ISSN 2072-8530

Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

Философские науки

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ОТВРАТИТЕЛЬНОГО И БЕЗОБРАЗНОГО В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКЕ

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИИ

ИДЕЯ СИНЕРГИИ КАК ОСНОВА АНТРОПОЛОГИИ ЦЕЛОСТНОСТИ

БИОЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ ПСИХОЛОГИИ КАК «НАУКИ О ДУШЕ» (II)

2015 / № 2

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.
ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Медведев А.А. ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ОТВРАТИТЕЛЬНОГО И БЕЗОБРАЗНОГО В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКЕ 6
Паршикова Г.В. МОДЕЛИРОВАНИЕ СОЗНАНИЯ: ОТ ФРЕЙМОВОГО ПОДХОДА К ГОЛОГРАФИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ 11

РАЗДЕЛ II.
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бауберикова Г.Ж. ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА ПОСТСОВЕТСКОЕ ПРОСТРАНСТВО 17
Виноградов А.И. ГРАНИЦЫ КАК ФАКТОР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СУБЪЕКТА ИСТОРИИ 24
Завьялов А.С. ЦИФРОВОЕ ИСКУССТВО В КОНТЕКСТЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПАРАДИГМ 32
Чернавин Ю.А. ПРАВА ЧЕЛОВЕКА: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИИ 38
Штоппель А.А. ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОФИЦЕРА ВОЙСК ПРАВОПОРЯДКА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ 48

РАЗДЕЛ III.
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Белозеров А.Б. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РАЦИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ 54
Бондарева Я.В., Фурсова В.Э. ИДЕЯ СИНЕРГИИ КАК ОСНОВА АНТРОПОЛОГИИ ЦЕЛОСТНОСТИ 63

РАЗДЕЛ IV.
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Алёхина Е.В., Силуянова И.В. БИОЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ ПСИХОЛОГИИ КАК «НАУКИ О ДУШЕ» (II) 70

Наши авторы 89

CONTENTS

SECTION I.
ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

A. Medvedev. THE AESTHETIC PERCEPTION OF THE DISGUSTING AND THE UGLY IN ARTISTIC PRACTICE 6
G. Parshikova. MODELING CONSCIOUSNESS: FROM FRAME APPROACH TO HOLOGRAPHIC PARADIGM 11

SECTION II.
SOCIAL PHILOSOPHY

G. Bauberikov. THE INFLUENCE OF A RELIGIOUS FACTOR ON THE POST-SOVIET SPACE 17
A. Vinogradov. BORDERS AS FACTORS AFFECTING THE ACTIVITY OF THE AGENT OF HISTORY 24
A. Zavyalov. DIGITAL ART IN THE CONTEXT OF ART PARADIGMS 32
Yu. Chernavin. HUMAN RIGHTS: PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CATEGORY 38
A. Shtoppel. SPIRITUAL AND MORAL VALUES AS A BASIS FOR THE PROFESSIONAL ACTIVITY OF LAW ENFORCEMENT OFFICERS UNDER MODERN CONDITIONS 48

SECTION III.
THE HISTORY OF PHILOSOPHY

A. Belozerov. HISTORICAL REVIEW OF THE TRANSFORMATION OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF RATIONAL COMMUNICATION 54
Ya. Bondareva, V. Fursova. THE IDEA OF SYNERGY AS THE BASIS FOR ANTHROPOLOGY OF INTEGRITY 63

SECTION IV.
PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

Ye. Alekhina, I. Siluyanova. BIOETHICAL ANALYSIS OF MODERN PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF PSYCHOLOGY AS A "SCIENCE OF THE SOUL" (*II*) 70

Our authors 89

РАЗДЕЛ I.
ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 18

Медведев А.А.
Московский государственный институт культуры

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ОТВРАТИТЕЛЬНОГО И БЕЗОБРАЗНОГО В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКЕ

Аннотация. В настоящей статье раскрываются особенности *отвратительного*, анализируется семантика данного понятия. Указываются основные отличия *отвратительного* от *безобразного* и перечисляются основные виды отвращения. Рассматривается способность отвратительного останавливать эстетическое суждение. Ситуация художественной репрезентации и эстетическая точка зрения анализируются как способы приостановки реакции отвращения в пользу эстетического восприятия отвратительного предмета. В заключение приводятся сделанные автором выводы об отличительных особенностях отвратительного и безобразного.
Ключевые слова: безобразное, отвратительное, отвращение, эстетическое суждение, эстетическая точка зрения.

A. Medvedev
Moscow Institute of Culture

THE AESTHETIC PERCEPTION OF THE DISGUSTING AND THE UGLY IN ARTISTIC PRACTICE

Abstract. This article reveals the peculiarities of the disgusting and analyses the semantics of this notion. It outlines the differences between the ugly and the disgusting and lists the main types of disgust. The ability of the disgusting to stop aesthetic judgment is discussed. The situation of artistic representation and aesthetic point of view is considered as a means of suspension of disgust in favor of aesthetic perception of a hideous object. In conclusion the author summarises the distinctive features of the disgusting and the ugly.
Key words: the ugly, the disgusting, disgust, aesthetic judgment, aesthetic point of view.

Отвратительное нередко понимается как крайняя форма безобразного. Однако *отвратительное* имеет свои отличительные особенности по сравнению

© Медведев А.А., 2015.

с *безобразным*. Это различие приобретает новое значение в современной эстетике, учитывающей опыт арт-практик постмодернизма. В данной статье эти особенности рассматриваются с точки зрения эстетического восприятия безобразного и отвратительного. Под **эстетическим восприятием** подразумевается «процесс приёма и преобразования эстетической информации, предполагающий способность человека чувствовать красоту окружающих предметов, различать прекрасное и безобразное, трагическое и комическое, возвышенные и низменные черты в реальной действительности и в произведениях искусства и испытывать при этом чувства наслаждения, удовольствия или неудовольствия» [5].

Категория *безобразного* обычно рассматривается в классической эстетике в качестве противоположности и дополнения *прекрасного*. С классических позиций это обосновывается тем, что безобразное контрастно подчёркивает прекрасное. «Изображение безобразного является косвенным утверждением прекрасного»[2, с. 154]. Проблема изображения безобразного и его восприятия в искусстве решается следующим образом: безобразное в природе прекрасно изображается в искусстве. *Безобразное* в классической эстетике понимается:

1) как отсутствие формы: *аморфное* («отсутствие единства, незавершённость и неточность формы» [6, с. 70]), *асимметрия* (нарушение порядка, неравенство) и *дисгармония* (искажённое единство, «расплывчатость ложных противоположностей»[6, с. 71]);

2) как «неточное, неправильное» – отрицание условий выражения эстетической формы согласно с содержанием;

3) как окончательный распад формы – как отрицание прекрасного. Безобразное является отрицанием красоты как «истинной свободы». «Отсутствие формы и неточность достигают апогея своего генетического основания именно в отсутствие свободы. Из этого отсутствия возникает деформация образований» [6, с. 121].

Таким образом, вынося суждение об объекте как *безобразном*, реципиент фиксирует рассогласованность формальных особенностей объекта.

Обратимся к особенностям *отвратительного*. Хотя известно, что безобразное в природе может быть прекрасно изображено в искусстве, но «лишь один вид уродства не может быть представлен соответственно его виду в природе, не уничтожая всякое эстетическое благорасположение… – это уродство, вызывающее отвращение» [3, с. 185]. В данном наблюдении отмечена способность отвратительного предмета останавливать эстетическое удовольствие от предмета. Также отмечается навязчивость отвратительного: «в этом странном, основанном только на воображении ощущении предмет представлен так, будто он напрашивается на наслаждение, тогда как мы всеми силами препятствуем этому» [3, с. 186]. Хотя реакция отвращения способна останавливать эстетическое удовольствие от предмета, отмеченная Кантом способность отвратительного предмета «напрашиваться на наслаждение», указывает на связь отвратительного с областью эстетического: «Факт того, что объект отвращения имеет возможность напрашиваться нам, особенно через визуальное представление, указывает на его необходимые связи с чувственным

опытом» [7]. И в искусстве есть много примеров эстетически привлекательных произведений, которые используют отвратительное – например, произведения Гойи. Подобное противоречие разрешается следующим образом: отвратительный материал останавливает эстетическое восприятие, если отвращение от предмета активирует воображение, которое ассоциирует чувственный опыт с определёнными идеями и глубоко переживается реципиентом. Определено три вида таких ассоциаций:

*1) **отвращение, вызванное чувствами обоняния, вкуса и зрения***. Чувство неприязни к объекту вызвано через ассоциацию о том, как объект должен ощущаться вкусом, обонянием или осязанием, в том числе и при виде отвратительного объекта; например, представление о поедании личинок;

2) «животно-напоминающее» отвращение, напоминающее человеку о его животном начале. Оно относится к проблемам гигиены, сексуальных отклонений, повреждений тела. «Мы боимся признавать наше животное начало, потому что мы боимся того, что, подобно животным, мы смертны. Мы таким образом пытаемся скрыть животное начало наших биологических процессов, выбирая специфически человеческие способы их исполнения» [7];

*3) **социально-моральное отвращение***. «Социально-моральное отвращение есть<…> неприятие к нарушению «душевной оболочки» или «человеческого достоинства в обществе» [7].

Если *безобразное* связано с соотношением *формальных* особенностей объекта, то *отвратительное* относится к *смыслу*, который представлен в объекте: «Отвратительному присуща идея разложения (потому что только живым суждено умереть), в то время как безобразное находится в формальной конфигурации объекта» [7].

