.

УДК 316.61.008

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-67-73

Семерник С.З.*Гродненский государственный университет им. Я. Купалы
(Республика Беларусь)*

ОТЧУЖДЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ФОРМ КАК ФАКТОР РИСКА В РАЗВИТИИ ЭКОНОМОЦЕНТРИЧНОГО ОБЩЕСТВА*

Аннотация. В статье рассматривается проблема взаимосвязи экономических и социокультурных аспектов развития современного общества, вопрос о решении данной проблемы в пространстве современной социогуманитарной мысли. Анализируются механизмы развития отчуждения социокультурных форм и рассматриваются социокультурные риски, которые возникают в условиях отчуждения социокультурных форм от своей аутентичной реальной сущности. Выявляются перспективные линии анализа названной проблемы, а также предлагаются пути выхода из создавшейся ситуации.

Ключевые слова: отчуждение, социокультурный риск, экономоцентричное общество, социальное развитие, глобальная экономика.

S. Semernik*Grodno State University named after Ya. Kupala ()*

SOCIO-CULTURAL FORMS OF ALIENATION AS A RISK FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF ECONOCENTRIC SOCIETY

Abstract. The article considers the problem of relationship between economic and socio-cultural aspects of the development of modern society, the issue of solving this problem in contemporary social thought. The author analyzes the mechanisms of the development of socio-cultural alienation forms and discusses socio-cultural risks that arise in terms of depriving social and cultural forms of their authentic real substance. Promising lines of the analysis of these problems are identified, and possible solutions are proposed.

Key words: alienation, socio-cultural risk, econocentric society, social development, global economy.

Актуализация проблемы социокультурного как такового связана с тем кризисом, который охватил современное общество. Экономическая подоплека данного кризиса не снимает главного противоречия современности: финансовый кризис не только не остался в плоскости виртуальной мировой экономики, но, охватив собой реальную экономику, стремительно переродился в системный кризис современной цивилизации в целом, породив серьезные проблемы

© Семерник С.З., 2015.

* Статья подготовлена при поддержке гранта ректора ГрГУ им. Я. Купалы № 01-41-12/2460-14 (г. Гродно, Беларусь).

в неэкономических сферах общественной жизни. Благодаря этому, во-первых, было выявлено, что в мире глобальных мировых связей практически не может быть сугубо локальных проблем, а во-вторых, что экономика, претендующая на тотальное отчуждение от мира неэкономических действий, смыслов и зависимостей, на самом деле проникнута ими в очень большой степени. В связи с этим решение вопроса о механизмах, принципах, способах взаимосвязи экономической и социокультурной составляющих социального развития является чрезвычайно важным.

Данный вопрос – о взаимозависимости социокультурных и экономических факторов общественного развития – вызывал спорадический интерес исследователей с самого момента зарождения экономической рефлексии как таковой. В «аристотелевский период» (В. Зомбарт) существования экономической мысли обращение к идеям нормативного характера, имеющим прямое отношение к учрежденным в обществе социокультурным институтам, при описании принципов ведения хозяйственно-экономической жизни считался единственно возможным: традиционное общество не знало логики «чистого экономического разума».

Об этом наглядно свидетельствует, к примеру, тот факт, что на Древнем Востоке экономические вопросы чаще всего рассматривались в трактатах об управлении государством. Здесь могут быть названы древнеиндийский трактат об управлении государством «Артхашастра» или «Наука политики», древнекитайский трактат «Шан Цзюнь Шу» или «Книга правителя обла-

сти Шан», кодекс законов Вавилонского царя Хаммурапи (1792–1750 гг. до н. э.), основное назначение которого – создание системы правовых норм для эффективного управления страной. Во всех этих произведениях содержатся указания на принципы построения экономических отношений, но не как самостоятельной области человеческой деятельности, а как неотъемлемой части социальных отношений вообще.

На другом конце континента, в Древней Греции, зачатки экономической мысли обнаруживаются в поэмах Гомера «Одиссея» и «Иллиада», в поэме Гесиода «Труды и дни», в работах Ксенофонта («Ойкономос» – «Домострой»), в трудах Аристотеля, Платона.

Во всех этих произведениях прослеживается та же тенденция – хозяйственные отношения не выделяются в самостоятельную область исследования, а рассматриваются как составная часть общественных отношений в целом, ведущими из которых признаются отношения власти (политика) и достоинства (этика). Об этом красноречиво свидетельствует факт включения вопросов хозяйственной жизни в произведения с соответствующими названиями («Политика» или «Государство» Платона, «Политика» и «Никомахова этика» Аристотеля), указывая на то, что хозяйственная область – не что иное, как синкретичная часть иных, внехозяйственных сфер общественной жизни. И даже произведение Ксенофонта «Ойкономос», дословно обозначающее «Домострой», несмотря на созвучие данного названия современному термину «экономика», посвящено скорее общему укладу жизни, нежели соб-

ственно экономическим отношениям как отношениям обмена, накопления и владения.

Новоевропейская парадигма предложила совершенно иной способ решения экономических, а вместе с ними – социальных и культурных проблем. В качестве опорной она выдвинула взаимосвязанную триаду социокультурных смыслов – линейность, рациональность, миф всеобщей роли рыночно-денежных отношений, в идейном пространстве которых общество осознало себя как прогрессирующее, выдвинуло идеал непрерывного экономического роста, ориентации на перманентное наслаждение и преуспеяние.

Предложенная буржуазной эпохой инициатива сделать денежные отношения центральным смыслообразующим фактором экономических взаимодействий потребовала специфических условий воспроизведения денег: необходимость создать обстоятельства, в которых деньгам могла быть сообщена определённая стоимость, принципиально не существующая в их «природе».

Как справедливо отмечает современный исследователь Д.Э. Гаспарян, деньги по своей сути виртуалистичны, это товар, «которого нет»: «Деньги не могут иметь ценового выражения именно потому, что они сами и запускают всю машинерию товарно-денежных отношений обмена. Деньги – это тот товар, которого нет, но именно благодаря ему появляются все остальные товары. Это тот самый орган чувствования, который не имеет измерения обратимости на себя. Деньги – это Бог апофатики: он не дан как стоимость, но всё дано в свете его де-

нежного измерения. И так, деньги – это то самое вне-существующее ничто, дающее ход всей игре» [2, с. 97].

Поскольку деньги, не обладая самостоятельной потребительной стоимостью, могут обрести цену только в процессе обмена, развитие денежных отношений требовало создания рынка как универсального фактора, способствующего материальному овеществлению символической стоимости денежных знаков. Только при условии стекания всего многообразия товаров и услуг на рынок они становятся доступны для денег. Вне рынка деньги бессильны, остаются «пустыми знаками». Именно поэтому власть, основанная на деньгах, стремится превратить в рынок всё многообразие культурных связей и отношений, чтобы иметь возможность потреблять их, обрести над ними неограниченный контроль.

Внерыночные (архаичные, непосредственно межличностные, традиционные) отношения не подчиняются всепоглощающей силе денег. Обменная логика и психология – вот условие тотализации власти денег в социуме. Именно поэтому в обществе модерна набирают силу теории, стремящиеся придать факту создания рынка объективность естественной закономерности (меркантилизм, классическая политэкономия, маржинализм и т.п.).

Согласно классикам политэкономической мысли, условием процветания и богатства народов должна выступать торговля (преимущественно внешняя), привлекающая денежные потоки в страну. Неукоснительное следование предложенному видению проблем социоэкономического развития привело к возникновению товар-

но-денежного фетишизма (К. Маркс) и многовариантности феномена отчуждения (отчуждение от произведённых продуктов, от самого себя и т.д.). Таким образом, благодаря тому, что в обществе модерна роль денег абсолютизировалась, феномен отчуждения стал «визитной карточкой» данного общества. Отсюда следует, что эволюция отчуждения социокультурных форм находится в тесной взаимосвязи с отчуждением денег.

По замечанию Н.Н. Зарубиной, деньги подвержены отчуждению не меньше, чем социокультурные формы. В данном процессе, к примеру, локальные (национальные) деньги отчуждаются в универсальные (наднациональная валюта) [4].

Как показывает практика, отчуждение социокультурных форм также имеет уровни и степени собственного развития. Факты отчуждения, осознанные обществом модерна, – лишь подошва той горы, на которую стремительно восходит современное общество, последовавшее за императивами денежного капитала и в связи с этим получившее название «экономическое общество».

Здесь можно проследить следующие закономерности. Современные исследователи фиксируют факт всё большего отчуждения логики экономических взаимодействий, транслируемой современным (постмодерновым) укладом общества, от реальных нужд и потребностей личности, общества и даже собственно реального сектора экономики. Нарастание роли денежных механизмов регуляции общественных и экономических отношений привело к разрастанию финансового сектора экономики, который сегодня

отчуждается не только от реального производства, но даже и от рынка (торгово-обменных отношений). Это хорошо видно, к примеру, из сравнения данных о суммах и количестве экономических операций, осуществляемых в последние десятилетия в торгово-рыночном и финансовом сегментах экономических отношений.

Как отмечают аналитики, в 80–90-е гг. наблюдалось быстрое развитие операций на мировых валютных рынках. Если в середине 80-х годов ежедневный оборот сделок с валютой в мире составлял примерно 330 млрд. долл., то в 1995 г. он увеличился до 1200 млрд. долл. [7].

Чистые финансовые спекулятивные и арбитражные операции сегодня намного превосходят валютные операции, связанные с коммерческими сделками; число их участников резко возросло и включает не только банки и ТНК, но и другие юридические и даже физические лица. По данным 2001 года, на обслуживание внешней торговли приходится всего 2 % валютных операций [1].

Данное обстоятельство, а также ряд других тенденций, направленных на разрастание глобального финансового капитала, самым радикальным образом сказались на специфике социокультурного развития.

Как отмечает Н.Н. Зарубина, «...становление и развитие индустриального рыночного общества было связано с самоопределением национальных государств. Для них локальная валюта служила важнейшим механизмом контроля над территориально связанным хозяйством, символом суверенитета, идентичности, общей ответственности и судьбы граждан» [4, с. 49].

У современной виртуальной финансовой системы нет никакой реальной территориальной локализации, она существует в пространстве «междубытия», не отражает никакой геоэкономической специфики и не только лишает самодостаточности сохраняющиеся локальные деньги, но вместе с тем претендует на разрушение любых локальных идентичностей: национальных, государственных, семейных и т.п., призывая к идентичностям глобальным, наднациональным, универсально-атомарным и даже надбиологичным.

Новое («двойное») отчуждение – конструкт постмодернистского габитуса (П. Бурдьё), который рассматривает экономику, культуру, социум как игру.

Игрой становится всё: ценности, которые разделяет человек (они причудливо комбинируются, превращаясь в свою противоположность), знания, которыми он обладает (чему способствует всё более развивающаяся отчуждённая от непосредственных нужд обучения и воспитания модель образования под названием «супермаркет», трансформирующая напряжение учебной деятельности уже не просто в игру, но в играйзацию) и т.п.

«Играизация – новое утверждающееся и распространяющееся явление в обществе, развивающемся в направлении постмодерна, которое связано с особым рискованым стилем жизни, предполагающим парадоксальное сочетание реального и виртуального, чувственного и интеллектуального, беспокойства и динамизма» [5, с. 185].

Данная ситуация выступает как рискованная для развития общества и личности. Как отмечают исследователи, «... рискованность процесса играиза-

ции проявляется в разрывах целостности и самодостаточности традиционных (линейных) типов игры и общественно полезной деятельности. В линейном социуме игра имеет достаточно жёсткий статус деятельности, лишённой прямой практической целесообразности» [5, с. 186]. Здесь она не имеет «никакой очевидной цели, кроме удовольствия» [3, с. 222].

Что же происходит в этих условиях с личностью? Она не формируется в зрелую личность. Индивид превращается в псевдоличность, «мерцающую» личность, готовую непрерывно менять свою идентичность, убеждения, способы взаимодействия с людьми, живущую без серьёзных привязанностей, со спорадическими взаимодействиями на месте устойчивых связей. Таким образом, центральным актором играйзованного социума выступает специфический антропологический тип – игрок и спекулянт. Именно он является «героем нашего времени». И современные образовательные модели ориентируются на воспроизведение такой отчуждённой личности. У этого обстоятельства есть свои причины и следствия.

С одной стороны, национальные образовательные модели стремятся заимствовать более играйзированные инокультурные семиозисы в силу неразвитости собственных социокультурных семиозисов, адекватных играйзационным формам существования и функционирования финансового капитала, с другой – возникающая в их пространстве идея мобильности, возведённая в ранг императива, делает принципиально невозможной формирование личности, адекватной такой форме организации общества, как национальное государство, поскольку

назначение идеи мобильности – готовит наднационального глобального актора, не знающего внутренних барьеров несовместимости ценностей (тотальная толерантность), несопоставления традиций (атрадиционализм) и т.п.

Тем самым «градус отчуждения» социокультурных форм повышается: если за символом (знаком) культурных, социальных образований и экономических функций ещё можно было найти реальное означаемое, то теперь всё перемещается в область мифа. Мифологизируется, в конечном счёте, сам человек: реальность его существования никак не маркируется.

Не случайно, поэтому, в пространстве современной социогуманитарной рефлексии для обозначения новых форм социокультурного взаимодействия разрабатываются такие понятия, как «номады», «новые кочевники», «бродяги», «туристы» (Ж. Аттали, З. Бауман, Н. Зарубина, А. Панарин и др.). Данные деперсонифицированные, утратившие традиционную идентичность субъекты выступают сегодня акторами, конституирующими специфику взаимодействий современного общества на основе принципов тотального отчуждения. Закрепление в обществе норм функционирования, определяемых названными социальными акторами, приведёт к тому, что тотальная отчуждённость вызовет утрату культурного содержания, связанного с определённой устоявшейся социокультурных форм (например, таких, как семья и государство), с одной стороны, и породит трансформные социальные образования, условием существования которых может стать

тотальная трансформация человека, превращение его в «своё иное» [6].

Преодоление данной рискованной для общества ситуации может быть связано, во-первых, со снижением доли виртуалистических практик в сфере социоэкономических и социокультурных отношений (это, к примеру, ограничение роли финансового сектора в неэкономических сферах общественной жизни (образование, наука, здравоохранение и т.п.); во-вторых, культивированием идеи священного (роль героических, религиозных, культурных и т.п. символов, выведение их из зоны действия обменной логики и психологии, коммерциализированного сознания); в-третьих, усилением роли непосредственной межличностной коммуникации в процессе организации и функционирования социальных объектов, что означает отказ от преимущественного культивирования глобально-ориентированных форм взаимодействия и поддержание акторов локального уровня.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Буторина О. Международная финансовая система: конец единовластию // Россия в глобальной политике. 2003. № 4. [Электронный ресурс]. URL: http://www.globalaffairs.ru/number/n_2115 (дата обращения: 28.11.2003).
2. Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. М.: КДУ, 2007. 256 с.
3. Джери Д. Большой толковый социологический словарь Collins: Русско-английский, англо-русский. Основные термины и понятия по социологии. Т. 1: А–О / Д. Джери; Пер. с англ. Н.Н. Марчук. М.: Вече, 2001. 543 с.
4. Зарубина Н.Н. Деньги как социокультурный феномен. М.: Анкил, 2011. 200 с.

5. Кравченко С.А. Играизация общества и её риски // Кравченко С.А. Риски в нелинейном глобальном социуме. М.: Анкил, 2009. С. 184–195.
6. Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров. М.: Алетейя, 2009. 264 с.
7. MacDonald. Floating exchange Rate: theories and evidence. [Plavajushhij valjutnyj kurs: teorii i dokazatel'stva]. London: Unvin Hyman, 1988. 336 p.

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091) +140.8

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-74-81

Батурина И.В.

Московский технологический институт

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Н. БУЛГАКОВА

Аннотация. В данной статье анализируется философия творчества великого русского мыслителя и богослова С.Н. Булгакова. Согласно его воззрениям, творчество есть самый сложный путь для человека: он требует мужества жизни в двух мирах – небесном и здешнем, мужества служения Абсолютному с осознанием его недостижимости и несравнимости ни с чем человеческим, мужества знания силы и глубины зла в мире и в самом человеке – и, несмотря ни на что, искания только духовного и вечного. Булгаков понимает творчество ещё и как некую встречу и таинственное взаимопроникновение двух миров – имманентного и трансцендентного, как преображение творения и мира, как религиозное служение и восхождение к Богу.

Ключевые слова: философия творчества, смысл жизни, натурализм, секуляризм, универсальная целостность, вера, религия.

I. Baturina

Moscow Technological Institute

S.N. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF CREATIVITY

Abstract. This article is dedicated to the philosophy of creativity by the great Russian thinker and theologian S. N. Bulgakov. According to Bulgakov, creativity is the most difficult way for human. It requires courage of being in two worlds: the heavenly and the earthly ones; servicing the Absolute with the awareness of its unattainability and incomparability with human things; audacity for the knowledge of evil both in the world and within people themselves; and in spite of all things searching for spiritual and eternal only. Bulgakov treats creativity as a certain encounter and interpenetration of two worlds: the immanent and the transcendental, as transformation of the created and the world, as worshiping and ascend to God.

Key words: philosophy of creativity, meaning of life, naturalism, secularism, universal unity, faith, religion.