Перейдём к рассуждению об эстетическом восприятии отвратительного. В зависимости от вида отвращения отвратительный объект может рассматриваться эстетически, если созданы условия для его восприятия. Но здесь существуют границы, обусловленные психологией восприятия и культурными особенностями.

Моральное и эстетическое суждения имеют разные источники. Начальная сцена фильма «Антихрист» Ларса фон Триера является эстетически привлекательной, но вызывает моральное неприятие: мать, пока занимается любовью с мужчиной, допускает смерть своего ребёнка. В случае «социально-морального» отвращения возможно эстетическое восприятие объекта. Моральное суждение может стать второстепенным, если принять «эстетическую точку зрения» [1, с. 160] на предмет. Современная эстетизация действительности связана с расширением поля эстетической оценки: в него попадают предметы, ранее не рассматриваемые с «эстетической точки зрения». Так открывается новая область эстетического, куда попадают объекты, ранее не принадлежащие этой области, а именно отвратительное и вульгарное: «… тряпичной куклой<…> и кричащим абажуром можно наслаждаться эстетически не за их красоту, но за их причудливые отношения и за имплицитное отражение общественных отношений»[1, с. 175]. «Эстетическая точка зрения» делает одни аргументы более важными, чем другие. Примером

приоритета эстетического суждения над другими может являться представление икон в галерее: икона как объект, наполненный в первую очередь религиозным смыслом, рассматривается как произведение «религиозной живописи»[4, с. 232]. Арт-практики постмодернизма, использующие религиозные символы в провокативных целях – другой пример. Для современного человека религиозный символ может не нести достаточной смысловой нагрузки и рассматриваться вопреки моральному суждению. Работа Андреса Серрано «Piss Christ» (фотография распятия, погружённого в мочу), осуждается как морально отвратительная, но «вопреки моральному отвращению, которое вызывает этот объект, его эстетические свойства не изменены таким отвращением, более того, художественная работа сама по себе остаётся чрезвычайно эстетически приятной» [7].

Отвращение от чувств обоняния, осязания, вкуса и зрения, и «животно-напоминающее» отвращение действуют более глубоко. Объект, «напрашиваясь на наслаждение», вызывает чувственную ассоциацию близости с ним. Это останавливает эстетическое восприятие: «… даже просто визуальное изображение объекта отвращения глубоко переживается разумом, а это вызывает чувство близости ему и, в конце концов, отвечает за эстетический коллапс и, соответственно, невозможность найти объект эстетически приятным» [7]. Вынести эстетическое суждение об отвратительном предмете реципиенту удастся только в том случае, если его внимание будет сконцентрировано не на самом предмете отвращения, а на его образном выражении. Художественное представление отвратительного предмета способствует этому. Разные формы творчества в разной степени способны к выражению отвратительного. Литературное произведение способно к образному представлению, фотография показывает предмет более реалистично. Характерное для арт-практик перенесение объекта в контекст или замысел автора также влияет на восприятие такого объекта. Братья Чапманы во многих своих работах сознательно используют отвратительное, концентрируя внимание именно на самом предмете отвращения. Сравнение листа 39 «Бедствий войны» Гойи *и их «варианта» этого произведения, который называется* «Same thing but smaller, or same size but a long way away», показывает, насколько способ выражения и замысел может влиять на наше восприятие отвратительного предмета. Легко заметить отличие пробуждаемых произведениями Гойи чувств и переживаний от эмоций, вызываемых работой Чапманов. Налицо существенный «скачок» от выраженного в графике замысла Гойи – к выражению замысла в фигуре из пластика и резины, с детализированными и ярко выраженными отвратительными особенностями.

Восприятие отвратительного имеет свои отличительные особенности, которые следует учитывать, отделяя отвратительное от безобразного.

1) При восприятии безобразного фиксируется рассогласованность формальных свойств предмета и результат эстетического суждения, которое мы выносим о предмете.

2) При восприятии отвратительного фиксируется соотношение

формальных особенностей объекта, ассоциированное с определённым смысловым содержанием. Основная особенность отвратительного – способность останавливать эстетическое суждение о предмете.

3) При определённых условиях отвратительный объект может восприниматься эстетически:

– объект восприятия, вызывающий «социально-моральное» отвращение, может рассматриваться эстетически при приоритете эстетического суждения над моральным;

– отвращение к предмету может остановить художественная репрезентация, которая отделяет сам предмет отвращения от его художественного образа. Останавливая чувственную ассоциацию воображения с отвратительным предметом, художественная репрезентация даёт возможность вынести эстетическое суждение о предмете.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердсли М. Эстетическая точка зрения // Американская философия искусства: основные концепции второй половины XX века: антиэссенциализм, перцептуализм, институционализм: Антология. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. 320 с.
2. Каган М.С. Эстетика как философская наука. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. 544 с.
3. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 367 с.
4. Лишаев С.А. Эстетика другого: эстетическое расположение и деятельность. СПб.: Алетейя, 2012. 256 с.
5. Русова Н.Ю. Терминологический словарь-тезаурус по литературоведению. От аллегории до ямба. М.: Флинта, Наука, 2004. [Электронный ресурс] // dic.academic.ru: [сайт]. Электрон. дан. 2015 г. URL: http://literaturologiya.academic.ru/894/эстетическое_восприятие (дата обращения: 01.04.2015).
6. Шкепу М.А. Эстетика безобразного Карла Розенкранца. Киев: Феникс, 2010. 448 с.
7. Kuplen M. Disgust and Ugliness: a Kantian Perspective [Электронный ресурс] // Contemporary aesthetics: [сайт]. Электрон. дан. 2014 г. URL: http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=615 (дата обращения: 01.04.2015).

УДК 165.12

Паршикова Г.В.
Брянский государственный технический университет

МОДЕЛИРОВАНИЕ СОЗНАНИЯ: ОТ ФРЕЙМОВОГО ПОДХОДА К ГОЛОГРАФИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ

Аннотация. В статье анализируются подходы к построению искусственного интеллекта через призму голографической парадигмы. Рассмотрена связь фреймов, как когнитивной структуры, с концептами и мемами по принципам включения и активации. Получает обоснование положение о том, что фреймовая модель представляет собой аналог систематизированной модели сознания человека. Показано, что концепты активируют когнитивный аспект сознания и включены в состав фрейма, который формулирует сценарий накопленного опыта. Сделан вывод о необходимости построения поливариантной структуры искусственного интеллекта, объединяющей различные подходы к представлению информации и управлению знаниями.
Ключевые слова: искусственный интеллект, мем, фрейм, концепт, нейронная сеть, слот, семантическая сеть.

G. Parshikova
Bryansk State Technical University

MODELING CONSCIOUSNESS: FROM FRAME APPROACH TO HOLOGRAPHIC PARADIGM

Abstract. The article analyzes the approaches to the construction of artificial intelligence through the prism of holographic paradigm. The connection of frames as a cognitive structure with concepts and memes is considered according to the principles of inclusion and activation. It is argued that the frame model is an analogous systematic model of human consciousness. It is shown that the concepts activate the cognitive aspect of consciousness and are included into the frame which formulates the script of human experience. The conclusion is made about the necessity of constructing multivariate patterns of artificial intelligence combining different approaches to the representation of information and knowledge management.
Key words: artificial intelligence, meme, frame, concept, neural network, slot, semantic network.

Идея построения мыслящего, человекоподобного искусственного интеллекта в своём развитии прошла три основных этапа: когнитивистский, бионический и синергетический.

Бионический подход предполагает воспроизведение структур мозга и процессов мышления. В основе синергетического подхода лежит междисциплинарное рассмотрение проблемы, объединение разнородного математического аппарата для моделирования систем («мягкие вычисления» Заде, нейрологические нечёткие модели и сети Петри) с целью компенсации их несовершенств на основе принципов самоорганизации.

© Паршикова Г.В., 2015.

В последнее время когнитивный подход стал доминирующим в гуманитарных областях и в сфере исследований проблем искусственного интеллекта. Термин *когнитивная наука* в «Новой философской энциклопедии» определяется как «комплекс наук, изучающих сознание и высшие мыслительные процессы на основе применения теоретико-информационных моделей» [2, с. 264]. Когнитивный подход подразумевает исследования методами, учитывающими когнитивные аспекты, а именно процессы восприятия, памяти, внимания, мышления, принятия решений, понимания и воображения.

Однако не существует единой парадигмы моделирования сознания, функционирующего в среде неограниченной вариативности.

«У людей много объяснений, почему компьютеры не могут думать, но все эти объяснения глупые», – говорит М. Минский. Так как же получить «думающий» искусственный интеллект?

Ответить на поставленный вопрос чрезвычайно сложно, это объясняется недостатком наших знаний о механизмах человеческого мышления. Идея выдающегося программиста М. Минского состоит в том, что нужно использовать несколько методов хранения и обработки информации, а именно: математическую логику, нечёткую логику, нейронные сети и реляционные базы данных.

Этот список нужно дополнить такими понятиями, как «базы знаний» (не *данных*, а именно *знаний*), «самообучающиеся экспертные системы», «семантические сети» и «фреймовая модель представления знаний».

По словам автора термина «искусственный интеллект» М. Минского, «мы не можем повторить, как работает мозг, но мы можем повторить, что он делает». Человеческий мозг способен решать сложные, плохо формализуемые задачи, которые требуют построения оригинального алгоритма решения в зависимости от конкретной ситуации, в которых исходные данные могут быть не определены, динамичны. Эти задачи может решить нечёткая логика, которая также называется *логикой образного мышления*, т. е. логикой, приближённой к человеческой. У этой логики, подобно человеческой, всегда есть альтернатива, для неё важно общее направление, значение исходных данных, взаимозависимость, а также возможность функционирования в условиях неопределённости.