Сергей Николаевич Булгаков (о. Сергей) – выдающийся русский религиозный философ, один из немногих богословов, носивших сан священника (был протоиереем)¹. Философское наследие Булгакова достаточно обширно и, как у многих мыслителей рубежа веков, включает в себе внутреннюю эволюцию: от первых ранних книг по политической экономии с марксисткой направленностью («О рынках при капиталистическом производстве», «Капитализм и земледелие», более поздняя и сложная «Философия хозяйства») до зрелых работ религиозно-философского характера («Свет не вечерний», «Два града», «Трагедия философии», «Философия имени», богословская трилогия – «Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лестница Иаковлева», большая трилогия «О Богочеловечестве» и др.). Внутренне очень остро переживая свой духовный перелом от марксизма к религиозным взглядам, Булгаков становится одним из авторов «Вех» и публикует в сборнике блистательную статью «Героизм и подвижничество». Также нельзя не отметить его сборник «Тихие думы», впервые вышедший в Москве в 1918 г., где собраны его лучшие статьи по вопросам философии творчества и искусства, присутствуют автобиографические заметки. В статьи и очерки разных лет вошли и две статьи философа – «Центральная проблема софиологии» и «Софиология смерти», которые, на наш взгляд, являются вершиной его духовного опыта и философского творчества.

Ещё раз следует отметить, что путь внутренней эволюции Булгакова был

¹ Как известно, кроме С.Н. Булгакова священниками были ещё П.А. Флоренский и В.В. Зеньковский.

очень непростым, и сам мыслитель отразил его затем в сборнике «От марксизма к идеализму», в котором он впервые задался вопросом, насколько возможно средствами одной науки и политической экономии создать мирозерцание, устремляющее человека к альтруистическому и солидарному социальному поведению. Обобщённо этот вопрос звучал следующим образом: «Возможна ли научная теория прогресса?» [1, с. 16]. Решение этой проблемы в обычной, эмпирической плоскости Булгаков не находит и признаётся, что в нём именно с этого момента началось восхождение к религиозно-метафизическим основаниям. Если же говорить о его развёрнутой религиозно-философской концепции, то она начинается с книги «Свет не вечерний», основную тему которой сам Булгаков обозначал как православную теодицею; одной из основных авторских задач в этой работе было *преодоление И. Канта*, философией которого Булгаков серьёзно увлёкся в 1901 г. Решая эту проблему, философ формулирует один из своих основных мировоззренческих тезисов, что религиозное чувство и вера не выводятся из нравственности, поскольку превышают чисто антропологические законы существования. Более того, по Булгакову, именно вера есть живое ощущение реальности личного и трансцендентного Бога и того мира, который нами мыслится только как инобытие, заслоняемое нами же самими в суетном и временном чисто биологическом существовании. Исходя из таких посылок, мыслитель задаётся вопросами, что такое философия и как возможна религиозная философия, являющаяся центром всей русской духовной традиции и обращающая человека именно в

нездешний, запредельный мир. В связи с этим Булгаков подчёркивает, что философия не может и не должна искать никакого опытного и рационального обоснования. Вера и религиозная философия вырастают из совсем других начал: непосредственной интуиции Абсолютного, духовного созерцания – не вовне, а вовнутрь, некоего живого общения с целостным многообразием мироздания, чаще всего представленного в различных мифологических формах. «В основе действительно оригинальных творческих философских систем всегда лежит<...> философский миф<...> Мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания. В мифе констатируется *встреча* мира имманентного, – человеческого сознания<...> и мира трансцендентного, божественного, причём трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, в то же время становится имманентным, а имманентное раскрывается, чувствуя в себе внедрение трансцендентного» [2, с. 71, с. 57]. Заметим, что, на наш взгляд, в этом отрывке очень чётко описывается и процесс творчества как встречи двух миров, которые мы в своём исследовании называем встречей двух начал – видимого, идущего от человека, и невидимого, восходящего к Абсолюту. Завершая размышления об истоках философии и человеческой мысли в целом, Булгаков говорит о величайшей трагедии человечества – секуляризации сознания, из-за которой единственно возможным предметом философии становится гносеология, а Абсолютная истина от неё ускользает и даже ею не взыскуется, – таковы основные темы работы «Трагедия философии». По

сути, в этих достаточно ранних работах философ приходит также к важнейшей для себя мысли о цельности, которую следует искать не только в познании (хотя в философии, в первую очередь), но и в личной жизни, в социальной активности человека, во всех видах его деятельности, и в общем его отношении к миру. Здесь особенно важно обратить внимание на труд «Философия хозяйства» [3], основная суть которого может быть выражена следующим образом. В центре книги – задача философского и религиозного осмысления экономической сферы активности человека, которая весь мир фактически переделала в некое хозяйство. Булгаков подчёркивает, что в основе такого мира-хозяйства лежит непомерно возомнивший о себе экономический материализм – некая ограниченная, односторонняя мания величия одной только политической экономии, которая сама себя возвела в ранг чуть ли не единственной исторической онтологии. Следуя традиции русской философской мысли, Булгаков такому ложному и одностороннему – экономическому – взгляду на мир противопоставляет русскую альтернативу марксизму – христианский социализм, идеалистический либерализм и другие концептуальные средства сохранения мира и человека во всей их полноте и целостности без «сваливания» в ложные и примитивные чисто хозяйственные рамки. Мир на самом деле принципиально иной – *Софийный*, таинственный, метафизический, и сводить его только к таким антропологическим началам, как естественное право, демократия, капиталистическая экономика и т.д., – абсурдно. Даже в отношении к самому *хозяйству* как понятию Булгаков уходит от его чисто внешней,

экономической трактовки. Философ смотрит на мир проблемно, ища в нём живое единство целостности, следы и проявления непостижимого первоисточника, поэтому хозяйство становится для него не средством выживания, тем более – обогащения человека, а творческим отношением его к миру на пути к всецелому преобразению и духовному соединению всего живого. Булгаков теснейшим образом связывает проблему Софии и творчески-хозяйственной деятельности человека, для него эти темы возникают и развиваются всегда параллельно, так как мир философ понимает как плод творения Божьего и арену разворачивающегося мистического творчества. Булгаков утверждает, что мир софиен в своей основе, т.е. абсолютно прекрасен в замысле Божиим о нём. Следует отметить, что такую сложнейшую проблему, как софиология, Булгаков разрабатывает в русле восточного православия и понимает *Софию* как «идею» Логоса, как предмет Любви Божией, или мировую душу. По мысли философа, София есть творческая мысль Божества, и поэтому она всегда совершенна. Мир же, будучи софиен в своей основе, вовсе не софиен в своём наличном состоянии, и первоначально Булгаков ищет путей преобразования мира, в том числе и через хозяйство. В своих зрелых, в первую очередь богословских, работах мыслитель приходит к выводу о невозможности преобразования бытия только материальными, трудовыми, а соответственно, антропоцентрическими силами.

С проблемой поиска цельности и софийного облика бытия связана у Булгакова и философия творчества, так как первично человеческое творчество (а точнее – искусство) он понимал

как попытку придания и возвращения миру его софийного первообраза, и изначально Булгаков пытался даже сблизить хозяйство (как творческую деятельность) и искусство. Впоследствии его понимание феномена творчества развивалось и усложнялось вместе с общей эволюцией его философских и религиозно-богословских взглядов. В сборнике «Тихие думы» Булгаков высказывает суждения об искусстве и творчестве, весьма далёкие от понимания последнего как материальной и предметной культуры, творимой деятельностью только самого человека. После становления религиозного мировоззрения творчество понимается Булгаковым как труднейшее восхождение человека к Абсолюту, таинственно ощущаемому в образе вечной первоосновы *всего и вся*. По взглядам философа, творчество, в отличие от науки, историософии и даже самой философии, есть наивысшая ступень приближения человека к иному бытию, так как оно предполагает созерцание, восприятие Красоты как откровения небесного Смысла, эманлирующего человеку в превышающей физическую оболочку форме. Согласно Булгакову, творчество есть откровение Бога в творении, по воле и по благодати Его, и поэтому художник является самым свободным из всех земных существ рабом, шествующим лишь указанной ему свыше дорогой. Долг художника – слушать и созерцать, быть вещим провидцем, и поэтому Булгаков говорит о мистическом начале творческого акта, никогда не существующем, однако, независимо от воли самого художника. «Поэзия божественна в своём источнике, она есть созерцание славы Божества в творении. Не Бог, но Боже-

ство, Его откровение в творении, по преимуществу доступно поэзии. Поэтическое служение, достойно своего жребия, есть священное и страшное служение: поэт в своей художественной правде есть свидетель горнего мира<...> Поэты рождены для вдохновения, для звуков сладких и молитв, и это вдохновение есть признак Бога, «чистое упоение любви поэзии святой»... Поэзия есть служение истине в красоте... Поэт воспринимает мир как откровение красоты, в которой и через которую ему... становится доступной и мудрость. Источник красоты в небесах, истинная красота – от Духа Святого» [4, с. 259].

Но самое главное, что говорит о творчестве Булгаков, как глубочайший религиозный мыслитель, – важнейшее и единственное назначение творчества – служение, исполнение воли Божией, бытие человека согласно с велениями Отца Небесного и в ответственности перед Ним. В этом плане сам акт творчества философ не отделяет от религиозного акта, но религиозный опыт, если он подлинный, а не умозрительный, духовный, а не воображаемый, есть величайшая тайна Богочеловечества, описываемая только догматами, отцу Сергию Булгакову приоткрывшаяся в опыте умирания, отражённом им в блистательной и одной из самых сложных работ – «Софиология смерти». В ней Булгаков выступает не только как философ, но и (в большей степени) как богослов и человек, немного познавший величайшее таинство – смерть. Но именно эта работа является духовным апофеозом творчества Булгакова, и без неё невозможно постичь и интересующую нас философию творчества этого мысли-

теля, которую невозможно понять без его религиозных взглядов. Булгаков в «Софиологии смерти» говорит о своём глубочайшем внутреннем опыте, пережитом им после мук умирания: «Навсегда я познал, что есть только Бог и милость Его, что жить надо только для Бога, любить только Бога, искать только Царствия Божия, и всё, что заслоняет Его, есть самообман» [7, с. 292]. Можно сказать, возвращаясь к мысли о сути творчества, что, согласно Булгакову, в онтологии и аксиологии акт творческий совпадает, сливается с актом религиозным; в антропологии и праксиологии творческий акт сильно разнится с религиозным опытом, поскольку человек от творчества как восхождения к инобытию и религиозного служения неизбежно отделён необходимостью возвращения в круговорот «мира сего», заполненного греховными нуждами и заботами. Мы не будем углубляться в сложнейшую богословскую проблематику, которую разрабатывает Булгаков в «Центральной проблеме софиологии» и в «Софиологии смерти», сочетая её с глубиной личного опыта. Но философски нам важна мысль, принадлежащая исключительно православной традиции и отделяющая мировоззрение Булгакова от умозрительного всеединства, имманентизма, трансцендентализма и иных аналитических, идущих лишь от тонкостей человеческого ума систем. Эта центральная мысль раскрывает догмат о том, что лишь по благодати Божией и силой Христовой возвращается человек в духовную, небесную свою отчизну, но для этого требуются «всенапряжённейшие» усилия его воли, души, ума, страстное покаяние и постижение бездны своего ничтожества и одиноче-

ства в мире. Отдаляясь от себя, человек поворачивается к Богу, умирая для мира, возрождается для инобытия, но происходит это в таинстве соединения двух природ – божеской и человеческой, единственно совершившемся в явлении Христа. «Кенозис Божественной Софии во Христе, самоумаление божественной природы, составляет самое основание боговоплощения как соединения двух природ: не человеческая природа равняется по божеской, изначально до неё возвышаясь, но божеская умалается до человеческой, хотя и оставаясь сама собою» [7, с. 276]. Мысль о восхождении человека к Богу единственно по благодати Христовой, но и самым крайним личным усилием человеческого естества кладёт свой отпечаток на всю философию Булгакова, в том числе и на философию творчества. Именно она делает возможным понимание творчества как религиозного служения, отличного от прямого послушания и аскезы, так как в творчестве человек достигает удивительных высот в чувствовании красоты мира горнего, но никогда не преодолевает трагедию греховности и несвободы личной земной жизни. Можно сказать, Булгаков понимает творчество как синергию Бога и человека в момент самого акта, но затем человек-художник безвольно покидает небесную дорогу, «и меж детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он» (А.С. Пушкин).

Для постижения философии творчества Булгакова важно помнить, что он напрямую не высказывал контраверсивных суждений о гениальности и святости, хотя, особенно из последних богословских работ, очевидно, что святость, по мысли философа, есть

высшее, что может быть уготовано человеку на земле. Творчество же, а значит, и связанную с ним гениальность, Булгаков понимает как религиозное служение лишь в напряжённейший момент самого творения; в последующем творчество отделимо от своего носителя, т.е. греховного человека как творца. Отсюда следует, что проблема творчества у Булгакова неразрывно связана с антропологией, с тайной самого человека. Человек идёт к творчеству в тоске по инобытию и Абсолюту, творчество насквозь пронизано неудовлетворённостью этим миром. В «Свете не вечернем» Булгаков пишет о «нездешних корнях нашего бытия», которые осветить нам может только откровение и которые затем мы в различных формах лишь пытаемся уловить и передать. Подчеркнём, что В.В. Зеньковский отмечал, что религиозный перелом не оторвал Булгакова от мира, а наоборот, сам ознаменовался потребностью глубже понять мир и его сокровенную жизнь [8, с. 845]; с этим связана и интенция разработки проблемы творчества, философский и религиозный интерес к искусству. В творчестве обнажаются две природы человека: небесная, тоскующая по горнему миру и земная, погружённая в суету сует и в успех преходящих дней. Суть антропологии процесса творчества Булгаков описывает в ярких образах, навеянных ему на выставке работ скульптора А.С. Голубкиной: «Очистительная тоска идёт не из богоборчества, но, наоборот, рождается из чувства удалённости от Бога; это – чувство пленённой и насилюемой женственности<...> Душа мира, которая принадлежит Небесному Жениху, насилуется князем мира сего. Но ему не дано её растлить и до конца овладеть

ею (как не дано это и человеческому титанизму), хотя он держит её в неволе, мучит и искажает<...> На мир налегла тяжесть плотянности и тления, временности и бренности, ибо дух бессилён до конца овладевать плотью, сделать её прославленной и духоносной<...> Творчество... выражает это томление, жажду крыльев, вырастающих только во сне<...> Это есть зов к *преображению*, ибо только оно может исцелить эту больную жизнь, утолить её страдание, извести из темницы пленённую Психею» [5, с. 42–43].

Здесь также важно отметить, что человек бывает наделён творчеством как высочайшим даром, который он не всегда может постичь и который бывает для него даже мучителен. В творчестве человек, с одной стороны, должен быть проводником и созерцателем; с другой же стороны, до такового созерцания ему самому нужно очиститься и возвыситься, превратив себя в достойного быть творцом как служителем Божиим. Если этого не происходит, творчество и становится мукой для человека; Булгаков очень ярко рассуждает о таком испытании творчеством на примере живописи Пикассо: «Пикассо художественно показывает, каким мир является для демона, чем представляется ему Женственность, как ощущается им плоть мира. Беспредельная, поистине чёрная тоска, испытываемая на грани бытия и тьмы «кромешной», тьмы небытия, а вместе хула, застывающая в бессильной муке, мистическая судорога духа...» [6, с. 30].

Итак, суммируя воззрения Булгакова по философии творчества, следует отметить их сложность, разносторонность, но вместе системность и цельность. Философию творчества

мыслителя, как и вообще любую проблематику у него, невозможно рассматривать в отрыве от религиозных взглядов. Эту особенность мировоззрения Булгакова глубоко, изнутри выразил В.В. Зеньковский: «Неотделимость философа от богослова в Булгакове есть самое яркое свидетельство его умственной зоркости и духовной серьёзности: ведь философия всегда занята проблемами Абсолюта, т.е. стоит «на пороге» богословия, а, следовательно, остаться «чистой» философией по существу не может» [8, с. 860]. Сущностным переплетением философского и богословского начал является и вся философия творчества Булгакова. В традиции русской философии, но сильно, как, может быть, никто, Булгаков выражает мысль о творчестве как о религиозном служении и восхождении к Богу: «Всякое настоящее искусство есть мистика, как проникновение в глубину бытия; искусство<...> имеет и необходимо религиозную природу, ибо трагическое чувство жизни рождается лишь из религиозного мироощущения. Религия есть жажда божественного, неутолённая, но утоляемая, зов земли к небу и ответный голос с неба» [5, с. 45]. Ещё одной яркой чертой философии творчества Булгакова именно в силу того, что он как истинно верующий сторонился всяких умозрительных схем, является мысль о том, что творчество не заменяет и не может заменить религиозного служения и всегда, неизбежно, связана с трагическим раздвоением человека между его восхождением к горнему и пребыванием в оковах собственной природы и мира сего. Поэтому рассмотрение феномена творчества у Булгакова всегда связано с глубинными вопросами антрополо-

гической проблематики. Заметим, что среди русских религиозных философов он один из первых, кто в полной мере задался вопросом о необходимости восхождения и служения человека своему собственному творческому дару; этой теме посвящены блестящие статьи «Моцарт и Сальери», «Жребий Пушкина», «Л.Н. Толстой» (особенно третья часть последней – «Человек и художник»). Булгаков с истинно философской тонкостью видел ту бездну и ту муку, которой наделён любой творец; ведь дар творчества помимо радости высочайшей свободы предполагает в человеке и обострённое осознание своего ничтожества, и мировую тоску по небесной родине. По мысли философа, творчество есть самый сложный земной и мирской путь для человека: он требует мужества жизни в двух мирах – небесном и здешнем, мужества служения Абсолютному с полным сознанием его недостижимости и несравнимости ни с чем человеческим, мужества, зная силу и глубину зла в мире и в самом человеке, всё-таки искать только духовного, вечного и подлинного: «Испуг перед силою зла, нечувствие Бога, неизбежно ведёт и к бессилию творчества, параличу духа. В его преодолении крепнет и закаляется дух, но само уныние ослабляет, обессиливает творца и художника. Ибо творчество родится из полноты и силы, и само оно есть уже радость» [5, с. 42]. Булгаков вообще понимает творчество как некую встречу и таинственное взаимопроникновение двух миров – мира имманентного и трансцендентного, а фактически как преобразование мира имманентного запредельной силой Духа. Можно сказать, Булгаков по-

нимает творчество как преобразование творца, творения и мира, но трагизм творческого акта, как во многом и всего бытия человека, состоит в его мгновенности, «преходящести», подчинённости времени и смертной природе, которую по силам было одолеть только тому, Кто победил мир. Булгаков, начиная свою философию творчества с хвалы гениальности человека, в конечном итоге всегда приходит к мысли о неизбежном восхождении от гениальности к святости на пути преодоления той бездны, которая разделяет мирское и духовное, Творца Небесного и тоскующую по Нему тварь.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: сборник статей. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1903. 376 с.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с. (Мыслители XX века). ISBN 5-250-02140-9.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. 412 с.
4. Булгаков С.Н. Жребий Пушкина // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 251–269.
5. Булгаков С.Н. Тоска. На выставке А.С. Голубкиной // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 42–45.
6. Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 26–39.
7. Булгаков С.Н. Софиология смерти / Этика, культура, софиология: статьи и очерки разных лет // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 270–295.
8. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 880 с.