Для описания сценариев событий, которые возможны в обыденной жизни, М. Минским была предложена фреймовая модель [4, с. 104]. *Фреймовая модель* представляет собой аналог систематизированной модели сознания человека. Подобно человеческому мышлению, образ, возникающий в сознании, не строится заново, а извлекается из фреймовой структуры. *Фрейм* состоит из множества элементов, называемых *слотами*, в качестве значения слота может выступать набор слотов более низкого уровня, связи между фреймами задаются значениями специального слота с именем «связь». Различают устойчивые слоты (образцы, прототипы), которые сформировались на базе непреложных истин, а также накопленного опыта.

Для обозначения информации, интегрирующей социальный опыт и накопленной в процессе культурного развития общества, Р. Докинзом было введено понятие мема в книге «Эгои-

стичный ген». *Мем*, если исходить из теории Докинза, – репликатор структурирования и отражения определённой части человеческого опыта. Выдающийся американский философ и когнитивист Д. Деннет встраивает понятие мема в теорию разума и даёт ему новое определение: мемы «созданы из информации и могут переноситься в любой физической среде» (цит. по: [1, с. 127]). Согласно Д. Деннету, слова – это тоже мемы, которые можно произнести. Но имеются мемы, которые произнести нельзя. Каждый мем представляет собой некий алгоритм, построенный из концептов в культурно-языковой социальной среде.

Введение нового термина подхватывается учёными всего мира, формируется новая научная дисциплина – *меметика*. Основным её содержанием является изучение эволюционных моделей передачи информации на базе концепции мемов. Другой термин, который возникает при рассмотрении мемов и меметики, – *мемплекс* (ранее это понятие Р. Докинс называл «memecomplex»). Он изображает кластер мемов. Такой кластер может быть культурной или политической системой, религией. *Мемплексы* включают группы мемов, скопление, объединение нескольких однородных элементов, которое может рассматриваться как самостоятельная единица, обладающая определёнными свойствами. Мемплексом может называться набор догм, законов или социальных табу.

Хотим мы этого или нет, мы все – произведения мемов. Когда мы молоды, мы подвергаемся воздействию мемов наших родителей, а затем друзей и учителей. Вполне логично выглядит утверждение Д. Деннета, что «само человеческое сознание есть громадный комплекс мемов» (или, точнее, мемо-эффектов в мозге) [1, с. 127]. В аспекте теории фреймов в отдельных слотах хранится информация, представляющая собой мемы, а остальные слоты заполняются поступающими из окружающей среды данными. Мемы, в свою очередь, состоят из концептов.

Несмотря на то, что «концепт» – это современный термин многих гуманитарных наук, его изучением занимались ещё учёные средневековья. В XII в. Пьер Абеляр считал, что звучащие имена по своей природе не входят в обозначенную ими вещь, но существуют в силу «налагания» их людьми на вещи. Понятие концепта подробно исследовано в работах таких философов, как А.Я. Аскольдов, Ю.С. Степанов, С.С. Неретина, Л.А. Микешина и др.

А.Я. Аскольдов в своих работах развивает учение о концепте и его отличии от слова. По его мнению, *концепт* – это смысловое образование, элемент нашего сознания, замещающий в процессе мышления реальные предметы, их свойства и отношения между ними. Несмотря на то что концепт реально существует в индивидуальном сознании, т. е. субъективен (по происхождению и местонахождению), он отражает существующие независимо от субъекта свойства и отношения окружающего мира, он объективен (по содержанию).

Ю.С. Степановым был написан *Словарь концептов русской культуры*. В работе рассмотрена содержательная интерпретация концепта. С позиции автора, базовые концепты существуют «над индивидуальными употреблениями», и способ их «суммирования»

является генетическим. Ю.С. Степанов вводит понятия «культурный концепт», «концептуализированная предметная область», которые ассоциируются с понятием мема [5, с. 138]. По словам Микешиной, концепты – это «интерпретаторы смыслов», форма обработки субъективного опыта, хранящаяся в памяти человека.

Концептуальную основу организации памяти человека отражают фреймы, среди которых выделяют следующие типы: структуры (сюда входит понятие мема), роли, сценарии, ситуации [3, с. 253]. Привлечение фреймовых структур также помогает объяснить способы формирования различных смыслов на функциональном уровне. Фрейм – это когнитивная структура, которая связана с концептами и мемами по принципам включения и активации. В то время как фрейм включает какой-то мем, концепты активируют соответствующий когнитивный аспект и фрейм, как сценарий накопленного знания. Фрейм может включать любой эпизод знания, каким бы причудливым он ни казался: достаточно, чтобы его разделяло существенное количество людей. Фрейм представляет собой обобщение знаний о конкретной стереотипной ситуации. Подобным набором знаний об обыденных понятиях, действиях обладает каждый человек. Однако субъект способен понимать и нетривиальные ситуации, которые не могут быть распознаны путём вывода в архитектуре системы знаний, построенной на базе фреймового подхода.

Есть мнение, что модель теории мышления, функционирования мозга должна соответствовать его строению. Американский философ и когнитивист Д. Деннетт, анализируя подходы к пониманию человеческого мышления, делает вывод о безрезультатности попыток поиска «главного нейрона» и невозможности построения методологической теории. По его мнению, нужно рассмотреть связи между нейронами, в частности обратную связь, и тем самым приблизиться к решению поставленных задач.

Нейронные сети были воссозданы по принципу биологической нервной системы. Информация в структуре многослойной нейронной сети хранится в связях между нейронами, а добавление обратной связи между выходным и входным слоями позволяет получить ассоциативную память. При воспоминании некоторого события в памяти человека всплывает ряд связанных с ним событий. Способности нейросетевой модели к воспроизводству ассоциативного мышления, подобному человеческому, к усвоению последовательности паттернов, к распознаванию образов позволяют говорить о том, что нейросети успешно моделируют отдельные возможности человеческого мозга. Однако использовать только средства нейронных сетей для создания человекоподобного искусственного интеллекта недостаточно, так как они способны решать лишь задачи распознавания математически формализованных сигналов окружающей действительности (визуальных образов, речи) с целью построения компьютерных систем вокализации, машинного зрения. Но с другой стороны, мышление возникает вслед за развитием процессов формирования и распознавания образов.

Моделирование процессов принятия решений при помощи накапли-

ваемой базы знаний в случае неопределённых и динамичных исходных данных реализуется в экспертных системах. Алгоритм принятия решения подобен процессам, происходящим в человеческом мозге. Он формируется по исходным данным в виде цепочки рассуждений из базы знаний, механизм работы которой похож на естественное хранение знаний в памяти человека. В ней, помимо основных знаний, хранятся исходные факты и результаты выводов, полученных из этих фактов. Целостное отображение знаний, путём их структурирования на основе выделения объектов, свойств и взаимосвязей между ними, реализуется с помощью семантических сетей. Хранение знаний в человеческом мозге представляет собой ассоциативную семантическую сеть, состоящую из иерархии концептов.

Для того чтобы искусственный интеллект был по-настоящему думающим и человекоподобным, он должен обладать возможностью переключаться между различными видами мышления, подобно мозгу. Иными словами, необходимо использовать несколько разных моделей представления знаний, а именно фреймовую модель, семантические сети и экспертные системы. В этом комплексе каждая должна отвечать за свои функции. Нейронные сети – за распознавание образов и сигналов окружающей действительности. Фреймы – за реагирование на стереотипные события, полученные на протяжении человеческого, личного опыта и культурного развития. Экспертные системы – за принятие решений путём последовательного логического вывода на основе фактов и правил, хранящихся в базе знаний.

Предложенные идеи соотносятся с понятием *голографической парадигмы*. Нейронная сеть состоит из множества нейронов, тесно связанных друг с другом и осуществляющих передачу электрических сигналов по каналам связи. Нейронная сеть аналогична голограмме не только по принципу функционирования, но и по основным характеристикам. Хранимая информация не находится в определённом участке, она рассредоточена по всей нейронной сети. Извлечение из неё отдельных элементов не приводит к рассинхронизации всей системы.

Аналогичны голографической модели и основные способы представления знаний в экспертных системах. Например, семантические сети описывают множество понятий предметной области и взаимосвязи между ними. Сложная сетевая структура семантической сети аналогично голографической модели предполагает распределение знаний о предметной области по элементам и функциональным взаимосвязям. Получение знаний из такой сетевой структуры предполагает анализ всей структуры в целом, вся информация хранится в каждой части. Экспертные системы, использующие семантические сети в качестве носителя знаний и формализующие их в виде набора фактов и правил вывода, обладают способностью к воспроизведению и получению новых знаний. Даже утрата части знаний, подобно повреждению человеческого мозга или удалению части голограммы, не приводит к выходу из строя интеллектуальной системы и утрате способности к функционированию. В процессе восстановления незатронутые элементы интеллектуальной экспертной систе-

мы берут на себя функции утраченных частей, выполняя операции самообучения и самодиагностики.

Таким образом, многообразие проблем и задач, решаемых искусственным интеллектом, необходимо рассмотреть через призму голографической парадигмы. Объединив подходы к представлению информации и управлению знаниями, мы получим систему, в которой информация рассредоточена по всему объёму. Так мы можем понять природу и механику становления думающего искусственного интеллекта.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
2. Меркулов И.П. Когнитивная наука // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 264–265.
3. Микешина Л.А. Философия науки. М.: Прогресс-Традиция, МПСИ, Флинта, 2005. 464 с.
4. Минский М. Фреймы для представления знаний. М.: Мир, 1979. 154 с.
5. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004. 991 с.