УДК 141.32(092)Бахтин М.М.

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-82-88

Воронов В.М.

Мурманский государственный гуманитарный университет

ПРОБЛЕМА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ (НА ОСНОВАНИИ ИДЕЙ М.М. БАХТИНА)*

Аннотация. В статье рассматривается проблема экзистенциальных оснований самоидентификации. Указываются теоретико-методологические «слабости» эссенциалистского и конструктивистского подхода. Устанавливается, что следствием господства конструктивистской методологии является явная или скрытая трактовка любых социокультурных идентификаций в качестве принципиальных случайностей. Разработка экзистенциального подхода связывается с идеей «участного мышления» М.М. Бахтина. Внимание обращается на экзистенциальный опыт смерти и смертности *Другого* как на скрытый механизм подлинной самоидентификации, которая может проявляться в настроениях боли и тревоги.

Ключевые слова: идентичность, экзистенция, Другой, самоидентификация, смертность, смерть, участие мышления, М.М. Бахтин.

V. Voronov

Murmansk State Humanities University

THE ISSUE OF EXISTENTIAL GROUNDS OF SELF-IDENTIFICATION (BASED ON M.M. BAKHTIN'S THEORIES)

Abstract. In the article discusses the problem of existential grounds of self-identification. The methodological «weaknesses» in essentialist and constructivist approach are highlighted. It is emphasized that the result of the dominance of constructivist methodology is explicit or implicit interpretation of any socio-cultural identities as principal coincidences. The development of existential approach is associated with the idea of «participatory thinking» by M.M. Bakhtin. Attention is drawn to the existential experience of death and mortality on the Other as a hidden mechanism of genuine self-identification which can manifest itself in pain and anxiety.

Key words: identity, existence, the Other, self-identification, mortality, death, participatory thinking, M.M. Bakhtin.

© Воронов В.М., 2015.

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации в рамках государственной поддержки проекта «Социокультурные границы как механизм формирования и воспроизводства идентичности на Европейском Севере» (код проекта 362).

Проблематика идентичности вызывает серьёзный интерес в современной философской, социологической, социально-антропологической и политологической мысли. При этом указанный феномен преимущественно рассматривается в определённых тематических рамках, будь то исследования профессиональной, гендерной, национально-государственной или региональной идентичности. Однако любое частное (специальное) исследование должно основываться на общих метафизических положениях. В связи с этим актуальной является задача аналитики идентичности как целостной проблемы.

В практике употребления концепта **идентичность** можно условно выделить два основных значения. Во-первых, термин используется в качестве своеобразного определения персональной сущности человека и, таким образом, выполняет функцию маркирования её «атрибутивных» характеристик: тождественности, единства, единичности, целостности и др. Термин в данном случае может быть понят в качестве своеобразного «перевода» такой метафизической категории, как субъект, в социальную и антропологическую плоскость. *Идентичность* в этом смысле оказывается своеобразным антропологическим двойником *субъекта*. Принципиально важным отличием является явный акцент не на формальном, но на содержательном единстве личностного опыта.

Это положение можно проиллюстрировать на примере разницы между использованием этого концепта К. Ясперсом (в формальном ключе применительно к сознанию) и содержательной трактовкой Э. Эриксона,

который является если не «родным», то, по крайней мере, «крёстным» отцом психосоциального подхода к проблеме. Ясперс в «Общей психопатологии» трактовал идентичность как определённое свойство сознания, а именно тождественность «Я» во временной протяжённости. Эта характеристика понималась в связи с остальными формальными признаками «Я-сознания» («сознания Я», *Ichbewußtsein*): активностью, единством, противопоставленностью окружающему миру [10, с. 159-165]. Согласно точке зрения немецкого философа, формирование личности связано с содержательным наполнением инстанции «Я-сознания», раскрывающейся в параметрах указанных четырёх признаков. Эриксон определял один из ведущих смыслов понятия *идентичность* следующим образом: «... вдохновенное ощущение тождества и целостности» [9, с. 28]. Речь, таким образом, идёт не о формальном принципе, который обуславливает содержательные характеристики существования, а именно о личностном свойстве (состоянии), которое можно ощутить и обрести.

Второй основополагающий аспект значения концепта *идентичность* – определённое осознаваемое отношение человека как к конкретному *Другому* (семья, этнос, государство и др.), так и к конкретным параметрам собственного существования. При этом следует отметить принципиальную связанность идентификации как акцентировки на определённых характеристиках собственного существования с самоопределением по отношению с *Другим*. Любой акцент на *себе* и *своём* явно или скрыто предполагает разли-

чение с *Другими*, а, значит, и самоопределение по отношению к ним. Любая «*мы-идентичность*» подразумевает идентичность «Я – по отношению», которая в свою очередь предполагает «*мы-идентичность*» [5, с. 56]. Самоидентификация в данном смысле может быть понята как определение своего места в бытии-с-другими.

Социальные (культурные) идентичности, в отличие от социальных ролей, выражают именно личностное отношение к определённым позициям среди других, которое определяется **содержательными характеристиками опыта и смысла (значения)** [11, р. 6–7]. Этот акцент (на индивидуальный опыт и смысл) является маркером присутствия так называемого **участного мышления**. Концепт «участное мышление» был сформулирован в ранних теоретических разработках М.М. Бахтина [1]. В общем виде отличие участной мысли от теоретически-дискурсивных построений, может быть усмотрено в том, что в ней всегда остаётся место для самого человека (для его личных смыслов, поступков и ответственности).

Необходимо отметить присутствующую в работах ряда авторов тенденцию к противопоставлению рассматриваемых значений понятия «идентичность». В качестве примера противопоставления можно вспомнить исследования И. Гофмана, который обращал внимание на случаи рас-согласованности «Я-идентичности» и социальной идентичности. Вместе с тем в большинстве концепций, претендующих на построение относительно целостной теории идентичности, указанные контексты трактуют в определённой согласованности. Доста-

точно чётко эта связь обосновывается в уже упомянутой концепции Э. Эриксона, согласно которой идентичность объединяет в себе как личностные, так и социальные аспекты [9, с. 173–175].

Теоретическое осмысление проблемы идентичности в современном философском, политологическом и социологическом дискурсах раскрывается в противопоставлении категорий «реальности» и «конструируемости». Эти альтернативные концепты образуют каркас дискуссионного поля между эссенциалистским (натуралистическим) и конструктивистским подходами.

В рамках первого подхода идентичность трактуется как осознание действительно имеющих место быть объективных характеристик личности и / или общности (группы). В качестве примера здесь можно привести теорию этноса Ю.В. Брамлея. Согласно позиции советского этнографа, в этносе может быть выделено определённое устойчивое ядро (этникос), т.е. межпоколенческая группа людей, общность, которых проявляется в общих чертах культуры, психики, единстве самосознания и самоназвания [3, с. 57–58]. Интуитивно понятной является абсурдность идеи рассматривать в эссенциалистском (натуралистическом) ключе достаточно большое количество общностей (например, «общность» любителей телесериалов), которые могут рассматриваться в качестве групповых идентичностей сторонниками конструктивизма. Соответственно, об идентичности можно говорить только применительно в отношении достаточно устойчивых, традиционных, ключевых параметров человеческого существования и в отношении ограниченного числа типов общностей (этно-

сов, классов, конфессий и др.). Серьёзным вызовом для эссенциалистского подхода стало нарастание в современную эпоху факторов, которые обычно интерпретируются как кризис, размывание или утрата идентичностей.

В конструктивистском ключе, который в настоящее время становится всё более популярным, идентичность понимается в качестве конструкта, сформированного с помощью тех или иных социокультурных «механизмов». Достаточно показательно конструктивистское понимание идентичности представлено, например, в известном исследовании С. Хантингтона, которое посвящено кризисным явлениям и рискам американской идентичности. Идентичности, согласно точке зрения американского политолога, являются своего рода воображаемыми сущностями [8, с. 51–52]. Этот воображаемый характер отчасти присущ даже таким, казалось бы, определённым и устойчивым параметрам, как половая принадлежность (можно изменить), культурное наследие (можно отказать) и возраст (можно не замечать и бороться с его проявлениями). Воображаемый характер в данном случае может быть явно понят как представляемый. Итак, идентификация явным или неявным образом рассматривается в контексте определения в акте сознания.

Проблемным моментом конструктивистской установки являются курсы формирования и поддержания идентичностей. Любые попытки определённым образом обосновать необходимость конкретного выбора в рамках такого подхода, могут быть поняты всего лишь как выражение ценностно-идеологической позиции. В частности,

это противоречие просматривается в вышеупомянутом исследовании Хантингтона. Все попытки описать «милую» сердцу американского консерватора национально-культурную идентичность в терминах «сути» и «смысла» [8, с. 16-17, с. 29–32, с. 49–50] остаются принципиально метафизически не обоснованными. Единственный аспект аргументации, который в данном случае остаётся «не битым» – это простые ссылки на эмпирические факты. При этом наиболее яркие из приводимых примеров – это примеры поворота, т.е. обращения к национальной идентичности после событий 11 сентября 2001 г. Однако такой поворот следует понимать, прежде всего, как акт выбора (самоопределения). Выбор в данном случае может быть определён как проявление участной позиции. Таким образом, конституирующим моментом идентификации является момент личностной, участной включённости.

Неизбежность выбора-поступка как основания идентификации может быть вскрыта и при анализе постмодернистских исследований, которые, казалось бы, практически полностью связывают идентификационные механизмы с социокультурным контекстом. В качестве примера здесь можно рассмотреть подход Ж.-Ф. Лиотара, согласно которому легитимация идентичностей всегда связана с определёнными нарративами (рассказами). Состояние постмодерна как состояние недоверия в отношении мета-нарративов означает и усиление локальных частных идентичностей. В качестве примера французский философ приводит ситуацию краха идеи социалистического (пролетарского) интернационала и практическое тор-

жество национальных идентичностей в социалистическом дискурсе [6, с. 55–56]. Здесь мы можем поставить вопросы как о фигуре автора-ретранслятора определённого локального нарратива (в терминах Лиотара – о «говорящем от первого лица»), так и о фигуре выбирающего между рассказами. Современность предлагает полифонию рассказов, в отличие от описываемой французским исследователем архаической ситуации господства **только одного рассказа**, в котором рассказчик и слушатель свободно меняются местами [6, с. 50–52]. Очевидно, что самоопределение некоторых представителей современной европейской молодёжи в пользу радикально-террористического нарратива ИГИЛ и в противовес нарративу секулярной Европы означает именно факт **выбора** между **участием** в мнимом трансцендентальном смысле идентичности и отсутствием такового.

Выбор очевидным образом требует фигуры выбирающего, тогда как господствующая конструктивистская методология полностью редуцирует идентичность к принципиально релятивным социокультурным практикам её формирования (дискурсам, идеологиям, нарративам). Однако идентичности в таком случае оказываются принципиально не обоснованными **смыслом**, поскольку толкование конкретных параметров собственного бытия в качестве «конструктов» одноmomentно означает понимание их в качестве принципиальных случайностей.

Есть ли сегодня возможность говорить об идентичности в принципиально ином ключе? Не будет ли такой разговор только лишь идеологическим обращением к «магическим заклинаниям» – «традиция» и «групповой

опыт»? На наш взгляд, иная оптика понимания возможна при обращении внимания на саму ситуацию человеческого существования.

Теоретическая оптика, которая позволит в конечном итоге методологически «выстроить» экзистенциальный подход к проблеме идентичности, связана с идеей **участного мышления**. Темы **«участного мышления (сознания)»** и **«участия»** были одними из ключевых в рамках философско-этического проекта молодого Бахтина. Как известно, разработка новой нравственной философии – «философии поступка» так и не была опубликована при жизни автора; рукопись, вероятно, не была закончена, а первая публикация сохранившегося фрагмента состоялась в 1986 г. Раскрывая суть бахтинского подхода, следует отметить, что слабость и бессилие современных ему философских построений были усмотрены в том, что эти построения фактически «исключали» из мира самого человека. Совершить обратную процедуру философского «включения» человека в мир – вот задача новой философии, отталкивающейся от таких экзистенциально нагруженных категорий (экзистенциалов), как поступок и участие [1, с. 11].

Поступок, в понимании Бахтина, может раскрываться в различных модусах, например, таких, как акт познания, эстетическое созерцание, этическое или политическое действие. При этом сама жизнь человека является не чем иным, как совокупностью совершаемых актов, т.е. определённым сложным поступком (*поступлением*) [1, с. 8]. Именно *поступление* является категорией, выражающей долю личностного, активного, индивидуального начала в жизни человека.

Личностная участность означает и невозможность выступать в качестве пассивного регистратора событий и условий своей жизни, и принципиальную недетерминированность, неопределимость поступка внешними обстоятельствами. Принципиальная участность, таким образом, открывает возможность для ответственности за содержательные параметры собственной жизни, а значит, их принципиальной неслучайности.

Эмоционально-волевой тон любого участия задаётся **рождением и смертью** как главными границами человеческого существования [1, с. 59–60]. Границы действительно «пронизывают жизнь человека» [4, с. 24], но гораздо важнее то, что сама жизнь конституируется границами. Построение экзистенциальной теории социокультурных самоидентификаций невозможно без акцентирования внимания на проблеме смерти. Фактор смерти и смертности, как правило, упускается из виду при осмыслении проблемы не только социокультурных идентификаций, но и человеческой идентичности в целом. Подобная ситуация как нельзя лучше отвечает «духовному климату» современной эпохи, когда тема смерти фактически табуируется или описывается в превращённых формах болезни и диагноза. Смерть не только является тем, что отнимает у жизни «всякое значение», но и тем, что придаёт жизни значение и смысл. Блестящая иллюстрация этого положения представлена в знаменитом рассказе Х.Л. Борхеса «Бессмертный» [2]. Согласно сюжету рассказа, обретение физического бессмертия постепенно привело героев к обесмысливанию любой деятельности и тотальной апатии, а значит, и к

утрате любых идентичностей. Конечность существования – это тот фактор, который определяет участность нашей жизненной позиции.

Формулировка, которая, согласно мнению Бахтина, является подлинной (должной) манифестацией любого человеческого существования, – **«и я-есмы»** [1, с. 13, с. 38]. Формулировка Бахтина, несмотря на слышимое созвучие, прямо противоположна картезианскому «Ego cogito». Суть различия заключается в неприметном союзе «и», который указывает на онтологическую связь личности и мира. «И» утверждает онтологический примат мира и *Другого* над чистым Я-сознанием. Можно сказать, что «Я» есть всегда **для другого**, как и **другой** есть всегда **для меня**. Принципиальное значение для любой самоидентификации, которая всегда есть не что иное, как определение по отношению к *другому*, имеет смертность *другого*. В связи с этим нельзя согласиться с хайдеггеровским акцентом на собственную смерть как на единственную собственную (подлинную) возможность человеческой экзистенции [7, с. 260–266]. Единственность связывалась немецким философом с тем, что только собственная смерть может быть открыта не только в деловитой озабоченности по её поводу и в настроении страха как неподлинной возможности, но и через настроение ужаса как подлинной возможности экзистенции. Возражая «германскому мастеру», необходимо отметить, что не менее аутентичный характер могут иметь боль и тревога, связанные со смертью и смертностью *другого*. Указанные настроения в чистом виде просматриваются в ситуации блокирования, снятия нашего деловито-озабоченного отношения, свя-

занного с тем, что умер всё-таки *Другой*, а не *Я*. Например, соглашаясь с В.С. Высоцким, следует заметить, что возможность увидеть на братских могилах «в Вечном огне<...> горящий Смоленск и горящий рейхстаг, горящее сердце солдата...» вовсе не тождественна возможности приносить к ним «букеты цветов». В подобных случаях мы и оказываемся в ситуации преодоления границы *Я – Другой*, в результате которого (преодоления) возможным становится разговор о подлинности конкретной социокультурной идентичности. Преодоление границы в данном случае означает своего рода освоение *Другого*, т.е. внятия и принятия *другого* как *своего*.