РАЗДЕЛ II.
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 316.347 : 2-846

Бауберикoв Г.Ж.
Военный университет Министерства обороны
Российской Федерации (г. Москва)

ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА ПОСТСОВЕТСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Аннотация. В данной статье предпринята попытка рассмотрения места и роли религии в жизни государства, а также влияния религиозного фактора на постсоветское пространство. Религия понимается как центральная, определяющая характеристика цивилизации. Проведя анализ складывающейся религиозной ситуации, автор раскрывает два вида религиозных объединений: конструктивного созидательного толка (они способствуют развитию общества) и деструктивного разрушительного толка; рассматривает причины их возникновения. Выявлены и описаны основные религиозные тенденции в цивилизационном самоопределении государств, возникших при распаде СССР как самостоятельной цивилизации.
Ключевые слова: религия, религиозный фактор, постсоветское пространство, цивилизация, процессы.

G. Bauberikov
Military University of the Ministry of Defence of the Russian Federation, Moscow

THE INFLUENCE OF A RELIGIOUS FACTOR ON THE POST¯SOVIET SPACE

Abstract. This paper attempts at reviewing the role and place of religion in the life of a state and the influence of the religious factor on the post-Soviet space. Religion is considered as a central, determining characteristic of a civilization. After analyzing the religious situation in the post-Soviet space, the author reveals two types of religious communities: of constructive and creative sense contributing to the development of the society and of devastating and destructive sense, with both types being explained concerning the causes of their appearance. The basic religious trends in civilizational self-determination of states encountered at the collapse of the USSR are revealed and described.
Key words: religion, religious factor, the post-Soviet space, civilization, processes.

© Бауберикoв Г.Ж., 2015.

В современном мире наблюдается рост интереса к религии. Известный философ современности С. Хантингтон считает: «Религия в сегодняшнем мире – одна из центральных, пожалуй, самая главная сила, которая мотивирует и мобилизует людей» [17, с. 92]. В данной статье освещается тема религиозного фактора, его влияния на развитие общества, в частности на постсоветское пространство. Чтобы разобраться в определении данного понятия, необходимо рассмотреть понятия, его составляющие – «религия» и «фактор».

Проведём сначала семантический анализ понятия **религия**. В Новой философской энциклопедии указано, что слово «религия» образовано от латинского «religio», что означает «благочестие, набожность, святыня» [4, с. 824]. *Религия* как социальное явление определяется как «мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряжённое с ними поведение людей, определяемое верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в зрелых формах религии в качестве Бога, божества» [4, с. 824]. В статье Алёхиной Е.В. «Биоэтический анализ современных философских оснований психологии как “науки о душе”» отмечено, что, согласно С.Л. Франку, религия учит «опытно переживать душу», а религиозное сознание отождествляется с подлинным самосознанием и является основой философии души и самой философии в целом [1, с. 86].

Если в рамках формационного подхода религия рассматривается как пережиток прошлого, то в рамках цивилизационного подхода религия оценивается в качестве одного из главных системообразующих элементов цивилизации, под которым понимаются культурная преемственность и духовное единство человечества, являющееся высшим результатом исторического развития [6].

Под **фактором** в словаре Ожегова понимается момент, существенное обстоятельство в каком-нибудь процессе, явлении [14, с. 754]. *Фактор* (от лат. *factor* – делающий, производящий) – причина, движущая сила какого-либо процесса, определяющая его характер или отдельные его черты [19].

Исходя из анализа определений А.А. Нуруллаева и Ю.Г. Носкова, **религиозный фактор** – это активное взаимодействие, взаимовлияние и взаимосвязь религии (и её институтов) и общества в их цивилизационном развитии [11; 12].

Один из основателей цивилизационного подхода российский мыслитель Н.Я. Данилевский ещё в XIX в. разработал учение о культурно-исторических типах, под которыми он понимал интеграцию существенных признаков определённого социального организма, объективирующих национальный характер [3, с. 194]. Основными характеристиками культурно-исторического типа являются: религия, культура в узком смысле слова (наука, искусство и промышленность), политика, общественно-экономическая деятельность [3, с. 194].

В XX в. цивилизационный подход развивался А. Тойнби. Исходя из анализа его трудов, можно сделать вывод о том, что в качестве основных отличительных черт цивилизации он указывает: 1) религию и форму её организации, 2) территориальный признак [18, с. 82–85]. Религия является своего

рода стержнем общества, сплачивающим вокруг себя людей.

В своей работе «Столкновение цивилизаций» С. Хантингтон также указывает, что религия является центральной, определяющей характеристикой цивилизации, в основе которой лежат та или иная религиозная система и практика. На этом основании он выделяет следующие типы цивилизаций в современном мире: западная, исламская, синская, индуистская, японская, латиноамериканская, православная, африканская [20, с. 54–59].

В данной статье рассматривается постсоветское пространство, которое, прежде всего, является пространством бывшего СССР. Впервые термин «постсоветское пространство» был введён в обращение А. Празаускасом в статье «СНГ как постколониальное пространство», в которой он попытался определить причину распада СССР, а также дать краткую характеристику происходящих процессов на территориях бывших союзных республик [15]. Цивилизационному аспекту советского государства посвящена работа С.Г. Кара-Мурзы «Советская цивилизация», в которой он, исследуя и анализируя предшествующие ему учения о цивилизациях выводит особый тип цивилизации – Советскую цивилизацию [6]. *Советская цивилизация* – это уникальная форма общинной цивилизации, в основу которой легло взаимоотношение и взаимосвязь человека и общины как единого целого, семьи. СССР, являясь классическим примером традиционного общества, ориентированного на удовлетворение потребностей человека и общины, имела все цивилизационные признаки, описанные представителями цивилизационного подхода, в частности Н.Я. Данилевским, А. Тойнби [7]. Имела свою территорию, культуру, политику, общественно-экономическую деятельность, с тем лишь отличием, что место религии занимала мощная советская идеологическая система, не имевшая аналогов в истории человечества, подробно описанная в трудах С.Г. Кара-Мурзы.

Религиозные объединения любого государства в определённой степени своего развития являются и представляют собой внушительную силу, с интересами и мнениями которой нельзя не считаться. Вместе с тем религиозная сфера общества является одной из наиболее уязвимых областей человеческих отношений, так как может быть подвержена воздействию конструктивных (традиционных) и деструктивных (нетрадиционных) религиозных течений. Анализируя складывающуюся религиозную ситуацию в мире, можно сделать вывод, что религиозные объединения делятся на два вида:

– конструктивного (созидательного) толка, к которым относятся традиционные религии, такие как христианство (православие, католицизм, протестантизм), ислам, иудаизм и буддизм, способствующие созиданию и развитию общества;

– деструктивного (разрушительного) толка, хлынувшие к нам с Запада после падения «железного занавеса» и особенно активизировавшиеся и распространившиеся в течение последних десятилетий на постсоветском пространстве (это, например, такие нетрадиционные течения, как сайентология, Нью Эйдж, Аум Синрике, различные неоязыческие культы, Аль-Кайда, Хизб-ут-Тахрир, ваххабиты и др.). От-

сутствие религиозного просвещения и элементарное невежество в вопросах религии – иными словами, религиозная безграмотность – является и продолжает являться благодатной почвой для деструктивной эксплуатации религиозных потребностей человека, активизации различных деструктивных экстремистских элементов, провокации и разжигания межрелигиозной и межнациональной розни и т. д.

Религиозный экстремизм является своего рода разновидностью социальной диверсии и может быть использован в отношении любой традиционной религиозной системы с целью её дискредитации. Следует выделить симулятивно-манипулятивное воздействие религиозного экстремизма, используемое для борьбы за совершенно иные цели – экономические (завоевание нефте-газоносных месторождений, установления своего мирового господства и т. п.). Примером здесь может послужить противостояние США и исламского мира [10, с. 60].

В наше время появилась уже новая тенденция использования религиозного фактора – для «взлома» и поражения самих традиционных религиозных систем, в продолжение той же самой политики уничтожения постсоветских стран. Различные религиозные группы преднамеренно сталкиваются (конфликтуют) между собой как между конфессиями, так и внутри уже самих религиозных систем. Разработка, создание и поддержка разнообразных деструктивных сект является одним из эффективнейших направлений борьбы против постсоветского пространства. Показательно в этом отношении наблюдение Н.А. Вакулинчука: «Чтобы отвлекать внимание людей от причин обнищания и деградации, разобщать их, насаждать рабскую покорность, внушать состояние безысходности, создаются и регистрируются разнообразные секты. Многие из них подконтрольны ЦРУ» [2, с. 199]. Следует также выделить тенденцию борьбы внутри определённых религиозных систем между представителями традиционных и радикальных направлений. Ежегодно в борьбе с религиозным экстремизмом погибают представители (священнослужители) традиционных религиозных систем, чему можно привести многочисленные примеры. Так, 13 февраля 2012 г. в г. Пятигорске был взорван автомобиль заместителя муфтия Ставропольского края К. Исмаилова, который погиб на месте [5]. 8 июня 2011 г. был убит ректор Махачкалинского института теологии М. Садыков, который резко и открыто выступал против религиозного экстремизма [9]. Только за 2011 г. в Дагестане убиты 7 священнослужителей, выступавших с резкой критикой религиозного экстремизма [9]. На религиозной почве в Ингушетии в 2009 г. были совершены 4 теракта, в Дагестане – 9. В Республике Таджикистан 3 октября 2010 г. в г. Худжанде, у здания управления МВД подорвал себя террорист-смертник, пострадали 12 человек. В Киргизии в г. Бишкеке, в здании Дворца спорта прогремело 2 взрыва. Только за 5 месяцев 2012 г. в Кыргызстане за религиозно-экстремистскую деятельность и терроризм задержаны 88 человек (оперативные данные МВД КР) [2].