Экзистенциальный подход к проблеме идентичности обладает эвристическим потенциалом для аналитики тех проблем, которые представляются принципиально неразрешимыми и для эссенциалистского, и для конструктивистского подхода. Экзистенциальная методологическая оптика позволит перейти от теоретически-дискурсивного понимания проблематики идентичности к участному пониманию. Господствующая конструктивистская методология диктует скрытое (или явное) понимание идентичностей в качестве принципиальных случайностей, поскольку всё, что сконструировано, может быть сконструировано и иначе. Случайное принципиально не может мыслиться в категориях сути и смысла. Кризис идентичности как проявление принципиальной неукоренённости и случайности может быть преодолен не через конструирование «позитивных» идентификаций, а через осмысление экзистенциальных оснований, делающих возможными любые идентифика-

ции. В качестве подлинного основания идентичностей должны быть осмыслены феномены отношения как к собственной смерти и смертности, так и к смерти и смертности *Другого*. Участие следует понимать в качестве способа преодоления экзистенциальных границ смерти *Другого* через её освоение в собственной экзистенции.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 т. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 7-68.
2. Борхес Х.Л. Бессмертный // Борхес Х.Л. Алеф: сборник. М.: АСТ, 2014. С. 3-31.
3. Брамлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
4. Виноградов А.И. Границы как фактор деятельности субъекта истории // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 2. С. 24–31.
5. Воронов В.М. Освоение и отчуждение как механизмы само-идентификации: проблема освоения исторического прошлого. Мурманск: МГГУ, 2014. 111 с.
6. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей: Письма 1982-1985. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2008. 145 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. 452 с.
8. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 635 с.
9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М. Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. 342 с.
10. Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. 1056 с.
11. Castels M. The power of identity [Электронный ресурс] // eBooks by Sainsbury's website. URL: <http://www.qrz.ru/articles/article260.html> (дата обращения: 02.05.2015).

УДК 1 (091)

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-89-94

Гурьевская Л.А.*Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России
(Мурманский филиал)*

ВЛИЯНИЕ ШОТЛАНДСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЗДРАВОГО СМЫСЛА НА РАЗВИТИЕ АМЕРИКАНСКОЙ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX В.

Аннотация. В статье рассматривается влияние философии Шотландской школы эпохи Просвещения, ставшей органической частью американской философии и культуры XIX в., на формирование американской моральной философии этого периода. Автор обосновывает воздействие философских идей представителей Шотландской школы XVIII в. на развитие этической, политико-правовой, образовательной мысли Америки в XIX в., которое проявилось в том, что она была особенно близка, прежде всего, американскому мышлению. В вопросе о правах американцы опирались на здравый смысл и самоочевидные истины.

Ключевые слова: Шотландская школа, американская моральная философия XIX в., здравый смысл, самоочевидные истины.

L. Gurievskaja*Murmansk branch of Saint-Petersburg University of EMERCOM of Russia*

THE INFLUENCE OF SCOTTISH COMMON SENSE PHILOSOPHY ON THE 19-TH CENTURY AMERICAN MORAL PHILOSOPHY DEVELOPMENT

Abstract. This article examines the influence of the Scottish school philosophy of the Enlightenment that has become the organic part of the 19-th century American philosophy and culture on the formation of the American moral philosophy of that period. The author proves the impact of philosophical ideas of the 18-th century Scottish school representatives on the development of ethical, political and legal, educational thoughts of the 19-th century America, which is manifested in the fact that it was particularly close especially to American thinking. In human rights Americans relied on common sense and self-evident truths.

Key words: Scottish school, the 19-th century American moral philosophy, common sense, self-evident truths.

Идеи наиболее ярких представителей шотландской философии здравого смысла оказали существенное влияние на развитие моральной философии в Америке в XIX в. Основатель Шотландской школы Т. Рид основывает своё учение на этических принципах справедливости, благотворительности, взаимных обязательств людей, правилах вежливости и хороших манер и др. Т. Рид провозглашает значимость первых принципов необходимых и контингентных истин,

обыденного здравого смысла в области политики для построения процветающего общества. Именно они и дали возможность философии Шотландской школы сыграть значительную роль в формировании самосознания американцев. Здравый смысл стал основой и источником социальной сплочённости и политического порядка, связанного со свободой, равенством и повышением роли общественного мнения. Философия Т. Рида идёт рука об руку с «практической философией» Б. Франклина. Лозунг англоговорящего мира делает акцент на «полезных знаниях». Классическим выражением здравого смысла является американская Декларация независимости (1776), которая, прежде всего, провозглашает и исходит из той «самоочевидной истины», что все люди созданы равными и наделены их Творцом определёнными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью [1, с. 25].

Памфлет шотландца Т. Пейна «Здравый смысл» в период Войны за независимость (1775–1783) в Северной Америке послужил толчком к развитию самостоятельной американской мысли, оказал огромное влияние на решение большинства колонистов поддержать независимость Республики. Ярый противник войны, автор памфлета различал войны справедливые и несправедливые. Опровергая аргументы сторонников союза с Англией «об объединённой мощи Британии и колоний; о том, что, будучи в союзе, они могут бросить вызов всему миру» [7, с. 36], Т. Пейн ссылаясь не на отрицание войны, противоречащей Божьему умыслу и человеческой природе, но на переменчивость военного счастья.

Известный памфлетист времён Американской революции старался убедить людей, что в их силах создать новый мир, призывал довериться науке и здравому смыслу, прежде всего исходя из представления о равноправии, естественном равенстве всех людей.

Философия здравого смысла Шотландской школы помогла построить новое основание для американской юридической науки и бизнеса на индуктивном методе, основная особенность которого состоит в использовании здравого смысла или интуитивных знаний. Теория морального чувства Т. Рида оказала влияние на известных деятелей Америки XIX в. Один из первых судей американского Верховного суда Дж. Вильсон источником моральной ценности считал моральное чувство и полагал, что каждый человек воспринимает моральную истину через своё сознание в соответствии с естественным законом. Интеллектуальный и политический лидер XIX в. конгрессмен Г. Верпланк применил философию «здравого смысла» к трудной юридической дилемме: в обычных сделках с товарами нужно требовать столько, сколько равно стоимости обмениваемых товаров и в отношении знаний об объектах. Отправной точкой была его собственная обычная (*ordinary*) моральная интуиция [4, с. 1081]. Г. Верпланк, так же, как и Т. Рид, стремился не предлагать законы, а утвердить принципы, опираясь на врождённое моральное чувство, которое вытекает из объективного морального порядка.

Философские идеи представителей Шотландской школы XVIII в. были интегрированы в американскую систему университетского образования

в XIX в. Популярными в молодой республике труды Т. Рида и Д. Стюарта в наибольшей степени способствовали расширению шотландского влияния на распространение «моральной философии» в главных северо-восточных университетах Америки и культурной жизни Новой Англии. Ключевая фигура шотландского реализма в американском университете Дж. Уизерспун установил американскую модель сознания, размышляя о философии «здорового смысла» в её активном режиме. Шестой президент Принстонского университета, учреждённого, подобно другим вузам колониальной Америки, с целью обучения священнослужителей, применил это мышление непосредственно на политической арене и в образовательном процессе. Моральная философия, по утверждению Дж. Уизерспуна, – это знание человеческой природы [12, с. 2]. Он выделяет две отрасли моральной философии: этику и политику, а юриспруденцию рассматривает как часть политики. Этика связана с личными обязанностями, политика – с Конституцией, правлением и правами общества. Принимая реализм здравого смысла, Дж. Уизерспун говорит о внутреннем моральном чувстве и восприятии морального превосходства как одном из внутренних чувств человека. Необходимость образования и информации и проявление чувств либо способности воображения во всех отношениях также значимы, как применение морального чувства [12, с. 18]. Преемник Дж. Уизерспуна в колледже С.С. Смит находился под полным влиянием шотландской философии здравого смысла. Он соглашался с ридовской терминологией сближения науки и религии,

а моральной причиной веры в Бога называл сильное желание и надежду хороших людей и опасение порочных [9, с. 41, 43]. Посредством индуктивного анализа способностей разума, внешней очевидности мы можем разглядеть законы нашей конституции и намерения нашего Создателя. Широко известные С.С. Смит и Дж. Уизерспун были, таким образом, во многих отношениях ответственными за привнесение философии «здорового смысла» Т. Рида в большую образовательную программу в Америке, включая юг.

Президент Браунского университета Фр. Уэйлэнд также поддерживал учение Шотландской школы. **Этика**, или **моральная философия**, по мнению Фр. Уэйлэнда, – это наука о моральном законе, который, как форма, обозначает порядок, последовательно установленный между моральным качеством поведения и его исходом, т.е. человеческие поступки могут быть правильными либо неправильными. Очевидно, что нравственные заповеди Божьи никогда не меняются человеческими институтами более, чем физические законы [11, с. 25–27]. Воображение является выгодной причиной и добродетели, и порока. По Фр. Уэйлэнду, человек становится членом гражданского общества, как только начинает жить, а общество сразу даёт возможность в полной мере воспользоваться преимуществами своей защиты, в которой человек нуждается в каждый момент своей жизни. Он не может ни освободиться от своего обязательства, ни жить без защиты общества [11, с. 349]. Есть предустановленный порядок в материальной вселенной, так же, как есть предустановленный моральный порядок. Вслед

за Дж. Уизерспуном Дж. Г. Торнвелл предложил курс моральной философии в колледже Южной Каролины и защищал понятие *морали* – «предмета, который находится в границах естественного света» [10, с. 15].

Ридовский здравый смысл также повлиял на мнение английского этика Г. Сиджвика, теория морали которого базируется на посылке, что моральные принципы самоочевидны, предписывают определённые способы поведения. Люди обыкновенно определяют интуитивно «правильное» и «должное» в своём поведении. Этот принцип поощряет стремление людей к универсальному благу, соединяя, таким образом, здравый смысл с утилитаризмом. По мнению Г. Сиджвика, этика – это исследование истинного нравственного закона или рациональных заповедей разумного человеческого поведения, конечной целью которого является благо или «истинное благо» («true good») и способ достичь его. С другой стороны, этика исследует «высшее благо» («ultimate good») человека. Это понятие не обязательно является главным определением правильного поведения, исключая предположение, что самое правильное поведение есть основание «высшего блага». Но такое предположение, по замечанию Г. Сиджвика, не подразумевает интуитивистского взгляда на этику: он убеждён в соответствии современного христианского сообщества и морали здравого смысла, ввиду того, что мы обыкновенно думаем, что понятие человеческого блага или благополучия должно включать достижение счастья, так же, как исполнение долга [8, с. 3]. Несовместимость принципов наибольшего личного счастья и уни-

версального счастья Г. Сиджвик считал фундаментальным противоречием этики и, подобно Д. Стюарту, подчёркивал, что при сравнении разных моральных кодексов разных эпох и стран мы видим, что различия среди них в значительной степени аналогичны, по крайней мере, различиям фактических действий в направлении счастья, либо рассматривались людьми как важные, которые кодексы поддерживают [8, с. 454].

Одиннадцатый президент Принстонского университета Дж. Маккош пролонгировал академическую жизнь шотландского реализма в Америке, определяя шотландскую философию XVIII–XIX вв. как **особую школу мысли** и уделяя немало внимания представителям Шотландской школы. Он находился под сильным влиянием основателя философии «здравого смысла» Т. Рида, который произвёл на него особое впечатление. Дж. Маккош выступил против сближения шотландской философии с немецкой, ратовал за «чистую» шотландскую философию, без привнесения в неё элементов немецкого идеализма, за что критиковал У. Гамильтона, который «потрудился соединить философии Т. Рида и И. Канта, но мы видим везде щели в линии соединения» [6, с. 409]. Президент Принстонской духовной семинарии Ч. Ходж был глубоко укоренён в шотландском реализме здравого смысла. Моральные философы и богословы, чья теология есть философия, рассматривают в качестве аксиомы или интуитивной истины положение, что человек отвечает только за то, что вполне в его силах сделать или от чего уклониться. Это инстинкт человека или интуитивное суждение всех людей о том, как отмечает Ч. Ходж,

что моральный характер вытекает из их нрава, а не из их происхождения [5, с. 107, 112].

Президент Хэмпден-Сидней колледжа профессор кафедры дидактического и полемического богословия в Принстонской семинарии А. Александер в «Началах моральной философии» (1852) ссылается на представителей Шотландской школы. Как пишет А. Александер, Т. Рид утверждает, что мотивы разные, их влияние сравнивать никогда нельзя: то, что может быть самым сильным одного класса, может быть самым слабым другого, но разум должен установить границы между ними [3, с. 142]. Исследователь приводит пример ридовского определения добродетели как «фиксированной цели действовать из чувства долга» и указывает на изменение определения Д. Стюартом: «это фиксированная цель делать то, что правильно, которая, очевидно, конституирует то, что мы называем добродетельным нравом» [3, с. 157]. А. Александер полагает, что привычка фиксировать цели наиболее вероятно характеризует добродетель. Книга американского пресвитерианского богослова в основном ориентирована на здравый смысл в традиции религиозной философии Дж. Освальда. Законы природы есть законы Бога, одобряющего добродетель и не одобряющего порок. Веление совести в случаях самоочевидных истин есть не что иное, как указание закона Божия, написанного на сердце у каждого человека. Независимая свобода является прерогативой Создателя. Он не может действовать вопреки истине, мудрости и справедливости [3, с. 103]. А. Александер разделяет точку зрения Дж. Освальда, что между жи-

вотным и растительным миром существует прекрасная гармония, последняя в большей степени обеспечивает пищу для первого [3, с. 251]. Все аргументы в пользу бытия Бога содержат некоторые из его атрибутов: мудрость и силу, посредством которых мы можем знать какую-то вещь, изучая природу. Доброта – такое же проявление в божественном творении, как здравый смысл.

Подводя итог высказанному, следует отметить, что интерес американцев к философской мысли Шотландской школы обусловлен следующими обстоятельствами. Американский образ жизни отличает дух «здорового смысла» и практицизма. Становление американского национального самосознания тесным образом связано с понятиями самоочевидных истин здравого смысла, нравственной свободы, равноправия, справедливости. Идеи свободы и равенства, заложенные в шотландском реализме здравого смысла, оказали благоприятное воздействие на развитие американской политической культуры. Шотландская философия здравого смысла оказалась одним из первоначальных каналов, по которым новая наука и шотландское Просвещение пришли в Америку, легла в основу программ по философии американских колледжей и оказывала влияние на многие последующие разработки в американской философии и высшем образовании в стране. Основанием «американской исключительности», по мнению С.С. Судакова, было формирование и утверждение в сознании граждан страны совокупности этических воззрений, определённой системы ценностей, принципов, норм и правил. Например, с мораль-

ных позиций эти ценности обосновывали диалектику прав и обязанностей каждого гражданина перед сообществом, равенство всех граждан в отношениях между собой [2, с. 69].

Таким образом, воздействие философии Шотландской школы в Америке в XIX в. резонировало в нескольких направлениях: в этической мысли, в политической философии и правовой мысли, в системе образования.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Соединенные Штаты Америки. Конституция и законодательные акты / пер. с англ.; сост. В.И. Лафитский; под ред. и вступ. ст. О.А. Жидкова. М.: Прогресс. Универс, 1993. 765 с.
2. Судаков С.С. Социально-философский анализ динамики «американской исключительности» // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 1. С. 68–73.
3. Alexander, Archibald. *Outlines of moral philosophy*. Bedford: Applewood Books, facsimile 2009. 276 p. (American Philosophy and Religion series).
4. Barzun, Charles. *Common sense and legal science* [Электронный ресурс] // HeinOnline-90 Va.L.Rev. 2004. P. 1052-1092. URL: <http://heinonline.org> (дата обращения: 10.01.2012).
5. Hodge, Charles. *Systematic theology*. London; Edinburgh: T. Nelson & Sons; N.Y.: Scribner, 1872. Vol. 2. 732 p.
6. McCosh, James. *The Scottish philosophy: Biographical, expository and critical from Hutcheson to Hamilton*. N.Y.: R. Carter & Brothers, 1875; Hildesheim: G. Olms, facsimile 1966; N.Y.: AMS PRESS, 2009. 496 p.
7. Paine, Thomas. *Common sense: Addressed to the inhabitants of America*. Boston: J.P. Mendum, 1856. 261 p.
8. Sidgwick, Henry. *The methods of ethics*. 7th ed., republ. Indianapolis: Hackett Publishing, 1981. 528 p.
9. Smith, Samuel S. *Smith's Princeton lectures on moral and political philosophy*. Raleigh: Lulu, reprint 2006. Vol. 2. 328 p.
10. Thornwell, James H. *Discourses on truth*. N.Y.: R. Carter & Brothers, 1855. 328 p.
11. Wayland, Francis. *The elements of moral science*. Boston: Gould & Lincoln, 1870. 396 p.
12. Witherspoon, John. *Lectures on moral philosophy*. Bedford: Applewood Books, 1912; reprint 2009. 180 p.

УДК 323.1:327.39:1(091)

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-95-101

Елисеев Ю.Ю.*Московский государственный областной университет*

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В ФИЛОСОФСКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЕ ЛЕВОГО ЕВРАЗИЙСТВА

Аннотация. В статье раскрывается часть философско-идеологической доктрины современного левого евразийства, посвящённая национальному вопросу. Исследование включает как анализ соответствующих левоевразийских идей, так и их сопоставление с другими взглядами. Работа состоит из двух разделов: первый касается национального вопроса непосредственно в современной России, а второй – перспектив создания надгосударственного объединения на базе Евразийского экономического союза (ЕАЭС) – *Евразийского союза*. Проведённый анализ этих идей позволил автору сделать вывод о том, что левое евразийство способно урегулировать национальный вопрос достаточно позитивно. *Ключевые слова:* национальный вопрос, левое евразийство, Евразийский союз, славяно-тюркизм, славизм, монархизм, национализм, пантюркизм, атлантизм, панисламизм.