Следует отметить, что практика использования религиозного фактора ненова, она уже использовалась английскими колонизаторами против индийских мусульман. Об этом

свидетельствует заведующий отделом исламских исследований И.Ф. Сафаргалеев, цитируя слова известного пакистанского религиозного лидера Гулама Хабиба: «Страдания, которые испытали мусульмане на Индо-Пакистанском субконтиненте под гнётом британцев, никакая другая нация не смогла бы вынести. Англичане, используя свою власть и могущество, взрастили лжепророков, сторонников запрещённых нововведений в исламе, мусульманских лжеучёных, которые возлюбили известность, славу и богатство. Британцы очень постарались, с целью отвратить мусульман от истины, уничтожить Ислам как религию и в корне изжить исламскую традицию» [17].

Нельзя исключать продолжающуюся тенденцию образования и проникновения множества новых различных сект деструктивного толка, направленных на раскол и разъединение, уничтожение и подавление традиционных религиозных систем. К примеру, набирает силу такое новое направление религиозного движения, как Нью Эйдж (*Эра Водолея*), которое активно начинает популяризироваться в широких народных массах. На постсоветском пространстве имеется 146 филиалов Нью-Эйдж, в частности в странах СНГ, Эстонии, Латвии [13]. В последнее время в деятельности Нью Эйдж отмечается тенденция «взлома» и ликвидации цивилизационного кода, которыми являются традиционные религии, в данном случае христианство, олицетворяющее собой уходящую *Эпоху Рыб*. Символ рыбы широко использовался в раннем христианстве. Согласно учению Нью Эйдж, на смену эпохе Рыб приходит Водолей, следовательно, традиционные религии «отработали» свою роль и должны уйти в прошлое.

Ещё одной тенденцией является увеличение количества верующих на постсоветском пространстве. По результатам исследования Левада-центра (Аналитического центра Ю. Левады) только в России по состоянию на ноябрь 2012 г. верующими считают себя 90 % населения, из них христианского вероисповедания – 7 6%, ислама – 7 %, буддизма, индуизма, иудаизма и др. – по 1 % [16].

Таким образом, анализируя влияние религиозного фактора на постсоветское пространство, можно сделать следующие выводы:

1. Религиозный фактор – это активное взаимодействие, взаимовлияние и взаимосвязь религии и общества, причём религия обладает доминирующим влиянием на цивилизационные процессы развития общества, является одним из основных факторов существования любой цивилизации, своего рода стержнем духовной и материальной культуры.

2. Религиозный фактор на постсоветском пространстве действует двояко:

а) во-первых, может иметь позитивный, конструктивный характер, развивать интеграционные процессы на основе религии и способствовать прогрессу развития общества (конструктивные функции выполняют традиционные религиозные системы);

б) во-вторых, может иметь и негативно-деструктивный характер, проявляющийся прежде всего в использовании нетрадиционных религиозных организаций и движений в борьбе против традиционных религий, а также

для достижения определённых целей того или иного религиозного течения (деструктивно-разрушительные функции выполняют, как мы уже описали выше, различные псевдорелигиозные секты и движения экстремистско-деструктивной направленности).

3. Традиционные религиозные системы наряду с нетрадиционными религиозными системами непрерывно развиваются и распространяются, расширяя своё влияние на все сферы жизнедеятельности общества, что, в свою очередь, приводит к увеличению количества верующих не только на постсоветском пространстве, но и во всём мире. Исходя из этого, можно предположить, что роль и значение религиозного фактора, его влияние на социальные процессы в обществе будут только нарастать.

Недостаточность религиозного просвещения, религиозная безграмотность большинства населения, в основном среди молодёжи, становится благодатной почвой для насаждения религиозно-экстремистского мировоззрения. Это в свою очередь является постоянным источником получения новых ресурсов в виде новых рекрутов, а также своего рода плацдармом для дальнейшего наступления и распространения деструктивных тоталитарных сект как средства информационно-психологической и организационной войны Запада против постсоветского пространства. Об этом продолжающемся противоборстве подробно и ярко написано в статье М.М. Курочко [8]. К решению данных проблем надо подходить основательно, тщательно и всесторонне разобравшись и подготовившись к их разрешению. Необходимо использовать позитивный созидательный потенциал религиозного фактора на благо укрепления связей между государствами постсоветского пространства, а также принимать контрмеры для ограничения или снижения его негативного влияния на общественные процессы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алёхина Е.В. Биоэтический анализ современных философских оснований психологии как «науки о душе» // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. №2. С. 83–93.
2. Ахметов Ж.Х. Особенности возникновения и распространения терроризма в Казахстане // Ориентир. 2013. №2. С. 3.
3. Вакулинчук Н.А. Неофашизм: экономическая система, глобализация. Киев: Оріяни, 2003. 328 с.
4. Грицанов А.А. Новейший философский словарь. 3-е изд., испр. Мн.: Книжный дом, 2003. 1280 с.
5. Заместитель муфтия Ставропольского края Курман Исмаилов убит в Пятигорске // Мусульмане России. [Электронный ресурс]. URL: http://dumrf.ru/dumer/event/2572 (дата обращения: 20.03.2015).
6. Ивин А. Философия истории // Библиотека Гумер история. [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Ivin/_02.php (дата обращения: 20.03.2015).
7. Кара-мурза С.Г. Советская цивилизация. Книга первая. От начала до Великой Победы. М.: ЭКСМО-ПРЕСС; Алгоритм, 2002. 639 с.
8. Курочко М.М. Вторая мировая война в контексте дихотомии всемирно-исторического процесса // Проблемы безопасности. Бюллетень научно-исследовательского центра «Наука XXI». 2009. №7. С. 88–99.
9. Магомедов С. Убитый ректор выступал против религиозного экстремизма //

Информационно-поисковая система GUARD. [Электронный ресурс]. URL: http://guardmag.com/news/show/id/503 (дата обращения: 20.03.2015).
10. Муминов А.И. Религиозный экстремизм как социальная угроза // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2007. № 2. С. 57–62.
11. Носков Ю.Г. Социально-философский анализ воздействия религиозного фактора на национальную безопасность: дис. ... докт. филос. наук. М., 2000. 332 с.
12. Нуруллаев А.А. Религиозный фактор в национальных процессах // Государственно-церковные отношения в России: курс лекций. М.: РАГС, 1994. Ч. 1. С. 99–127.
13. Нью Эйдж // Википедия – свободная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Нью_Эйдж (дата обращения: 20.03.2015).
14. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1981. 968 с.
15. Празаускас А. СНГ как постколониальное пространство // Независимая газета. М., 1992. февраля.
16. Религия в России // Википедия – Свободная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%E5%EB%E8%E3%E8%FF_%E2_%D0%EE%F1%F1%E8%E8 (дата обращения: 20.03.2015).
17. Сафаргалеев И.Ф. Использование знаний о тасаввуфе в исламском образовании для профилактики религиозного экстремизма // Материк. Информационно-аналитический портал постсоветского пространства. [Электронный ресурс] URL: http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=17302 (дата обращения: 20.03.2015).
18. Тойнби А. Дж. Постижение истории: сборник / пер. с англ. Е.Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001. Т. 1. 640 с.
19. Фактор // Википедия. Интернет-энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D0%BA%D1%82%D0%BE%D1%80#cite_note-1 (дата обращения: 20.03.2015).
20. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2005. 576 с.

УДК 1 (091)

Виноградов А.И.
Мурманский государственный гуманитарный университет

ГРАНИЦЫ КАК ФАКТОР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СУБЪЕКТА ИСТОРИИ

Аннотация. В статье деятельность субъекта истории рассматривается с точки зрения тех условий, которые задаются существованием границ. Каждый субъект, действующий в истории, вынужден позиционировать себя по отношению к явлениям, разделённым границами. Этот выбор, в конечном счёте, определяет не только стиль жизни субъекта, но и возможные результаты его деятельности. Для реализации себя в истории субъекту необходимо трансцендировать – выйти за пределы тех границ, которые заданы имманентными условиями его существования.
Ключевые слова: субъект истории, границы, своё, чужое, имманентное, трансцендентное.

A. Vinogradov
Murmansk State Humanities University

BORDERS AS FACTORS AFFECTING THE ACTIVITY OF THE AGENT OF HISTORY

Abstract. The article considers the activity of the agent of history in terms of the conditions that are determined by borders. Each agent acting in history is forced to pose himself in relation to the phenomena divided by borders. This choice of position determines not only the agent's way of life but also possible results of their activities. To realize himself in history the agent has to transcend, to cross the borders determined by the immanent conditions of his existence.
Key words: agent of history, borders, one's own, another's, immanent, transcendent.

Утверждение о наличии границ в жизни любого субъекта (как индивидуального, так и коллективного) – это одно из самых банальных утверждений, которые только можно себе представить. Границы пронизывают жизнь человека и общества. Не нужно обладать особой проницательностью для того, чтобы в качестве наиболее фундаментальной границы, с которой, прежде всего, сталкивается каждый субъект, назвать границу между бытием и небытием. Она конкретизируется во времени и пространстве в виде временнуй и пространственной ограниченности существования любого субъекта. (В гносеологическом аспекте она проявляется в виде переходов между памятью и забвением.) Само упомянутое выше разделение субъектов на два принципиальных типа – индивидуальный и коллективный – представляет собой следующую границу: она проходит между человеком, взятым как отдельный, далее уже не делимый участник исторического процесса, и теми коллективными образованиями, в которые он вовлечён в качестве их составной части. Далее нужно назвать границу между объективным и субъективным. Утверждение того, что субъект всегда включён в объект,

© Виноградов А.И., 2015.