Yu. Yeliseyev*Moscow State Regional University*

THE NATIONAL PROBLEM IN PHILOSOPHICAL AND IDEOLOGICAL DOCTRINE OF LEFT EURASIANISM

Abstract. The article considers the part of modern Left Eurasianism philosophical and ideological doctrine concerning the national problem. The research includes both analysis of the corresponding Left Eurasianist ideas and their comparison with other views. This article consists of two parts: national problems in modern Russia and prospects of the Eurasian Union. After analyzing these ideas the author inferred that Left Eurasianism is capable of solving the national problem rather positively.

Key words: national problem, Left Eurasianism, the Eurasian Union, Slavic-Turkism, Slavism, monarchism, nationalism, Pan-Turkism, atlantism, Pan-Islamism.

В настоящее время национальный вопрос остаётся одной из важных проблем в жизни российского общества и государства. «Грозным предупреждением служат «чеченские войны», показавшие, к чему могут привести неконтролируемые национальные <...> отношения...» [1, с. 3–4]. В то же время, необходимо отметить, что на сегодняшний день тюркские народы России обладают большой пассионарностью, что выражается в их активном участии в научной, экономической, политической и культурной жизни страны [1, с. 3]. Евразийство же (в том числе и левое) понимает цивилизационную сущность России как *славяно-тюркскую* цивилизацию [7, с. 2].

1. Левое евразийство и национальный вопрос в современной России

Российский национальный вопрос во многом связан с государственным устройством РФ – в связи с тем, что со времён образования СССР за основу разделения федерации был взят именно национальный (а не территориальный) принцип. Существуют две основные точки зрения на это положение дел. Первая из них, разделяющая данные идеи, озвучена, например, одним из ведущих современных российских левых евразийцев – Р.Р. Вахитовым. В своей статье, раскрывающей левоевразийскую философско-идеологическую доктрину, он указывает, что «... левые евразийцы за федеративное устройство государства, за равные права всех народов Евразии, при понимании того, что русский народ как империиобразующий имеет особый статус, за свободу развития всех национальных культур Евразии и их творческий диалог» [7, с. 13].

Вторая точка зрения, противостоящая первой, связана с переходом России от федерализма к унитаризму и от национального принципа разделения к территориальному. Эти идеи представлены в современной России монархистами и националистами. Так, монархо-националист О.А. Платонов пишет, что совершённый большевиками переход от дореволюционной унитарной государственности к послереволюционной федеративной имел для России и русских резко отрицательные последствия [9, с. 296] и что «Россия была, есть и будет сугубо русское государство со всеми вытекающими отсюда «государственными суверенитетами», «государственными статуса-

ми» племён и народностей» [9, с. 1239]. «Сухой остаток» этой фразы представляет собой предложение перехода к унитарной государственности и ухода от «национальных» названий регионов. Предложения таких фактических контрреформ выдвигаются не только монархистами, но и, например, одной из парламентских политических партий – ЛДПР. Предвыборная программа кандидата в Президенты РФ В.В. Жириновского (2012 г.) гласит, что «Россия должна стать унитарным (единым) государством с административным делением на губернии. Нужно уйти от национально-республиканского устройства страны и перейти к территориально-административному» [11, с. 12] и что следует «убрать национальные названия регионов» [11, с. 13].

При таком пути развития России на практике главной чертой станет рост националистических настроений среди нерусских народов, направленных против России как государства и против русского большинства. В частности, «... организация татарских националистов «Азатлык» ещё в декабре прошлого года поддержала сторонников киевского Евромайдана» [6, с. 3]. Стержневая идея «Азатлыка» заключается в том, что «для татарского мира, пока существует эта последняя в мире империя, всегда будет существовать угроза этноцида, потери языка, культуры и любых форм государственности» [12, с. 2]. При увеличении централизации государственной власти такие организации обретут значительно большую популярность.

Другой причиной, которая, скорее всего, приведёт к росту сепаратизма, будет переход от национального принципа деления страны к территориаль-

ному и исчезновение национальных названий регионов. Наиболее опасная обстановка может сложиться на Северном Кавказе – например, в Чечне. «Азатлык» тоже будет иметь большой стимул к развитию, число сторонников станет возрастать.

Итогом реализации доктрины унитаризма, судя по всему, станет нарушение единства территории России и захват власти в ряде регионов сепаратистами. «И тогда под сомнением окажется <...> само бытие Российской Федерации и виной всему будет исключительно идеология национализма» [6, с. 3].

Завершая первый раздел нашей статьи, приведём слова ещё одного известного современного российского левого евразийца – С.Г. Кара-Мурзы, показывающие одну из важных причин, по которой в Гражданской войне «красные» нанесли «белым» поражение: «Попытавшись подавить сепаратизм под флагом «единой и неделимой России», белые <...> «напоролись на национализм и истекли кровью». Красные, напротив, собрали страну «снизу», как многонациональную «республику Советов», ради которой трудящиеся поддержали русскую Красную армию против своих «элит» [8, с. 79].

Подводя итоги, отметим, что действующая в настоящее время форма государственного устройства России и принцип разделения её территории, с которым фактически солидарна современная левоевразийская философия и идеология, значительно адекватнее отвечают интересам России, нежели альтернативный проект фактических контрреформ, направленных на то, чтобы возродить унитарное устрой-

ство страны, исчезнувшее почти век назад. Переходим ко второму разделу.

2. Левое евразийство и создание Евразийского союза

Любая государственная политика требует определённой идеологии. Так, по справедливому утверждению Р.Р. Вахитова, «евразийская реинтеграция нуждается в идеологии. Только в архаическом традиционном обществе население готово подчиняться своим правителям в силу того простого факта, что они находятся у власти, так сказать, «по привычке» [3, с. 4–5].

В контексте статьи следует отметить, что создание Евразийского союза невозможно без надгосударственной идеи. «Экономические выгоды <...> эту роль выполнить не могут. Экономика не объединяет, а разъединяет. На рынке каждый стремится к реализации собственных интересов <...> Подлинное объединение возможно не на уровне материи, а на уровне духа, не в сфере интересов, а в сфере идей» [6, с. 7].

Во-первых, рассмотрим возможное вхождение в предполагаемый Евразийский союз Восточной Украины и Белоруссии. Есть две возможные надгосударственные идеи. Первая модель – националистическая, она заключается в том, что украинцы и белорусы входят в русский народ. О.А. Платонов пишет: «Русский народ имеет уникальную в мире триединую природу. Великороссы, белоруссы и малороссы – суть составляющие это триединство» [9, с. 1240].

Вторая модель – советско-евразийская – связана с признанием украинцев и белорусов отдельными народами. Р.Р. Вахитов раскрывает эту идею,

утверждая, с одной стороны, что «левые евразийцы выступают за <...> интеграцию всех бывших республик Советского Союза на основе нового федеративного договора, за <...> самостоятельную и могучую новую Евразийскую Федерацию» [7, с. 11], а с другой стороны, осуждая националистический подход к данному вопросу: «... отрицать существование целого народа, имеющего свой собственный язык, многовековую культуру, литературную традицию – разве это не верх самого оголтелого национализма?» [6, с. 2].

Сравнивая эти модели, можно отметить, что избрание националистической модели приведёт к резкому ухудшению отношений с той же Белоруссией – по причине заявлений о том, что белорусского народа и языка не существует. «Ни о каком стремлении <...> Белоруссии к евразийской интеграции тогда, конечно, уже и речи не будет» [2, с. 8–9]. Ситуация с Восточной Украиной будет аналогичной: «... в этом случае отношения с украинским народом, которые и так испорчены очень прочно и надолго, расстроятся окончательно» [3, с. 13].

Поэтому левоевразийский сценарий взаимоотношений с Украиной и Белоруссией предпочтительнее националистического – надгосударственной идеологией в союзе России, Восточной Украины и Белоруссии «должна быть идея общей исторической судьбы, культурных переключек, высокой толерантности народов...» [3, с. 15].

Во-вторых, рассмотрим вопросы, связанные со вступлением в Евразийский союз стран Средней Азии, крупнейшая из которых (Казахстан) уже активно движется по этому пути,

что доказала, в первую очередь, своим вступлением в ЕАЭС. Вначале опишем важные для данного вопроса проекты надгосударственных цивилизационных идей Евразийского союза. О.А. Платонов прямо заявляет, что евразийского принципа построения такого союза он не разделяет: «Евразийский Союз будет успешен только в том случае, если он будет строиться на цивилизационных основах славянской цивилизации и в нём будет усилена славянская доминанта» [10, с. 5–6].

Такие предложения говорят о том, что О.А. Платонов предлагает сделать надгосударственной цивилизационной идеей Евразийского союза *славизм* (по выражению К.Н. Леонтьева, использовавшего данное понятие как синоним панславизма – идеи объединения славян). Вывод о славизме О.А. Платонова можно укрепить, приведя ещё одну его цитату, где он видит главную цель славянских народов и государств в «создании содружества независимых славянских государств – Всеславянского Союза» [10, с. 5]. По сути, он распространяет славистские принципы объединения и на Евразийский союз.

Левые евразийцы выдвигают иную надгосударственную цивилизационную идею – славянотюркизм, для которого в основе лежит «понимание России не как Европы, и не как Азии, а как особой <...> славяно-тюркской цивилизации – России-Евразии (не путать с континентом Евразия)...» [7, с. 2]. Таким образом, левые евразийцы признают, что на территории, где в будущем, возможно, возникнет Евразийский союз, есть не только славянские, но и тюркские ценности, с которыми необходимо считаться.

Сравнивая эти идеи, можно сделать следующее заключение: славизм станет для Евразийского союза разрушительным – он приведёт к тому, что страны Средней Азии станут противниками Евразийского союза, и в основе этого будет лежать неуважение к традиционным для них идеалам. Итогом станет полное обесценивание самого понятия «Евразийский союз»: азиатские государства перестанут выступать за вступление в него. Поэтому надгосударственной цивилизационной идеей, «цементирующей» Евразийский союз, может быть только славянотюркизм.

Рассмотрим возможные сценарии развития среднеазиатских государств как потенциальных членов Евразийского союза, выделяя их положительные и отрицательные стороны. Р.Р. Вахитов обращает внимание на то, что в настоящее время существует пять возможных сценариев развития среднеазиатских республик: *националистический, пантюркистский, атлантистский (западнический), панисламистский и евразийский* [5, с. 2–12]. Проанализируем их.

Националистический сценарий наиболее прост, но своих целей – создания свободных стран – он не выполнит – страны Средней Азии по отдельности не смогут противостоять сверхдержавам (США и Китай) или таким объединениям, как Евросоюз.

Пантюркистский сценарий может стать популярным у народов Средней Азии также из-за своей простоты – он базируется на объединении «по языку и крови». Однако такая сверхдержава может стать «колоссом на глиняных ногах» из-за отсутствия исторического фундамента и разрыва традиционных связей с Россией, что, в свою очередь,

приведёт к неприязненным отношениям с русскими, проживающими в среднеазиатских республиках.

Атлантистский (западнический) сценарий малоперспективен по двум причинам. Во-первых, скорее всего, в этих странах, будет иметь место капитализм образца не западных государств, а стран «третьего мира», с мощным социальным неравенством. Во-вторых, такой сценарий означает переход от ценностей исламской цивилизации в сторону во многом противоположных ценностей западной цивилизации, а это содержит в себе угрозу конфликтов с большинством народа.

Панисламистский сценарий может быть привлекателен созданием крупнейшей исламской сверхдержавы. Но большинству населения он позитивных перемен не принесёт. За исламскую сверхдержаву выступают крайне реакционные исламисты (в частности, ИГИЛ), что приведёт к росту экстремизма и ненависти к другим религиям. В тяжёлом положении окажутся женщины, со времён СССР привыкшие к недопустимости многожёнства, к равноправию, возможности работать и получать образование. «К тому же положение тюрков Евразии в данной исламской сверхдержаве будет не слишком выгодным <...> Центром этой империи станут либо арабы, либо персы, либо переродившаяся в огне исламской революции Турция, но уж никак не узбеки и не татары» [5, с. 11].

Евразийский же сценарий имеет прочные основы, которые позволят провести его в жизнь и сделать популярным для среднеазиатских республик:

«1. Географическое положение и структура экономик <...>, подталки-

вающие их к укреплению хозяйственных связей;

2. Близость культур и политических традиций, общая история и общий язык межкультурных коммуникаций – русский, превращающие население <...> в более или менее единое полиэтничное культурное целое <...>;

3. Неудача экономически либеральных реформ <...> что резко понизило уровень материального благосостояния населения и вызвало ностальгические настроения <...>» [3, с. 3].

Есть и основания для того, чтобы данный сценарий был не просто евразийским, а именно левоевразийским. «Очевидно, что эта идеология должна содержать в себе мощный заряд «левых идей», предполагающих государственное регулирование рынка, широкие социальные программы и курс на самодостаточность в экономике...».

Более того, объединившись в Евразийский союз, Россия и страны Средней Азии образуют сверхдержаву, могущую противопоставить своё влияние США и Китаю. Евразийский сценарий имеет наиболее прочный исторический фундамент, что ярко видно на примере войн, в которых русские участвовали вместе со среднеазиатами. Великая Отечественная война показала, что «евразийский Туран, неславянские народы России готовы кровью доказать верность общей Родине и своим русским братьям» [4, с. 17].

В заключение можно сделать вывод о том, что левоевразийский проект, в отличие от националистического, в состоянии как обеспечить территориальную целостность территории современной России, так и способствовать созданию Евразийского союза. «Именно евразийский проект

интеграции <...> позволит русским объединиться в рамках одного если уж не государства, то надгосударственного образования. <...> При этом русские останутся жить в тех же государствах, где они уже живут, и их правовое положение, безусловно, улучшится в силу роста и укрепления связей этих государств с Россией» [2, с. 11].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердин А.Т., Буранчин А.М. Современные течения евразийства в России [Электронный ресурс] // Геополитика (Информационно-аналитический портал): [сайт]. URL: <http://geopolitica.ru/Articles/Category/3/Page/30> (дата обращения: 03.07.2015).
2. Вахитов Р.Р. Воссоединение: Русское государство или Евразийский союз? [Электронный ресурс] // Молодая Евразия (портал). URL: http://yeurasia.org/2014/06/23/vakhitov_russian_state_of_eurasian_union. (дата обращения: 04.07.2015).
3. Вахитов Р.Р. Идеология объединения – не русский ирредентизм, а левое евразийство! [Электронный ресурс]. // Молодая Евразия (портал). URL: http://yeurasia.org/2014/06/23/vakhitov_ideology_of_union (дата обращения: 04.07.2015).
4. Вахитов Р.Р. Русский коммунизм и евразийская идея [Электронный ресурс] // Красная Евразия: [сайт]. URL: <http://www.redeurasia.narod.ru/biblioteka/index.html> (дата обращения: 06.07.2015).
5. Вахитов Р.Р. Тюрки Евразии: анализ сценариев геополитического развития. [Электронный ресурс] // Красная Евразия: [сайт]. URL: <http://www.redeurasia.narod.ru/biblioteka/index.html> (дата обращения: 06.07.2015).
6. Вахитов Р.Р. Тупик национализма. Кризис на Украине и уроки для России [Электронный ресурс] // Молодая Евразия (портал). URL: http://yeurasia.org/2014/06/23/vakhitov_russian_state_of_eurasian_union

- org/2014/06/23/vakhitov_Ukrainian_crisis (дата обращения: 04.07.2015).
7. Вахитов Р.Р. Утверждение левых евразийцев [Электронный ресурс] // Красная Евразия: [сайт]. URL: <http://www.redeurasia.narod.ru/biblioteka/index.html> (дата обращения: 06.07.2015).
 8. Кара-Мурза С.Г. Матрица «Россия». М.: ООО «Алгоритм-Книга», 2010. 256 с.
 9. Платонов О.А. История русского народа в XX веке. М.: Алгоритм, 2009. 1264 с.
 10. Платонов О.А. Славянское единство и Евразийский союз [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruskline.ru/analitika/2013/06/.../slavyanskoe_edinstvo_i_evrazijskij_soyuz. (дата обращения: 05.07.2015).
 11. Предвыборная программа кандидата в Президенты РФ В.В. Жириновского на выборах президента РФ-2012 [Электронный ресурс]. URL: <http://president2012.ru/kandidaty/zhirinovskiy.html> (дата обращения: 05.07.2015).
 12. СТМ «Азатлык». Обращение ко всем татарам Крыма, Идель-Урала и Сибири. [Электронный ресурс] // Главный портал Киева: [сайт]. URL: <http://kiev-online.net.ua/> (дата обращения: 06.07.2015).

УДК 1(092)

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-102-109

Курабцев В.Л.*Московский государственный областной университет***СМИРЕННОМУДРИЕ: ЗАПАД И РОССИЯ**

Аннотация. В статье анализируются черты онтологического аспекта смиренномудрия. Обращение к идеальному благу христианских ценностей становится продолжением духовных и философских исканий России. Гуманистический характер христианской морали проявляется в признании смиренномудрия, стоящего выше эгоистических интересов индивида и группы. Статья содержит описание природы смиренномудрия. В ней рассматривается идеологическое противостояние душевного и духовного человека, духа разума и духа смирения – как основы русской религиозной философии. Подчеркивается необходимость переосмысления ценностных установок российского человека и России.

Ключевые слова: смиренномудрие, критика смирения, душевный человек, духовный человек, Запад, Россия, Западная цивилизация, Русская цивилизация, дух разума, дух смирения, либерализм, духовные искания России.