не снимает проблему. Субъект, как в деятельном, так и в познавательном отношении, нуждается в ясном различении феноменов своего сознания и того, что находится за их пределами. Без осознания этой границы человек попадает в ситуацию, изображённую в фильме «Игры разума», когда Джон Нэш в прекрасном исполнении Рассела Кроу утрачивает ощущение разницы между своим воображением и реальностью.

Продолжать этот список не имеет смысла. От того, что мы назовём ещё два или три десятка физических или ментальных границ, характеризующих жизнь субъекта, ничего существенно не изменится. Практически каждый из видов границ находится в центре внимания какой-нибудь из конкретных областей знания или деятельности (так, медицину интересует граница между нормой и патологией, религию – граница между физическим и духовным мирами, географию – граница между материком и океаном и т. д.). Для философского подхода достаточно исходить из принципиальной констатации пограничности существования любого субъекта (при этом неважно, идёт ли речь о границах между людьми, государствами или о разграничениях внутри представлений человека о мире). С философской точки зрения гораздо интереснее выявить механизм влияния самой ситуации пограничности на субъекта, определить возможные альтернативы действий субъекта, неизбежно находящегося в пограничной ситуации, и проанализировать имеющиеся у субъекта основания для выбора тех или иных из этих альтернатив.

Для выполнения указанной задачи сначала необходимо ответить на вопрос, какова природа границы, независимо от её видового многообразия. Сущность границы заключается в том, что она фиксирует прекращение одного предмета или процесса и начало другого. Так, граница между жизнью и смертью фиксирует прекращение функционирования организма и начало его разложения. Государственная граница фиксирует прекращение действия юридических законов одного государства и начало действия законов другого государства. Это показывает, что в одинаковой степени быть по обе стороны от границы невозможно. Сама граница – это неопределённость. Недаром государственная граница, как правило, сопровождается нейтральной полосой на земле или нейтральными водами на море. Граница – это только возможность оказаться по ту или другую сторону от неё. После неё наступает качественная определённость.

Любой субъект изначально и неизбежно помещён в это объективное условие, задаваемое границей – всегда одновременно быть только с одной её стороны (в лучшем случае – в ситуации временной неопределённости, когда субъект находится в процессе выбора одной из сторон). Но, поскольку речь в нашем исследовании идёт о действующем и сознающем субъекте (в силу того, что без деятельности и её осознанности нельзя вообще говорить о субъекте как таковом), то к этому объективному условию необходимо добавить ещё его оценку со стороны субъекта. Вполне естественно, что в этой оценке феномен границы также проявляет свою сущность. Он реализуется в том, что субъект оценивает всё разделённое границей с помощью

оппозиции также пограничных категорий «своё» – «чужое» [3].

Таким образом, механизм участия границы в деятельности субъекта складывается из объективно задаваемой сущности самой границы и оценочным отношением субъекта к тому, что она разделяет. Самый интересный элемент в этом механизме, конечно, субъективный, так как он не задан заранее и через него раскрывается характер того, кто действует. В частности, категориальная пара «своё – чужое» может получать разные толкования, зависящие от отношения к ним субъекта. Эти категории не имеют жёстко закреплённой коннотации: позитивной и негативной соответственно. Субъект, например, может негативно относиться к «своему» и позитивно к «чужому». Подобно этому и граница может рассматриваться им либо как досадный барьер, мешающий его стремлению к реализации своей мечты, либо как необходимый рубеж обороны, позволяющий ему сохранить собственные интересы.

Категории, в которых происходит осмысление пограничных явлений, выполняют важную функцию: они привносят в рассмотрение этих явлений идею их противоположности, даже в том случае, если они вне отношения к ним субъекта противоположными не являются. На основе этнографических данных можно предположить, что разделение на единство противоположностей «своего» и «чужого» – это одна из самых фундаментальных интуиций человечества. Идентификация себя первобытными людьми с племенем, скажем, *Медведя* необходимо сопровождалась осознанием того, что люди из племени *Оленя* другие и характер их жизни в чём-то противоположен характеру жизни людей своего племени. Этот характер может вызывать интерес или порицание, но главное – «они» не такие, как «мы».

Таким образом, наличие противоположностей – это одна из важнейших характеристик тех условий, в которые помещён любой субъект истории. Как мир вокруг него, так и его собственное представление об этом мире всегда неизбежно содержат противоположные стороны. Ситуация осложняется ещё и тем, что оценка этих противоположностей динамична, она не задана раз и навсегда, но может изменяться вследствие действия внутренних или внешних по отношению к субъекту причин. Каждый человек не раз в течение своей жизни убеждается в правоте гераклитовского прозрения, когда он видит, как вдруг начинают одобрять то, что ещё совсем недавно порицалось или, к примеру, слышит, как журналисты рассказывают нечто, прямо противоположное сути тех событий, в которых он сам принимал участие.

Итак, **граница** – это некая «нулевая точка» или «ничейная земля», это момент неопределённости, безличия. Но одна из особенностей человека заключается в том, что он не может и не хочет жить в состоянии неопределённости. Он говорит: «Лучше ужасный конец, чем ужас без конца». А для обретения определённости он должен ступить на ту или другую сторону от границы и тем самым попасть в ситуацию противоположности: что-то принять как «своё» и, значит, отнестись к тому, что в результате оказывается за границей «своего», как к «чужому». Подобная ситуация не просто придаёт деятельности субъекта истории общий фон, но создаёт «поля напряжения», непо-

средственно влияющие на его жизнь. В онтологическом отношении эти поля напряжения определяют полюса возможных альтернатив деятельности находящихся в них субъектов истории. А в гносеологическом отношении – полюса тех альтернатив, в которых может осуществляться их понимание. Таким образом, субъект, и действуя в истории, и познавая её, всегда оказывается в пограничной ситуации, на границе, проходящей между противоположными сторонами, пронизывающими как его жизнь, так и его познание. С одной стороны, он вынужден постоянно определяться, на какой стороне границы ему быть, а с другой стороны – постоянно позиционировать себя относительно тех противоположностей, которые разделены этой границей. И этот выбор субъекту часто приходится делать в ситуации давления, когда его с разных сторон границы предупреждают: «Кто не с нами, тот против нас!».

Термин «поле напряжения», на наш взгляд, позволяет, с одной стороны, отразить одну из важнейших причин динамизма исторического процесса, а с другой стороны, раскрыть трагический характер существования субъекта истории, вынужденного постоянно делать нелёгкий выбор между одним из противоположных полюсов. Теперь обратимся к вопросу о том, каковы условия и основания подобного выбора.

Поскольку мы рассматриваем феномен границы в самом широком и наиболее принципиальном смысле, то при этом не обойтись без двух философских категорий, также содержащих в себе идею пограничности – *имманентное* и *трансцендентное*. Они нужны нам для того, чтобы отличить подлинное положение дел от представления о нём. За обоими понятиями тянется длинный шлейф различающихся толкований. Но для рассматриваемой нами темы достаточно исходить из их наиболее общего значения, проистекающего из этимологии этих слов. В таком случае, под *имманентным* (от лат. *immanens* – «пребывающий внутри») будем иметь в виду то, что внутренне присуще природе рассматриваемого явления и что не имеет оснований в чём-то внешнем, а под *трансцендентным* (от лат. *transcendens* – «выходящий за пределы») – то, что имеет иную, внешнюю по отношению к данному явлению природу, для объяснения которой необходимо выйти за его границы.

В продолжение рассуждения считаем необходимым определить, каково соотношение категориальных пар «имманентное – трансцендентное» и «своё – чужое». Первая пара носит преимущественно онтологический, а вторая – преимущественно гносеологический характер. Имманентное и трансцендентное отражают подлинную природу рассматриваемого явления, в них фиксируется, являются ли те или иные характеристики данного явления внутренне ему присущими или они порождены внешними по отношению к явлению факторами. А в понятиях «своё – чужое» отражается то, как эти явления оценивает конкретный субъект (под ним в нашем рассуждении имеется в виду и отдельный человек, и любая, выделенная по определённому признаку группа людей). Причём между понятиями, входящими в эти пары, нет жёстко закреплённого отношения, но они вполне могут меняться местами. Например, имманентное совсем не обязательно должно восприниматься субъектом

как «своё», но может представляться ему «чужим», а трансцендентное, наоборот, – «своим». Для субъекта истории по тем или иным причинам может быть совершенно неважно, являются ли условия его деятельности подлинно имманентными или трансцендентными, а важно то, какими они ему представляются. Именно это обстоятельство и имеет, в конечном счёте, решающее значение для деятельности любого субъекта. Так, для искренне верующего человека (в отличие от неверующего) трансцендентная по отношению к нему реальность представляется «своей», близкой, неотделимой от его сущности. Или целый народ может увериться в том, что все его проблемы и беды, на самом деле порождённые характером его жизни, имманентные ему, якобы являются следствием злых происков какого-то совсем другого народа или внешнего заговора. Как показывает история, этот удобный способ объяснения всех неудач ссылками на внешнего врага с большим успехом многократно использовался и продолжает использоваться в настоящем.

В качестве промежуточного итога можно отметить, что пограничные ситуации оказывают влияние на деятельность субъекта истории через механизм сочетания объективно задаваемых имманентных и трансцендентных условий, с одной стороны, и характером их восприятия субъектом, с другой стороны. Здесь возможны два принципиальных варианта:

1) имманентное = своё, трансцендентное = чужое;

2) имманентное = чужое, трансцендентное = своё.