V. Kurabtsev*Moscow State Regional University***MEEK-MINDEDNESS: THE WEST AND RUSSIA**

Abstract. The article analyses the ontological features of meek-mindedness. Reference to the ideal good of Christian values becomes essential for Russia's spiritual and philosophical searches. Humanistic character of Christian morality is in recognition of meek-mindedness standing above selfish interests of an individual or a group. The article describes the nature of meek-mindedness and analyses the ideological opposition of a sincere and spiritual persons, the spirit of the mind and the spirit of humbleness as the bases of the Russian religious philosophy. The article also indicates the necessity of rethinking of the conventional values of Russians and Russia.

Key words: meek-mindedness, critique of humbleness, sincere person, spiritual person, the West, Russia, western civilization, Russian civilization, spirit of the mind, spirit of humbleness, liberalism, spiritual searches of Russia.

*Так и нам должно иметь смиренный ум,
впрочем не детский, и быть незлобивыми, но не неразумными.*

Блаженный Феодилант,
архиепископ Болгарский

1. Мир без смиренномудрия?

Мир без смиренномудрия – это мир гордого человека. И в таком мире почти всегда – большинство людей, которых святые отцы понимали в двух основных

© Курабцев В.Л., 2015.

состояниях. Это, во-первых, «плотский человек», который хочет «наслаждаться удовольствиями и радоваться» [3, с. 145], даже если другим причиняется зло. Во-вторых, это «душевный человек», который не хочет ни вредить, ни вреда получать. Но он весь погружён в человеческие помыслы и жизнь и не возвышается над своим природным и социокультурным естеством.

Но такие люди, как правило, – действительно, по-своему гордые, сложные и многозначные натуры, сотканые из антиномий и иррациональностей. «Душевный человек» – это ведь и материнская (отцовская) забота, и земная любовь, и дружба, и подвиг творчества, и подвиг воина, и многое другое.

Возможно, прав А.С. Панарин, написавший, что «гордыня избранничества присуща человеку как образу и подобию Божьему, и она в особенности нужна для поддержания подвигов творчества во всех областях жизни» [8, с. 107]? Она нужна и семье, воспитывающей ребёнка, и студенту, становящемуся специалистом, и учёному, занимающемуся наукой на совесть. И они могут быть именно «душевными людьми», но людьми уникальными, со своей миссией в мире и со своим гордым подвигом. Есть ли что выше этого?

Есть ещё, однако, «духовный человек». Он побеждает законы природы и не мудрствует ни о чём человеческом (1 Кор. 2, 14.15). Он как бы **маргинален** и **парадоксален**: *готов ради добра, ради любви к ближнему пострадать, потерпеть вред и оскорбление. У него приоритетны вера и Бог, а не деньги, удовольствия, покой и прочее; приоритетно нечто более высокое и невидимое, что борется с его же естеством.*

И смиренномудрие, как правило, с теми, кто «выше природы».

Россия, разумеется, причастна и плотскому, и душевному, и духовному. Как полагал Г.В. Флоровский, трагедия русского духа разворачивалась именно в движении «от «психического» к «пневматическому» [9, с. 4], то есть от душевного к духовному (но, разумеется, и обратно). То мы желаем «благ» от «благодетеля» антихриста (описанного В.С. Соловьёвым), то жаждем морально-религиозных истин от «исправителя» Христа. И современная Россия всё в том же движении – противоречивом, трагическом, частичном (о последнем говорит то, что с начала XX в. воцерковлённые всегда были в меньшинстве).

И, кроме того, «отсталая» Россия веками находилась в единстве и борьбе с иным, часто враждебным и опережающим миром – *Западом*. По мнению Н.Я. Данилевского, Европе всё «самобытно русское и славянское кажется<...> достойным презрения, и искоренение его составляет священнейшую обязанность и истинную задачу цивилизации» [5, с. 67]. Не забудем, что эта мысль актуализирована в 1868 г. (после Крымской войны) и не лишена проблематичности. Однако, очевидно также, что России и Европе (шире – Западу) присуще не только историческое единство, но и устойчивое противостояние, даже военное. И Запад, начиная с эпохи Ренессанса, будучи гегемоном цивилизационного развития, «продвигался» ускоренными темпами, но при этом в обратную сторону от Бога. И всё больше, за исключением некоторых периодов, расходился с Россией.

Великая Западная цивилизация выростала из корней «иудеохристиан-

ской духовности, греческого логоса и римского правового порядка» [8, с. 10]. Что же у неё сейчас? Духовность (Иерусалим) в значительной мере утрачена (в меньшей мере – в католических странах); Афины (греческий логос) и Рим (право, организация) крепнут, но в формализованно-поверхностном виде, с утратой метафизических глубин.

Произошла **подмена ценностей**: вместо смиренномудрия в жизни, идеологии и политике – наступательная, с двойной моралью, языческая жизнь и геополитика. Вместо христианской этики – безудержная гедонистическо-потребительская этика, а также этика «разумного эгоизма и морали успеха» [8, с. 21]. «Душевный» человек такого рода, или «посттрадиционный человек» (согласно А.С. Панарину), – главная фигура этого общества, его ценностей и развития. Однако он же значим и в России.

Индивидуалистическая свобода «красивого человека» подавила христианские ценности с их сакральными запретами и ограничениями. Однополые браки с усыновлениями детей, легализация проституции и сексуального всеобуча, хаос мировоззренческого выбора и др. стали реальностью западного общества. Либеральный Запад действительно духовно-нравственно «гниёт».

Но в отношении высокой материальной культуры, инноваций, технологий, уровня и комфорта жизни, бытовой культуры и др. Запад стабильно лидирует в мире, «раздуваясь» от успехов и «империалистических» амбиций. Запад – это в заметной мере наиболее трудолюбивая и удачливая часть человечества, которая, однако,

к своему несчастью, забыла о таинственном христианском Иерусалиме – *смиренномудрии*. Её судьба напоминает трагическую судьбу атлантов и Атлантиды, описанную Платоном. И в этих стратегических планах разрушения «слишком большой и опасной» России – сделать из ценностей традиционно православной России бесхребетный «ценностный конгломерат» (А.С. Панарин), а также политико-территориальный и этнический конгломерат, чтобы править миром (ведь *Россия больше Римской империи, а следовательно, нежизнеспособна* – подобные деконструкции уже звучат в российской философской среде).

Миропослушность Запада была и остаётся под вопросом. Хайдеггер отметил: «Присутствие именно *миропослушно*» [10, с. 441]. Иными словами, бытийственное «здесь-бытие» (*Das-еin*) считается с другими людьми, народами, религиями, культурами, их не нигилирует; считается с природой, с космосом, с обществом, с глубокими традициями, с разными государствами. Но *Drang und Schturm* Запада только наступает и всё переделывает, в духе новоевропейского субъекта. Наступает со своими, несомненно, двойными стандартами – на Россию и на весь мир. И слова пророка (о жизни по Богу) – «*Обратитесь – и живите!*», «*и зачем вам умирать, дом Израилев?*» (Иез. 18, 31–32) – едва ли услышит.

Западные либерализм, сциентизм и экономикоцентризм во многом предполагают наступление на *природу* (не природа, а скорее, комфортная искусственно-естественная среда), на *традиции* (не «устаревшие» религии и приоритеты, а либеральные ценности), на *человека* (не природный

«слабый» человек, а «усовершенствованное» существо XXI в.). Ценности христианства остаются в стороне как атавизм, как преодоленное «мрачное» средневековье.

Истоки всего этого, по мнению Панарина, – **западное рассудочное Просвещение с его либерализмом и гуманизмом**. И Панарин прав: как СССР разделил судьбу идеи коммунизма, так и Запад (особенно, США) разделит судьбу одномерного либерализма. А критика этой судьбы почти не замечается; например, критика науки и образования православным американцем Серафимом Роузом: «Академический мир – и это не легковесные слова, мне их весьма непросто произнести – стал сегодня в значительной мере источником разложения и развращения. Потому что читать труды и слушать лекции людей, не верящих в истину, губительно, однако ещё более губительно, когда **истина подменяется образованием и наукой** (выделено нами. – В. К.), которые, превращаясь в самоцель, становятся не более как пародиями на истину, которой они должны были бы служить, представляют собой фасад, за которым пустота» [7, с. 62].

Речь, конечно, в большей мере о гуманитарных науках и преподавании, а не о естественных и технических. Современный образованный человек может совершенно не знать своей извечной религии и народной духовности, и так же жить и воспитывать своих детей. Как написал апостол, они «осустились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1, 21–22).

Они искренне полагают, что «западный экономический человек – это

естественный человек», который, если «убрать искусственные преграды», «выпрыгнет на сцену», причём в любой «точке мира» [8, с. 17]. Конечно, частично это действительно так – в силу индивидуализма и частнособственнической психологии. Но у каких-то народов она ослаблена по разным причинам (славяне, особенно восточные; латиноамериканцы, исламские народы и др.), у каких-то она противоречит традиции и ментальности (африканцы и др.). А у многих западных народов это решающий путь и судьба, которые редуцируются на весь мир. И христианское смиренномудрие здесь едва ли не помеха. «Речь идёт, не больше не меньше, о тотальном обесценивании и обесмысливании всех известных человеческих **мотиваций** (выделено нами. – В. К.), кроме экономической» [8, с. 22]. Жить здесь и сейчас и ни во что высшее не верить. Какая радость князю мира!

Россия тоже причастна западной цивилизации, причастна её удачам и провалам. Имеет и свои специфические недостатки. Но Россия чрезвычайно сильна *духовно-нравственными ценностями*, такими, как патриотизм, православие (и другие светлые конфессии), жертвенность, военная стойкость, смиренномудрие. Что же это – «смиренномудрие»? Это **дружелюбие, человеколюбие, великодушие, долготерпение, служение Богу**. Это светлая кротость, по заповедям Божьим. Такова инвариантная мудрость традиционного русского человека и народа. И святые отцы неслучайно настойчиво писали об этом и стремились к этому.

Но ведь в реальной жизни необходимо не одно только смирение, но и страсть творчества, страсть любви,

обычная доброта, защита своего достоинства и чести, отпор насилию всякого рода, историческое творчество и многое другое.

2. Критика феномена смирения

Н.А. Бердяев в некоторых работах жёстко критиковал ценность смирения, утверждая: «Смирение определялось как *сознание своей дрянности и ничтожества* (выделено нами. – В.К.), вместо того чтобы определить его как победу над эгоцентризмом и его фантазмами» [1, с. 406].

На самом деле, заметим, эта победа (над самолюбием, особенно крайним) первостепенна для христианина. Но необходимо и обуздание гордости людей «душевных», но не знающих Бога. Гордость, в понимании христианства, – грех, так как человеку всё дано от Бога. Поэтому смирение, самоуничтожение – это спасительное поведение любого человека, страдающего, незаметно для самого себя, *невежеством* (в вопросах трансцендентного) и *гордостью* (то есть незнанием меры своего достоинства по мерке Бога и гордого, мерзкого перед Богом достоинства).

В то же время Бердяев пишет о борьбе против греха как превращённой в *борьбу против «человеческого»*. «Это и есть то, против чего справедливо восстал гуманизм» [1, с. 405].

На самом деле этой борьбой «человеческое» просто приводится в допустимые для Бога границы. А кто переходит самовольно эти границы (по неведению или дерзостно), тот идёт против Бога и бывает наказан. Гуманизм, скорее, как полагал и С. Роуз, многого не понимает и многое упрощает: не понимает «значения смерти», потусторонних воздаяний, принижает

или отрицает Бога, бездумно расширяет границы дозволенного.

Но Бердяеву очень хотелось «защитить» свободного человека и его светскую жизнь: «Сознание греха направили против сознания достоинства человека, человека хотели принизить» [1, с. 406]. Направили *против женщин, любви, секса, против личного имущества, против друзей и родных* и т.д.

На самом деле, Бердяев защищает жизнь и суть только *душевного* человека. Да и защищает ли? Надо ли защищать разгульного и алчного человека? Человека, потонувшего в суете мелких дел и встреч? И что ожидает этих «душевных» после неприниженной, с «достоинством», земной жизни? Где мысль о *высшем достоинстве человека*, его достоинстве перед Богом? А безбожное достоинство человека суетно, цена его не слишком высока, глenna.

А.С. Панарин тоже согласился с Бердяевым:

1. Современного человека он называет «*посттрадиционным*» (и таких, пожалуй, действительно большинство – людей, оторвавшихся от традиции) и говорит о парадигме его жизни – свобода, «самореализация и личная инициатива». Такой человек «отвергнет христианство и устремится навстречу антихристу, соблазняющему идеей творческой свободы» [8, с. 104]. Речь у Панарина, по сути, всё о том же – о вечной борьбе Бога с дьяволом за души людей. И каждый человек волен предпочесть или свою всестороннюю эмансипацию (без христианства), или «трудности» смирения и послушания (Богу, семье, Родине, высшим ценностям). И воздаяние каждый получит своё: или суетные земные успехи с нераскаянными грехами, или благодать

на земле и в ином мире. **Великий выбор предлежит каждому.**

2. Панарин справедливо объясняет одну из главных причин гибели социализма: «Он стал восприниматься людьми как антипод свободы, как роковое препятствие на пути к ней» [8, с. 105]. И существует точка зрения, что христианство тоже несёт несвободу («только смирение и послушание»). Это, по мнению Панарина, «трагично и крайне опасно для христианства» [8, с. 104]. Возразим: социализм, во многом, – это тоталитарная ответственность организации общества с утопическими целями, а христианство – Благая Весть Самого Бога-Спасителя, требования Божьи по обузданию нехорошей свободы человека. Конечно, это многим «посттрадиционным» людям непонятно и не нравится. У них нет веры в Бога (смертный грех), нет поиска духовности и высшей истины, а есть зримое «хорошее» и не направляющее. Но ещё есть, хотя этого люди или не хотят, Божий суд, и христианству никак нельзя подлаживаться под этих несчастных. Христианам тогда необходимо остаться в меньшинстве (но с Истиной), о чём мыслил и Ф.М. Достоевский.

Н.А. Бердяев продолжает спорить с христианством: «*Не со смиренным послушанием* должен обратиться человек к миру, *а с творческой активностью* (выделено нами. – В.К.)» [2, с. 388].

Но почему бы не вспомнить, как доказывает уже А.С. Панарин, что творческая активность также присуща христианству. Разве не христианское миссионерское меньшинство «демонстрировало фанатическую непреклонность в годы крещения Киевской Руси» [8, с. 59]? И это было благом. Разве не

Петр Великий и его окружение «проявляли пассионарную энергетику непреклонного реформаторства» [8, с. 59]? И это тоже скорее благо. «С одной святостью Серафима без гения Пушкина не достигается творческая цель мира» (Н.А. Бердяев). И путь св. Серафима не отрицает пути Пушкина.

На самом деле, творческая активность человека, светское культурное и историческое творчество вовсе не отрицаются христианством. Вспомним притчу о господине и его рабах, получивших таланты, которую можно рассматривать не только под углом наращивания рабами доброты и смирения, но и как наращивание личных дарований Божьих.

«Гордыня избранничества» (семейного, военного, научного и другого), «подвиг» творчества, государственной и семейной заботы – может не противоречить христианским ценностям. Мощная творческая энергетика необразованных апостолов – христианская. Избранничество Поэта, Конструктора, Воина, Полководца, – вполне может не противоречить христианству.

3. Мир со смиренномудрием?

Есть ли этот мир смиренномудрия где-то, кроме мира монахов и истинно верующих людей? Возможен ли он в жизни современного обычного человека? И что означает предпочтение его ценностей?

Ответы на эти вопросы надо начинать с *первого выбора*: полагать ли высшее достоинство человека, исходя из того, что он – лучшее и любимое творение Бога или связывать его по существу с эволюцией приматов? Если предпочесть первое, то человек – это «церковь, и дом Божий» [4, с. 153], но-

сящий в себе образ и подобие Божие. И он, согласно св. Антонию Великому, таков: «Человек по уму соприкасается с неизреченною Божественною силою, а по телу имеет сродство с животными» [6, т. 1 с. 71]. **Иными словами, православию рассматривает человека прежде всего как духовное и богоподобное существо, а не как человека-животное.**

Второй выбор – это снова выбор или земного, или небесного: будет ли человек (или общество) прежде всего «сыном века», или «сыном света»? Первые – это «душевные люди», «придумывают всё, что на земле полезно для них» [3, с. 165], в духе времени, века. А вторые, по преимуществу, «духовные люди», – «из любви к Богу» лелеют в себе и несут другим любовь, истину и духовное богатство.

Запад ближе к «сынам века», а Россия – к «сынам света». У России был, есть и будет свой духовный «*мессианистский архетип*, унаследованный<...> от своей материнской цивилизации – Византии» [8, с. 187].

«Сыны века» выбирают в лучшем случае **морализм**, а «сыны света», явно или латентно, – **духовность**. Причём, как объясняет слова св. Серафима Саровского о «стяжании» Духа Святого Г. Флоровский, важно не только получать Дух как дар Божий, а в подвиге стяжать Его. «Требуется подвиг, стяжание» [9, с. 392]. А это стяжание немислимо без приобретения смиренномудрия. Все же другие цели христианина – «только средство». Можно сказать, что от человека, по большому счёту, требуются *три воли* – к жизни, творчеству и святости (в том числе смиренномудрию).

Как стяжать Дух Святой, учил Сам Иисус Христос, в пустыне трижды не покорившийся дьяволу. Во-первых, *не*

жить только «хлебами», материальными заботами. Во-вторых, будучи верующим, не искушать Бога, *не рисковать попусту, неумно (рассчитывая на Божью помощь)*. Св. Феодор, епископ Едесский, выразился так: «Всё возложив на Бога, и самим не спасть» [6, т. 6 с. 363]. В-третьих, *не иметь жажды власти, «любостяжания»* – не продавать душу дьяволу за «власть» над земными царствами.