Каждый из этих вариантов определённым образом характеризует позиционирование субъекта истории относительно тех или иных границ (материальных или виртуальных). Из их сочетания рождается причудливая картина исторической жизни различных субъектов. При этом сочетания категорий, представленные выше – это не просто некие теоретически допустимые варианты. Субъект всегда имеет принципиальную возможность выбирать в качестве «своих» или «чужих» как имманентные, так и трансцендентные характеристики явления, в отношении которого он себя позиционирует. Совершенно очевидно, что невозможно (и не нужно) дать какие-то универсальные рецепты для, так сказать, «правильного» позиционирования субъекта. Но мы можем на самом общем концептуальном уровне рассмотреть следствия, вытекающие из того или иного выбора субъекта.

Вначале рассмотрим первый вариант сочетания рассматриваемых категорий. Этот вариант отличается тем, что он основан на внешне вполне очевидных интуициях, ориентирующих на восприятие субъектом в качестве «своего» того, что ему внутренне присуще и в качестве «чужого» того, что имеет внешнее по отношению к этому субъекту происхождение. Выбор подобного варианта обещает очень выгодные следствия, как для деятельности субъекта в истории, так и для его представлений об историческом процессе. Причина этого заключается в самом характере имманентного. В силу того, что оно исходит из «посюстороннего», близкого и доступного для субъекта, имманентное представляется субъекту рационально объяснимым и принципиально доступным для понимания (однако такой подход может

быть лишь результатом рационализации действительности со стороны субъекта, который часто привносит в неё больше порядка, чем есть на самом деле). В результате, принятие субъектом имманентных явлений в качестве «своих» (соответственно, трансцендентных – как «чужих») органично связано с его стремлением к упорядоченности представлений о мире, а также к обоснованности и определённости в поведении. Из имманентизма проистекает высшая ценность рационального объяснения и действия по заранее разработанному плану. Исторический процесс предстаёт здесь как порождаемый вполне очевидными причинами и протекающий в соответствии с непреложными законами.

Ориентация субъекта на трансцендентные явления, принятие их как «своих» (и, соответственно, имманентных как «чужих») даже по одному своему определению – «запредельные», «потусторонние» – изначально не может исходить из рационального объяснения. Место очевидных для субъекта причин и понятных ему законов должно занять что-то совершенно иное. Эту роль берут на себя ценности, которые не только предшествуют познанию исторических явлений, но и заменяют собой их объяснение. Это совершенно не означает, что ценностные моменты отсутствуют в первом подходе. Но там они играют не столь важную роль, они находятся как бы в тени, создаваемой объективными факторами исторического процесса. В самом деле, если рассматривать историю как развёртывание имманентно обусловленных потенций действительности, то оценки, даваемые этому процессу со стороны субъектов, могут лишь выразить их отношение, но не изменить характер самого процесса. Очевидность претендует на ценностную самодостаточность. Но при ориентации на трансцендентное очевидность значительно снижается, если не исчезает полностью. Такая ориентация связана с поиском нового, неизвестного, она помещает субъекта в ситуацию действия в условиях неопределённости. Зыбкие контуры трудноуловимых образов запредельного требуют какой-то иной опоры, чем рациональное знание. На эту потребность откликаются ценности. Именно они придают изучению этих явлений достоверность и являются основой их познания.

За каждым из рассматриваемых вариантов стоит определённый тип объяснения исторических явлений, разграниченных между собой отношением к имманентному и трансцендентному. Если для имманентизма поступки субъектов истории выглядят как стремление к достижению практически значимых для них индивидуальных или коллективных целей, то трансценденталистский взгляд рассматривает всё это как бесполезную суету. Он обращён к совершенно иному плану исторического процесса, в котором действия субъектов истории определяются целями, превосходящими возможности понимания самих субъектов. В этой сфере действуют иноприродные принципы духа, недоступные для рационального объяснения, а постигаемые верой, интуицией, мистическим озарением и другими аналогичными им способами трансцендирования.

Представляет ли собой выбор одного из этих вариантов только лишь вопрос вкуса того, кто пытается понять

условия деятельности субъекта истории, или за подобным выбором кроется гораздо более глубокая подоплёка? Думаем, что ближе к истине находится второе утверждение. Вариант имманентизма выбирает тот субъект, который связывает свою деятельность с решением практически полезных и обоснованных с точки зрения понятной ему действительности задач. Такой субъект стремится к верифицированности своих представлений, а границу между имманентным и трансцендентным воспринимает как необходимый рубеж обороны от вторжения ненадёжных и недостоверных знаний. Этот вариант предпочтёт утилитарист или общество, уставшее от попыток реализации недостижимых идеалов. На второй вариант ориентируется субъект, для которого ценнее не извлечение собственной выгоды, а торжество высшей идеи. Блеск идеала для него не померк. Этот блеск ещё больше оттеняется несовершенством чуждой, возможно даже невыносимой для него имманентной действительности, которая для него вполне естественно отграничивается от области совершенного, сакрального.

Понимание деятельности субъекта истории на основе имманентных ему характеристик на первый взгляд выглядит очень привлекательным. Субъект при этом внешне представляется самодостаточным и свободным в своей деятельности, так как он определяет достигаемые им цели из того, что свойственно ему самому, из родной и близкой к нему действительности. Соотнесение субъекта истории с трансцендентными явлениями в первом приближении вызывает гораздо больше вопросов и возражений. Оно как будто порождает представление о его зависимости от каких-то внешних самому субъекту, чужих для него факторов. Возникает образ странного идеалиста, человека «не от мира сего», погружённого в мир фантазий. Особенно странно это выглядит когда речь идёт не об отдельном человеке, а о коллективном субъекте. Однако логика развёртывания каждого из этих подходов в конечном итоге демонстрирует их сложность и неоднозначность, в результате чего нередко обнаруживаются выводы, прямо противоположные тем, которые можно было бы сделать, опираясь лишь на поверхностное понимание этих категорий.

Достаточно вспомнить попытку Огюста Конта, стремившегося освободить научный поиск от познания «сущностей» изучаемых явлений. Но очень привлекательная поначалу идея о том, чтобы все научные знания стали позитивными, точными и достоверными, так как они основаны на совершенно очевидных и не вызывающих сомнения фактах, на деле оказалась нереализованной. Объясняется это тем, что при подобном подходе наука сводится к описательному изучению внешней стороны действительности, и в результате познание останавливается, так сказать, на её пороге, не проникая внутрь самой действительности. Эта неудача позитивизма заставляет говорить о том, что для познания мира, кроме фиксации и обобщения фактов, требуется ещё нечто, что не проистекает из изучаемых фактов, а привносится в них извне. Недаром ещё Иммануил Кант писал о том, что у разума есть неистребимая жажда «стать твёрдой ногой где-то за пределами опыта» [1, с. 655].

Позиция Канта вообще очень интересна для рассматриваемой нами

темы. Такой почвой, на которой разум может «стать твёрдой ногой за пределами опыта», для него был моральный закон. Он служил образом трансцендентного в имманентном мире. Кант писал: «… моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни» [2, с. 499]. Здесь Кант, по сути, постулирует трансцендентный характер морали. Но из принципиального стремления философа оставаться в границах рационального знания вытекало его представление о реализации моральных норм через вполне рациональное понятие долга. Таким образом, долг играл у Канта роль своеобразной границы, в пределах которой только и может функционировать трансцендентный (и в этом качестве недоступный для человека) моральный закон.

Но в истории мысли были и учения, в которых деятельность субъекта напрямую связывалась с трансцендентными явлениями. Пожалуй, самый яркий пример подобного рода – это учения, возникшие в конце XIX – начале XX вв. в рамках русской религиозной философии. Её представители считали, что субъект истории для своей реализации должен преодолеть границы своей имманентности и совершить прорыв к трансцендентному. Так, согласно В.С. Соловьеву, цель истории – это Царство Божие, которое он понимает как «установление совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством» [4, с. 279]. Выполнение такой задачи отличается исключительной сложностью. Когда субъект действует, не оправдывая свои поступки влиянием объективных обстоятельств, опираясь только на трансцендентные цели и ценности, то будущее в гораздо большей степени предстоит перед ним как нечто чуждое и пугающее, таящее в себе и возможные приобретения, и трагические потери. Это будущее большей частью неподвластно ему. В его власти только следование трансцендентным принципам, нередко противоположным всему, с чем субъект имел дело в имманентном ему мире. И субъекту подчас надо иметь настоящее мужество для того, чтобы действовать в такой обстановке. Но только таким путём он может получить самостоятельную роль на исторической сцене и стать в полном смысле субъектом истории. Он вынужден преодолевать те или иные границы, постоянно трансцендируя за пределы уже освоенной им, и в этом смысле ставшей частью его, реальности. В этой связи можно сказать, что сущность исторической жизни любого субъекта (именно в качестве активного начала истории) раскрывается в процессе этого преодоления.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3.
2. Кант И. Критика практического разума // Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. I.
3. Сауткин А.А. Граница как механизм идентичности и конкретно-исторические параметры идентификационных контуров // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 3. С. 89–97.
4. Соловьев В.С. Оправдание добра // Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1

УДК 7: 004

Завьялов А.С.
Московский государственный областной университет

ЦИФРОВОЕ ИСКУССТВО В КОНТЕКСТЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПАРАДИГМ

Аннотация. В статье рассматривается преемственность цифрового искусства в единой логике исторического развития понятия искусства. Применяя парадигмальный подход к исследованию искусства и принимая за основу классификацию В.Е. Рубцовой, автор делает попытку градации изучаемого процесса развития искусства на периоды, обладающие определёнными характеристиками. Демонстрируется прямая наследственность между последним по времени возникновения историческим этапом и цифровым искусством. В заключение делается вывод о важной роли цифрового искусства как продолжателе развития культурных тенденций, берущих своё начало на заре эпохи технической воспроизводимости объектов культуры.
Ключевые слова: парадигмы в искусстве, цифровое искусство, постхудожественная парадигма, характеристики постхудожественной парадигмы, цифровое искусство в контексте парадигм.