Христос *не вызвал огонь с небес* на самарян, не пустивших Его в селение; *умыл ноги* Своим ученикам; *допустил к Себе Иуду* с вражеским поцелуем, только укорив его. И, наконец, Христос *отдал Себя* на поругание, на пытки и позорное распятие – ради спасения грешного человечества. Жертвенные тельцы и овны уже не спасли бы грешников – потребовалась кровь и смерть Агнца Божьего. Такова ***сверхприродная природа смиренномудрия***.

Для России это, пожалуй, означает, что только материальные успехи в духе Запада нас погубят как великую духовную цивилизацию. Не станем Западом, а Русскую цивилизацию потеряем. Только деятельность «социальных людей» (людей семьи, работы, отдыха), только деятельность «культурных людей» (людей творчества, серьёзных культурных запросов, умственной деятельности) – это ещё не вся деятельность России.

Но и только духовная надежда на Бога, без разумности и активной светской деятельности, нас обязательно приведёт к заслуженному поражению. Христос даже по поводу Своей Матери говорит: «Если она не будет исполнять воли Божией, то ей нисколько не принесёт пользы то, что она родила Меня» [4, с. 124].

Этот *парадоксальный подвиг* (стяжания Духа) в жизнедеятельности человека многолик, и он означает борьбу с самим собой, с демонами и внешними силами. Как советуют религиозные философы и святые отцы, следует «**любить друг друга даром**; а если брат оскорбит тебя, ты не помни этого» [4, с. 476]. И жить без зла.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Дух и реальность // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
3. Благовестник, или Толкование Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие в 2-х частях. Часть 1. Евангелие от Луки. Часть 2. Ев. от Иоанна. М.: Скит, 1991. 563 с.
4. Благовестник, или Толкование Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие в 2-х частях. Часть 1. Евангелие от Матфея. М.: Скит, 1993. 384 с.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. 704 с.
6. Добротолюбие: Сборник духовных писаний Великих Старцев. Издание в 12 т. М.: Русский Духовный Центр, 1993. Т. 1 (336 с.); т. 6 (240 с.).
7. Иеромонах Серафим (Роуз). Человек против Бога. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 256 с.
8. Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999. 288 с.
9. Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. 600 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Admarginem, 1997. 452 с.

УДК 115

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-110-115

Пилипенко Е.А.*Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского***ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАРЛА ЯСПЕРСА:
КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ**

Аннотация. Целью настоящей работы является анализ онтологии времени в экзистенциальной философии Карла Ясперса. Показаны основные положения философской концепции времени К. Ясперса. Анализируется установление связи бытия и сознания через время. Показано, что именно время позволяет свершаться человеческому бытию, дополняя временное человеческое существование вечностью. В работе указывается, что именно время обеспечивает возможность коммуникации, а значит, и принципиальную открытость, и разомкнутость человеческого бытия. Как результат, концепция времени К. Ясперса представляет сложную систему, а время выступает в единстве психического и трансцендентного, личного и исторического, мгновенного и вечного, единичного и всеобщего.

Ключевые слова: экзистенциальная философия, онтология времени, бытие, сознание, вечность, коммуникации.

Ye. Pilipenko*Saratov State University named after N.G. Chernyshevsky***EXISTENTIAL PHILOSOPHY OF KARL JASPERS: THE CONCEPT OF TIME**

Abstract. The purpose of this work is to analyze the anthology of time in existential philosophy of Karl Jaspers. The fundamentals of Jasper's philosophic concept of time are shown. A connection between being and consciousness through time is analyzed. It is shown that time allows of the being of humanity replenishing its existence with eternity. It is time that makes communication possible, which means principal openness, and unlocking of human's existence. As a result, K. Jasper's concept of time is a difficult system, and time is perceived as the unity of psychical and transcendent, personal and historic, instant and eternal, single and universal.

Key words: existential philosophy, ontology of time, being, consciousness, eternity, communication.

Проблема времени представляет собой одну из фундаментальных проблем философии, без представлений о времени невозможно построение естественно-научной картины мира и любой онтологии. Концепт времени составляет основу и многих философских учений, направленных на его «очеловечивание». Большинство из них включает время в структуру человеческого бытия, рассматривая его как способ переживания и понимания субъектом себя и происходящего в

мире, как момент целостности субъекта, как необходимое условие существования неотчуждённого «Я».

Так, философия экзистенциализма особо акцентировала тот факт, что именно время не только являет собой «изначальную бренность бытия», «внутреннюю временность наличных и сподручных человеку вещей» [1], но и является способом самоосуществления человека и установления его неотчужденных связей с подлинным бытием [3; 4]. На наш взгляд, в этой связи особый интерес представляет концепция времени К. Ясперса. Заметим, что философия К. Ясперса – это, прежде всего, «переоценка всех ценностей», вера в духовный человеческий потенциал, и именно сегодня, в период мировоззренческого и социально-исторического кризиса, она может и должна быть снова востребована. А его осмысление времени не может не помочь в исследовании переживаний субъекта в условиях политического, культурного и социального кризиса, в ситуации «конца времён», и это представляется особенно актуальным.

Направление философствования К. Ясперса определили многие великие философские учения, и в первую очередь – учение И. Канта. Не случайно, ясперсовский экзистенциализм характеризуется как «общая философия жизни, не рационалистическая, а скептическая, релятивистская традиция, идущая от Канта» [8, р. 53]. По мнению К. Ясперса, Кант попытался вернуть в философию субъекта, преодолеть бес-субъектность классической метафизики и установить предел достижимого для субъекта через его собственную обращённость на себя, «экзистенциальный акт» и самонаблюдение. Вот

почему философия Канта стала для Ясперса отправным пунктом в движении к человеческим смыслам бытия, к новому мышлению, хотя Ясперс при этом совершенно иначе понимает «окружающее» и «разум» – как сущности, противоположные «экзистенции».

Время в философии Канта не является изначальным предметом анализа, но зато оказывается важнейшим средством исследования сознания, структурирования познавательной способности человека – этот тезис становится ключевым и для Ясперса. Переосмысливая Канта, К. Ясперс, поддерживает представления о трансцендентном и экзистенциальном времени, связывая их с единственностью и неповторимостью человеческой индивидуальности. Для обоснования этого представления он вводит в свою философию понятия «единичность» и «неединичность» человека, «экзистенциальный идеал как действительность», «собственное бытие человека», конкретизирующие временные формы существования субъекта.

Значимой для К. Ясперса стала и философия С. Кьеркегора, определившего философскую веру, в которой истинно человеческое измерение обретает Идея (Бог). Но Бог для Ясперса – это прежде всего нечто непознаваемое, поэтому у него за критичным бытием субъекта стоит «верующее бытие человека» [8, р. 74]. Философствование Ясперса всегда есть одновременное погружение и в религиозную веру, и в истину науки, балансирование между наукой и верой, а место христианской веры заменяет «единая область безусловных очевидностей», составляющих «мир жизненной веры человека». Очевидности составляют фундамент человеческой

разумности, а утрачиваются только с разрушением индивидуального сознания. Чтобы предотвратить возможное заблуждение человека, впавшего в «метафизическую иллюзию» и воспринявшего «истины выводного знания в значении веры», необходимо относиться к истинам не как к целеуказаниям, а как к знанию жизненных фактов и обстоятельств, и вернуть человеку безусловную достоверность переживаний, утраченную в повседневности, его исконные простейшие интуиции. К числу таких «простейших интуиций» относится и время [2].

Следуя этим глубочайшим классическим основаниям, Ясперс принимает определённый стиль философствования и открывает множество горизонтов рассмотрения времени – по сути, выстраивает его последовательную и сложную онтологию.

Во-первых, он, как и другие философы-экзистенциалисты, утверждает «человекомерность» времени, пытается решить вопрос о сущности человеческого бытия через его сопряжение со временем как особой «проекцией», в которой открываются «значимость и мирность мира». Для Ясперса, как и для М. Хайдеггера, бытие и время даны лишь в «освояющем присваивании», где время есть «сфера просвета и множественного присутствия» [5, с. 97, с. 35], в которой и осуществляется «исторически былое собеседование мыслящих» [7, р. 26, р. 137].

Как следствие, время в философии Ясперса всегда психологизировано и существует только как «множество времён»: биологическое, психологическое, историческое, культурное, социальное, «осевое», время общества, время этоса. И Ясперс отдельно оста-

навливается на различных временах и связанных с ними феноменах: времени субъекта, времени личности, времени экзистенции, времени коммуникации, времени трансцендентности, безвременья, порче времени, вечности, конце времени, выпадении из времени, остановке времени, борьбе со временем, уходе из времени, модусах времени, пытаясь досконально, точно описать его переживание и прочувствование человеком. Время у Ясперса оказывается темпоральной структурой и самого сознания, и самого бытия. Именно время позволяет в полной мере осознать и всю сложность философствования, обосновать его принципиальную «возможность / невозможность», поскольку является и условием, и средством описания любых состояний сознания и всяких познавательных процессов. И именно через время Ясперс «достигает» человеческого бытия, исследует различные виды деятельности сознания. Экзистенциальность времени проявляется, по Ясперсу, в совпадении объекта исследования и переживания, коренящемся в специфике человеческого существования. И тогда в отношении человеческого бытия временность тождественна переживанию времени, бытие – пониманию бытия, а смысл бытия – его осуществлению. Осознание человеком конечности, временности бытия приводит к особому значению времени в человеческом существовании, к появлению таких его принципиальных качественных характеристик, как «полноты» или «пустоты», «подлинности» или «неподлинности». Время у Ясперса может даже «обманывать», вести к катастрофе человечности и человечества. Понимание человеком этого

мира и своего места в нём приводит к фундаментальной цели экзистенции – осуществлению себя во времени.

Во-вторых, Ясперс сущностно связывает субъективность, экзистенциальность временных процессов с «коммуникацией» – одним из центральных понятий его философии. Время у него становится основанием становления человека в процессах коммуникации, обладает коммуникативной «полнотой». Подобное рассмотрение позволяет Ясперсу получить оригинальные философские результаты, например, прояснить истинные смыслы «временности» человека в ситуации исторического «конца времён» или оригинально описать процессы познания и становления человека. По Ясперсу, осуществление бытия есть «путь человека к бытию». «Бытие» неопределимо, его логический анализ невозможен, но возможна его смысловая интерпретация, а прошлое и будущее при этом существуют как временные модусы в «настоящем познания» и определяют становление человека. Любая коммуникация реализуется через участие в мышлении, последнее наполняется именно в процессах коммуникации. В результате, в коммуникации содержится всё, чем является человек. Таким образом, познание интерпретируется как процесс коммуникации, и это приводит к необходимости признания того, что человек больше того, что он думает. Возникает новое определение становления человека: человек есть «становление в сущности», и это нечто большее, чем его самость – человек всегда хочет большего, чем просто осмысление самого себя. А существование многообразия возможных проявлений становления человеческого бытия придаёт особую акту-

альность проблеме времени. В самом деле, именно время организует формы становящегося бытия, задаёт человеческие переживания, реализует его самоосуществление. Существование времени обуславливает и изменения самого субъекта, и изменения внешнего мира, и возможность интерпретации и переинтерпретации истории. Но оно же обуславливает и тождественность человеческой природы, являющуюся в традиции и выступающую в узнаваемых формах «текста». Тем самым, именно время задаёт культурную картину мира и заставляет человека действовать определённым образом. Постигание времени связано и с поиском условий возможности достоверных знаний в экзистенциальной историчности. Вот почему большинство вопросов «экзистенциального философствования» Ясперса разворачивается в «горизонтах времени».

В-третьих, Ясперс чётко обозначает трансцендентные основания времени, его трансцендентную сущность: время у него является фундаментальным средством выражения трансцендентности. Бытие в философии Ясперса троично по структуре: предметное бытие, или «бытие в мире»; «экзистенция», или необъективируемая человеческая самость, «трансценденция», или непостижимый и недостижимый предел всякого бытия и мышления. Именно осознание конечности, по Ясперсу, позволяет человеку постичь свою экзистенцию, свою суть. В экзистенциализме Ясперса доминирующим становится тезис о «согласии мышления с бытием», а понимание познания как коммуникационного процесса имеет своим следствием признание того, что сознание существует в

условии отчуждённого бытия. Последнее и рождает пограничные ситуации, в которых сознание соотносится с Богом. Такая интерпретация позволяет Ясперсу понимать экзистенцию как одновременно историческую и внеисторическую, трансцендентную, данность, и это положение лежит в основе «философской веры» Карла Ясперса. Как результат, именно признание творящей природы трансцендентного, а не поиск нового Бога, мыслится выходом из тупиковой для человечества ситуации. Трансцендирование преобразует человека: будучи универсальным, оно обеспечивает воплощение экзистенции и самооценку человека.

В-четвёртых, Ясперс особо указывает на связь времени и вечности. Пространство и время у Ясперса не только обуславливают осознание человеком себя и становление человеческого бытия, понимаясь при этом отдельно от субстанции. Время становится субстанциональным, поскольку дополняется вечностью, необходимой для полноты экзистенции. И только в единстве времени и вечности человек познаёт себя и свой мир во всей полноте и достоверности.

В-пятых, Ясперс отдельно останавливается на рассмотрении временных модусов с помощью уже введённой им системы понятий. Становление во времени человеческого бытия он описывает как «балансирование» между прошлым и будущим сразу в нескольких жизненных сферах: между жизнью и смертью, между временем и вечностью, в историческом процессе. Осмысливая историю, человек выходит к её границам, строит модели будущего, испытывает себя в ситуациях «порчи времени» и «бездны» [5]. «Порча времени» тоже связана с процессами

познания и мышления и, по Ясперсу, является «уничтожением». А настоящее – «прибежищем», в котором можно преодолеть «порчу времени», не допустить, чтобы «будущее убивало прошлое», сохранить традиции.

В-шестых, Ясперс особо останавливается на мнимости «понятности» времени, по сути, вступив на путь его феноменологического осмысления. Ясперс критикует веру в заданность, определённую времени как интуитивно прозрачного предмета, наделённого известными свойствами, показывает что наиболее привычное как раз и оказывается наименее известным. Эволюционируя, философия Ясперса продвигается от «идеалистической субъективности к феноменологической онтологии», постоянно претерпевает колебания от субъективного к объективному [8] и в итоге вплотную подходит к прояснению времени, к постижению его смысла, так необходимого именно в феноменологических изысканиях.

И, наконец, Ясперс рассматривает время диалектически, как диалектику всеобщего и единичного в его собственном бытии, выступающую как сосуществование и связь осевого и экзистенциального времён. По Ясперсу, «осевое время» связано с «очеловечиванием бытия», с универсальной мировой историей, существует как «идеальный план» последней [6], как основание для осуществления всякой человеческой самости и её безграничной коммуникации, и позволяет наполнить прошлое и настоящее универсальными смыслами – одним словом, является всеобщим. Формально историчность бытия раскрывается Ясперсом с помощью триады «прошлое – настоящее – будущее». *Историчность* есть преодоление забве-

ния бытия, она требует расширения своих границ через обращение к прошлому, и поэтому невозможна без коммуникации. Человек же оказывается «неизменяющимся бытием повторяющейся сущности», он есть то, что он есть, благодаря своей истории. Но время проявляется не только как всеобщее, но и как единичное – не только через историчность, но и через «временность» как внутреннее переживание отдельного человека. Исследуя зависимость времени от способов человеческого переживания, Ясперс вводит представление об «экстатичности времени». «Экстатичность времени» обозначает тот факт, что существование прошлого – настоящего – будущего возможно только в виде единичных «экстазов» – «выходов» человека в отдельные модусы времени. Сосуществование трёх модусов времени возможно под эгидой будущего как «бытия-к-смерти», завершения временного существования человека, и именно в экзистенциальном порыве человек ориентирован на будущее, которое в смерти даёт возможность обрести подлинную основу бытия. Для Ясперса это и означает «приобретение онтологического понимания историчности» [5], связь единичного и всеобщего во времени. Из этой связи возникает и возможность постижения природы индивидуальной заброшенности человеческого существования перед *Ничто*, взгляд в Вечность.

Итак, в своей концепции времени Ясперс решает целый спектр онтологических проблем, связанных со временем. Именно через время устанавливается непосредственная связь бытия и сознания. Именно время обеспечивает саму возможность познания и снимает дихотомию «субъект-объект». Именно время позволяет свершаться челове-

скому бытию как «решающему моменту полноты времени в вечности, а вечности во времени», дополняя временное человеческое существование вечностью. Именно время обеспечивает возможность коммуникации, а значит – и принципиальную открытость, разомкнутость человеческого бытия. Именно время оказывается необходимым условием всякого становления. Как результат, конституируется оригинальная концепция времени, представляющая собой сложную систему, отдельные части которой не могут рассматриваться иначе как в их диалектическом единстве, а само время выступает в единстве психического и трансцендентного, личного и исторического, мгновенного и вечного, единичного и всеобщего. Подобное многообразие свойств времени ещё раз свидетельствует в пользу невероятной его сложности как объекта философского познания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Хайдеггер, М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
2. Щитцова Т.В. К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Кьеркегор, Бахтин. Мн.: ПроPILEI, 1999. 164 с.
3. Эфендиева Н.М. Проблема времени в философии С. Кьеркегора // Вопросы философии. 1980. № 5. С. 152–164.
4. Яскиндов В.Н. Проблема времени в современной науке. СПб.: Петрополис, 2000. 226 с.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.
6. Ясперс К. Всемирная история философии: Введение. СПб.: Наука, 2000. 272 с.
7. Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. 194 p.
8. Schneiders W. Karl Jaspers in der Kritik. Bonn: Bouvies, 1965. 296 p.

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 16:167.1

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-3-116-121

Хмелевская С.А., Черниогло Е.С.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

ПОНЯТИЕ «ТЕХНИЧЕСКОЕ» В РАКУРСЕ СОВРЕМЕННЫХ ДОСТИЖЕНИЙ РЕГЕНЕРАТИВНОЙ МЕДИЦИНЫ

Аннотация. В статье с философских позиций осмысливается новое понимание технического, которое претерпевает изменения под влиянием достижений современной регенеративной медицины. В работе обосновывается идея, что граница между естественным и техническим всё более размывается при применении методов и технологий регенеративной медицины, в результате чего возникает перспектива полной трансформации природного человеческого тела в его биотехнический аналог. В статье отмечается, что такие изменения неизбежно несут в себе угрозы, что требует создания этики техногенного мира, которая в большей степени соответствовала бы человеку нового типа.

Ключевые слова: техническое, техника, технология, природа, телесность, регенеративная медицина, протезирование, чипирование.

S. Khmelevskaya, Ye. Chernioglo

Lomonosov Moscow State University

THE TERM «TECHNICAL» FROM THE PERSPECTIVE OF MODERN ACHIEVEMENTS OF REGENERATIVE MEDICINE

Abstract. The article philosophically examines a new understanding of the term «technical» which undergoes changes under the influence of the achievements of modern regenerative medicine. The paper substantiates the idea that the border between natural and technical is increasingly eroded when methods and technologies of regenerative medicine are applied. That may result in a complete transformation of a human body into its biotechnical equivalent. It is highlighted that such changes are inevitably threatening and creation of the man-made world ethics more suitable for a new type of man is required.

Keywords: technical, techniques, technology, nature, corporeality, regenerative medicine, prosthetics, chipping.

© Хмелевская С.А., Черниогло Е.С., 2015.

Первоначальная цель регенеративной медицины заключается в восстановлении утраченных или нарушенных функций человеческого организма, в первую очередь путём их компенсации. Вместе с тем, потенциал данной области столь огромен, что позволяет человеку выйти далеко за пределы поставленной цели, предлагая технологии, ведущие ко всё более широкому вмешательству в телесность человека, превращая его, по сути, в существо био-технологическое. Среди арсенала методов и технологий регенеративной медицины – не только протезирование, но и трансплантация внутренних органов, чипирование, тканевая и органная инженерия. С помощью данных методов и технологий она добилась поразительных успехов.

Достаточно привести пример с протезированием. Изначально роль протезов сводилась только к воссозданию внешнего вида утраченной конечности, но при дальнейшем развитии протезирования возникли металлические замены суставов, связок, позднее появились электронные протезы, соединившие в единую функционирующую систему организма мышцы и нервы пациента, с одной стороны, и электронное устройство, – с другой. Искусственная конечность начинает восприниматься как часть тела человека, а в скором времени даже управление ею станет возможным при помощи мысли [12]. Дальнейшая интеграция природного и технического будет идти по пути объединения нервной системы индивида с робототехникой, становящейся искусственным, но уже внутриорганизменным продолжением человеческого тела. К этому же ведёт и технология остеointegrации, позволя-

ющая сращивать кости с искусственным механическим модулем, физически делая протез несъёмной частью тела [10].

Крайняя степень взаимопроникновения естественного и технического наглядно демонстрируется на примере созданного на данный момент бионического человека, фактически представляющего собой робота, составленного из протезов, осуществляющих имитацию работы отдельных органов человеческого организма.

Регенеративная медицина, таким образом, демонстрирует нам, как возможна интеграция *искусственного* (технического) и *природного* в рамках человеческой телесности. Более того, она показывает, каким образом можно не только компенсировать и воспроизводить функциональные характеристики нормальной, естественной конечности человека, но и значительно улучшить её за счёт таких свойств, как большая прочность и износостойкость используемых материалов.

Внедрение и дальнейшее развитие подобных технологий ставит вопросы не только медицинского, но и философского характера. Они связаны, в первую очередь, с переосмыслением «технического» вообще и его связи с природными (в данном случае – биологическими) объектами [1]. Однако прежде необходимо разобраться в сути понимания термина «техническое».

Термин «техническое», как справедливо отмечается во многих словарях, – производное от слова «техника» (хотя, как писал М. Хайдеггер, «сущность техники вовсе не есть что-то техническое» [7, с. 221]). *Техническое* – это феноменологическое проявление техники, оно «очерчивает некую сферу, с

которой идентифицируются техника и технология. «Техническое» выступает в данном случае как предикат, раскрывающий принадлежность какого-либо явления или процесса к сфере техники и технологии» [3, с. 156]. Однако проблема состоит в том, что понятие техники не имеет общепризнанного определения, причём как на уровне феноменологической, так и на уровне сущностной трактовки указанного понятия.

Большинство существующих определений понятия «техника», как правило, включает в себя понятие «артефакт» [2, с. 112], означающее искусственно сделанный объект, возникший в результате человеческой деятельности. Но при таком понимании практически значительная часть предметов окружающего нас мира являются артефактами и, следовательно, относятся к понятию «техника», что ведёт к расширительной трактовке и понятия «технического» (например, искусство, кулинария и пр. тоже представляют собой разновидность техники).

Не проясняют понимание анализируемого понятия, а ещё более его усложняют попытки трактовать понятие «техника» как совокупность различных видов деятельности, направленных на изготовление, обслуживание и применение технических устройств, а также совокупность знаний (технических знаний), необходимых для этого [2]. При всей эвристичности деятельностного подхода, трудно согласиться с определением техники через деятельностное начало, что более подходит для понятия «технология», хотя в англоязычной литературе эти термины нередко трактуются как идентичные.

Не выдерживают критики с логической точки зрения и дефиниции *техники* через понятия «технические устройства» или «технические средства», что ведёт к «кругу в определении» [5]. Кроме того, существуют и определения, в которых понятие «техника» раскрывается через целевую направленность («средства, направленные на достижение каких-либо целей» [6, с. 380]), в частности, для целей овладения природой или иные его сущностные признаки (например, орга-нопроекция или субстанциональная основа нового вида реальности – технической реальности).

Представляется, что понимание техники, как и понимание «технического», должно, с одной стороны, делать акцент на искусственности происхождения технического объекта с помощью определённых технологий, с другой – выделять специфику его субстратной основы (как правило, это неорганическая природа, хотя не исключено, что это могут быть и биологические объекты с искусственно созданной структурой), а с третьей стороны – указывать на целевую направленность (выступать средством для удовлетворения какой-либо потребности человека). При таком подходе «техническое» в регенеративной медицине понимается «как искусственно созданное», которое может иметь как небиологическую (например, когда протез изготавливается из неорганических материалов), так и биологическую основу (в частности, когда он выполнен из биоматериалов, хотя грань здесь подвижна).

Итак, **техническое** – это феноменологическое проявление техники, а так-

же свойство, означающее принадлежность к миру объектов, искусственно сделанных человеком по определённым приёмам, методикам (то, что называется технологиями) и имеющих конкретную целевую направленность в социальном мире [3, с. 157].

В настоящее время в философии техники весьма популярен подход к осмыслению технического как особой области реальности, которая существует наряду с биологическим миром, а также миром неживой природы. Современная регенеративная медицина меняет наше представление о соотношении этих миров, показывая, что такое противопоставление уже не корректно.

В частности, подтверждением этому выступает всё более интенсивное развитие технологии чипирования. На ранних этапах её формирования чипы играли роль биоанализаторов, используемых для измерения и диагностики определённых параметров функционирования человеческого организма. Однако затем стали создаваться чипы, в значительной степени способствующие изменению функционирования различных частей и органов человеческого тела. Ярким примером здесь выступает развитие чипирования в области офтальмологии. Речь идёт о возможности восстановления зрения у пациентов, страдающих тяжёлыми дегенеративными заболеваниями сетчатки, с использованием видеокамеры и процессора, а также о возвращении утраченного зрения пациентам с пигментным ретинитом [12] с помощью светочувствительного микрочипа, вживляемого под сетчатку, где он обеспечивает регистрацию попадающего на неё света и передачу сигнала на зрительный нерв [11].

Границы *естественного* и *технического* стираются и при применении методик инженерии тканей и внутренних органов, когда создаётся имплант, совмещающий в себе как биологический, так и искусственный компоненты, а в качестве основы для создания органа используются матрикс и клетки. Причём матрикс, как правило, представляет собой инертные синтетические материалы, биокомпозиты и материалы, созданные на основе природных полимеров и применяемые в качестве основы, носителя для клеток [9]. После имплантации ткани в организм индивида матрикс «рассасывается».

Развитие регенеративной медицины показывает, что технологические возможности всё более направляются сегодня не столько на облегчение жизни человека и трансформацию среды его обитания извне, сколько на интеграцию и превращение искусственных компонентов, созданных посредством развивающихся технологий, в конечном счёте, в составную часть человеческого тела.

Регенеративная медицина наглядно демонстрирует не только слитность «технического» и «биологического» начал, но и то, что возможности техники уже сегодня столь широки, что она выступает не только социальной, но и эволюционной силой, позволяющей человеку вносить изменения в собственное биологическое развитие. В результате изменяются само назначение и функции медицины, которая всё более начинает заниматься не столько здоровьем человека, сколько его активным проектированием.

По мере расширения использования технологий применительно к че-

ловеческому телу, оно претерпевает всё более существенные изменения. В результате возникает перспектива полной трансформации природного человеческого тела в его биотехнический аналог. Происходит постепенное изменение как человека, так и техники, при этом основной тенденцией выступает их постепенное сближение: человек становится всё более технологизированным, в то время как техника, напротив, всё более начинает уподобляться человеку.

Подобные тенденции сближения и соединения *естественного* и *технического* в рамках человеческого тела с необходимостью ведут к пересмотру устоявшихся представлений о самом человеке как существе биологическом, его взаимоотношений с техникой, частью мира которой он при этом неизбежно становится. И если раньше сам человек как субъект рассматривался в оппозиции к внешнему миру, то по мере трансформации человеческой телесности ситуация радикально меняется. Разграничение на «своё» и «иное» из внешнего переходит для человека во внутреннее, и процесс борьбы протекает уже внутри него, на уровне его тела. Происходит постоянное переопределение и переобозначение того, что принадлежит Я, а что относится к *не-Я*. Ведь по мере вживления технического в человеческое тело, то искусственное, что было создано человеком и долгое время противопоставлялось ему самому как существу органическому, имеющему биологическую природу, перестаёт быть для него внешним, постепенно комбинируясь и симбиотически взаимодействуя с естественным телом человека. В результате человек начинает переходить из кате-

гории существа естественного в разряд существа полусинтетического, что при нынешнем развитии технологий обретает всё большую реальность.

Эти изменения во многом продиктованы самой техникой, которая, создавая окружающий нас техногенный мир, также и выставляет перед человеком определённые требования, которым он, чтобы вписываться в этот мир, должен соответствовать, в том числе и на уровне своего тела. Уже сегодня формируется новая разновидность культуры, а именно техногенная культура тела, которая представляет собой попытку соединения воедино как устоявшихся, так и новых представлений о человеке и технике в единую систему, центральное место в которой занимает технологически трансформированный человек.

В то же время проблема оценки результатов трансформаций, производимых с человеческим телом, связана с различной трактовкой вносимых изменений. При рассмотрении их с позитивной точки зрения дальнейшее изменение человеческого тела можно представлять в качестве возможности самореализации, раскрытия человеческого потенциала.

Менее оптимистический подход вскрывает тот факт, что при столь существенном изменении человеческой телесности фактически изменяются определяющие условия человеческого существования, вынуждая человека не только к выстраиванию новой модели мира, но и к созданию новой морали и этики техногенного мира, которая в большей степени соответствовала бы человеку нового типа. В этой связи следует вспомнить высказывания М. Хайдеггера об угрозах, которые мо-

жет нести в себе техническое человеку [7], делая его рабом техники.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что будущее – за теми технологиями, которые получили название НБИКС-технологии – технологии, объединяющие нано- / био- / инфотехнологии, разработки в области искусственно-го интеллекта и робототехники [4]. В связи с развитием данных технологий можно утверждать, что грань между живым и неживым может стереться окончательно, хотя это – дело будущего [8].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антюшин С.С. Техничко-технологическая безопасность – необходимый параметр развития современного общества // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 1. С. 5–9.
2. Горохов В.Г. Понятие «технология» в философии техники и особенность социально-гуманитарных технологий // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXVIII. № 2. С. 110–123.
3. Косов М.Г. Современные философские подходы к осмыслению понятия «техническое» // Вестник МГТУ «СТАНКИН». 2014. № 1 (28). С. 156–159.
4. Мареева Е.В. От искусственного интеллекта к искусственной душе // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 171–178.
5. Техника. Материал из Википедии [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Техника> (дата обращения: 15.06.2015).
6. Философия техники и технических наук // Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук. М.: Гардарики, 2006. С. 375–444.
7. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 221–238.
8. Хмелевская С.А. и др. Система гуманитарного и социально-экономического знания: учебное пособие / Хмелевская С.А., Соломатин В.А., Хмелевский С.В. М.: Пер Сэ, 2001. 752 с.
9. Alberti C. Tissue engineering as innovative chance for organ replacement in radical tumour surgery // European Review of Medical and Pharmacological Sciences. 2013. Vol. 17 (5). P. 624–631.
10. Monument M.J. et al. Novel applications of Osseo integration in orthopaedic limb salvage surgery / Monument M.J., Lerman D.M., Randall R.L. // Orthopedic Clinics of North America. 2015 Vol. 46 (1). P. 77–87.
11. Stingl K., Bartz-Schmidt K.U. et al. Artificial vision with wirelessly powered subretinal electronic implant alpha-IMS // Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences. 2013. Vol. 280 (1757). P. 117–126.
12. Wodlinger B. et al. Ten-dimensional anthropomorphic arm control in a human brain-machine interface: difficulties, solutions, and limitations // Journal of Neural Engineering. 2015. Vol. 12. P. 35–46.

НАШИ АВТОРЫ

Барина Галина Викторовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры «Философия, социология и история», Российская открытая академия транспорта Московского государственного университета путей сообщения (МИИТ); e-mail: galina1759@mail.ru

Батурина Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Московского технологического института; e-mail: BaturinVK@yandex.ru

Воронов Василий Михайлович – кандидат философских наук, доцент, кафедра философии и права, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Мурманский государственный гуманитарный университет»; e-mail: Voronov.msru@rambler.ru

Горбунов Александр Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: gorbunoff@list.ru

Григорьев Евгений Валентинович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и философии, Барнаульский юридический институт МВД России; e-mail: grigorovev@mail.ru

Гурьевская Любовь Алексеевна – старший преподаватель, Мурманский филиал Санкт-Петербургского университета ГПС МЧС России; e-mail: kaupralu@ya.ru

Елисеев Юрий Юрьевич – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: yury.eliseev2013@yandex.ru

Емельянов Федор Геннадьевич – аспирант кафедры ФСТ Поволжского государственного университета, г. Йошкар-Ола; e-mail: foeder@mail.ru

Калмыков Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент Владивостокского филиала Российской таможенной Академии; e-mail: Kalmykov.andrej62@mail.ru

Курабцев Василий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kaf-filosof@mgou.ru

Мишучков Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Управления научных исследований Оренбургского государственного университета, докторант РУДН по кафедре истории философии; e-mail: unitatem@mail.ru

Петрий Петр Владимирович – заведующий кафедрой философии и религиоведения Военного университета МО РФ, доктор философских наук, профессор; e-mail: PVPetriy@mail.ru

Кряквина Светлана Борисовна – соискатель ученой степени кандидата философских наук кафедры философии и религиоведения Военного университета

Пилипенко Елена Александровна – кандидат физико-математических наук, доцент, Докторант кафедры философии и методологии науки, Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского; e-mail: e.pilipenko@bk.ru

Семерник Снежана Здиславовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Гродненского государственного университета имени Я. Купалы, докторант кафедры философии Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена (СПб) ; e-mail: snezha05@mail.ru

Хмелевская Светлана Анатольевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: xmelevsk@mail.ru

Черниогло Елена Степановна – аспирант философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; e-mail: 4ernioglo_lena@mail.ru

Яблокова Наталия Игоревна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»



ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Научный журнал «Вестник МГОУ» основан в 1998 г. На сегодняшний день выходят десять серий «Вестника»: «История и политические науки», «Экономика», «Юриспруденция», «Философские науки», «Естественные науки», «Русская филология», «Физика-математика», «Лингвистика», «Психологические науки», «Педагогика». Все серии включены в составленный Высшей аттестационной комиссией Перечень ведущих рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по наукам, соответствующим названию серии. Журнал включён в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Печатная версия журнала зарегистрирована в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия. Полнотекстовая версия журнала доступна в Интернете на платформе Научной электронной библиотеки (www.elibrary.ru), а также на сайте Московского государственного областного университета (www.vestnik-mgou.ru).

ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБЛАСТНОГО УНИВЕРСИТЕТА

СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»

2015. N 3

Над номером работали:

менеджер Отдела по изданию журнала «Вестник МГОУ» Л.В. Туркова
литературный редактор Е.О. Духовнова
переводчик Е.А. Кытманова
корректор А.С. Барминова
компьютерная вёрстка Д.А. Зверева

Отдел по изданию научного журнала «Вестник МГОУ»
105005, г. Москва, ул. Радио, д.10а, офис 98
тел. (499) 261-43-41; (495) 723-56-31
e-mail: vest_mgou@mail.ru
Сайт: www.vestnik-mgou.ru

Формат 70x108/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Minion Pro».
Тираж 500 экз. Уч.-изд. л. 8, усл. п.л. 7,75.
Подписано в печать 27.10.2015. Заказ № 2015-10-10
Отпечатано в типографии МГОУ
105005, г. Москва, ул. Радио, 10а