A. Zavyalov
Moscow State Regional University

DIGITAL ART IN THE CONTEXT OF ART PARADIGMS

Abstract. In the article the author studies the continuity of digital art in a uniform historical evolution of the art concept. By applying the paradigm approach and V. Rubtsova's classification the author attempts at dividing the art history into periods possessing their own characteristics. The heredity is shown between the latest stage of art history and digital art. In conclusion the author substantiates the important role of digital art as a successor of the cultural tendencies which emerged at the beginning of the era of technical reproduction of cultural objects.
Key words: art paradigms, digital art, post-art paradigm, post-art paradigm properties, digital art in the context of paradigms.

Наиболее полную информацию о социальном феномене можно получить, рассматривая его в динамике. Если расположить изучаемое явление на временно́й шкале, можно определить интересующие процессы в контексте социокультурных явлений, в том числе обусловивших появление и развитие объекта исследования. Цифровое искусство не является исключением. В данном случае следует отталкиваться от двух тезисов: во-первых, искусство носит изменчивый во времени характер, т. е. разными эпохами отнесение объектов к искусству осуществляется на различных основаниях, и, во-вторых, цифровое искусство преемственно по отношению к предшествующим художественным

© Завьялов А.С., 2015.

практикам. Позиция, согласно которой понятие искусства изменяется во времени, получила название *антиэссенциализма*, в противоположность эссенциалистским теориям, утверждающим внеисторическую сущность искусства. Основной довод, обусловивший выбор в пользу антиэссенциализма, заключается в ракурсе проводимого исследования: наибольший интерес представляет именно социальная сторона искусства, которая определённо не обладает свойством полной статичности.

Одним из подходов к искусству как феномену стадиального развития является его осмысление через парадигмы. Данный метод исследования отсылает нас к теоретическим разработкам Т. Куна. Под **парадигмами** Т. Кун подразумевал «признанные всеми научные достижения, в течение определённого времени дающие научному сообществу модель постановки проблем и их решения» [3, с. 11]. В приложении к искусству можно модифицировать дефиницию: *парадигма в искусстве* – признанные художественные достижения, которые в течение определённого времени дают авторам произведений модель постановки проблем и их художественного осмысления.

При установлении определённой парадигмы объекты, согласующиеся с её целями и нормами, признаются произведениями искусства, включая и те, которые ранее к искусству не относились. Или, наоборот, при отнесении объекта к искусству, обладающему качествами, ранее не представлявшими культурной ценности, можно говорить о формировании новой парадигмы [6, с. 24].

Будем использовать деление исторического развития искусства на этапы, предложенное В.Е. Рубцовой и насчитывающее 4 парадигмы: «внеэстетическую», «эстетическую», «художественную», «постхудожественную» [6, с. 43].

Внеэстетическая парадигма основывается на обязательном требовании к искусству подражать действительности. Критерий отнесения к искусству – верность в реализации установленных правил художественной деятельности, понимаемая как мастерство [6, с. 29].

Время возникновения такого взгляда относится к античности. Однако подражание действительности могло пониматься по-разному. Для Демокрита искусство воспроизводит действие природы: «в ткачестве подражают пауку, в строительстве – ласточке, в пении – лебедю и соловью» (цит. по: [9, с. 284]). Поздний Платон видит искусство как пассивное, достоверное копирование объектов реального мира [9, с. 285]. Аристотель перенял принцип подражания в искусстве, но, по сравнению с Платоном, допустил большую автономность художника от точного воспроизведения. В средние века искусство как мимезис трансформировалось из подражания действительности, природе в подражание «божественному началу» [6, с. 31], придание формы «божественным идеям», «идеальным сущностям» (цит. по: [6, с. 31]). Эпоха Возрождения ознаменовала собой возврат к искусству как подражанию природе с той разницей, что художник понимается не только как мастер воспроизведения действительности, но и, в соответствии с идеями Аристотеля, как человек, способный привнести в произведение собственное видение. В дальнейшем тенденция перехода от подражания к выражению будет раз-

вита другими парадигмами. Важную роль для искусства как мимезиса сыграет эпоха классицизма.

Следующим представлением, сформировавшим новою парадигму, явилось понимание искусства как **созидания красоты**. Начало становления данной парадигмы относится к XVIII в., когда широкое распространение получает предположение французского эстетика Шарля Баттё о том, что в основе искусства, помимо его нацеленности на подражание природе, присутствует стремление к подражанию именно её прекрасной части [6, с. 36]. Цель произведения – доставлять **эстетическое** удовольствие. Если внеэстетическая парадигма черпала свои критерии искусства из внеэстетической области, к примеру, такой как религия («божественные идеи», «божественные сущности»), то данная парадигма на первый план выдвигает самодостаточность искусства как оформителя **прекрасного**. Движение к освобождению автора от канона продолжается в стремлении к новизне, яркости и эмоциональной наполненности произведений. Искусство более не обязано нести в себе мораль, реализовывать воспитательные функции или быть обременённым стремлением принести пользу, отличную от эстетического наслаждения [6, с. 36–37].

Позднее происходит формирование **художественной парадигмы**. Её ядром выступает анализ искусства Х. Ортеги-и-Гассета [6, с. 38]. В основу исследования испанский философ помещает характеристику присутствия в произведении «человеческого», понимаемого им как похожесть изображаемых форм на такую реальность, которую человек способен воспринять и соотнести со своими жизненными переживаниями: в театре людям нравится пьеса тогда, «когда они смогли увлечься человеческими судьбами<…> любовь, ненависть, радость и горе героев волнуют сердца зрителей», и удачной становится пьеса, которой «удалось создать иллюзию, достаточную для того, чтобы вымышленные образы производили такое же впечатление, как и живые люди» [5, с. 504]. Условием прочтения зрителем посыла произведения становится обязательная похожесть этого произведения на реальный мир обыденного, пока иллюзорность искусства не растворит узнавание объектов действительного мира.

Под этим углом рассмотрения становится возможным определение отличительной характеристики искусства данной парадигмы – стремления преодолеть человеческую составляющую, «дегуманизировать» искусство. Высвободившееся пространство от очеловеченных форм становится занятым художественностью, заключающейся «в духовном оформлении действительности, превращающей её в ирреальность», а ценность произведения определяется в той степени, «в какой реальность в нём претворена в ирреальность» [6, с. 38–39].

Обратимся к последней, четвёртой определённой нами парадигме – **постхудожественной** [6, с. 45]. Именно в рамках данной парадигмы происходило появление и развитие цифрового искусства. Ей же были сформулированы теоретические предпосылки отнесения некоторых практик к цифровому искусству в результате расширения области интересов современного искусства, вышедшего далеко за пределы, определённые предыдущими

парадигмами. Таким выходом явилось внимание к возможностям информационно-коммуникационных технологий. К основным качествам данной парадигмы можно отнести множественность одновременно сосуществующих противопоставленных друг другу художественных практик, вариативность и равнозначность их интерпретаций [6, с. 46].

Постхудожественная парадигма, в первую очередь, восходит к течениям авангарда и наделена таким его качеством, как *ориентация на процесс* [6, с. 49], а не на результат-объект. Смещение внимания на процессуальность в авангарде можно заметить ещё в коллаже, осуществлявшем деиерархизацию объектов окружающего мира [6, с. 61] и объявлявшем объекты равнозначными и на этой основе подчёркивавшем уменьшающуюся значимость формы как внешнего вида. Цифровое искусство развивает данную тенденцию. Форма, согласуясь со своей новой числовой природой, становится непостоянной и изменчивой. Потеря значительности формы явилась одним из важных сигналов обращения искусства к процессу.

В цифровой среде одним из следствий процессуальности стало развитие коммуникативной стороны искусства. Заложенная авангардом установка на уменьшение авторитета формы, внимание к способу репрезентации и оказанию влияния на зрителя в полной мере продолжились в цифровом искусстве. Именно цифровые технологии развивают тенденцию формирования обширного коммуникационного пространства, в границах которого стало возможным изучение феномена интерактивности, нивелирования мест перцепции и множества других явлений, связанных с массовой коммуникацией.

Следующим качеством авангарда, полученным и продолженным цифровым искусством, является *провокативность* вместо стремления вызвать положительные переживания [6, с. 49]. Некоторыми художественными практиками начала XX в. художественная деятельность рассматривалась как воздействие на разум реципиента. Осмыслялась способность искусства выполнять идеологические функции. Критерием художественности объявлялась эффективность и результативность воздействия [10]. Цифровое искусство осуществляет наследование стремления к воздействию на широкую аудиторию, эффективным инструментом для этого выбрав провокацию. Целью провокационных действий служит как попытка переосмысления общественных табу, так и «очищение восприятия от устоявшихся норм и запретов», существующих в искусстве [6, с. 56].

В рамках постхудожественной парадигмы впервые были предприняты попытки дематериализации произведения (концептуализм), а также применения разных материалов в свободных комбинациях (инсталляция), что подготовило условия для восприятия цифровой среды как нового материала художественных практик [8, с. 53]. В свою очередь, интервенция цифрового пространства не ограничилась появлением нового материала произведений, но смогла включить в себя культурный материал прошлого в большем объёме. Данный факт фиксирует одну из значимых характеристик цифрового искусства – способность объединять и дробить культурный материал в совер-

шенно немыслимых доселе масштабах и способах. Начатые авангардом попытки пересмотреть и освободиться от культурного опыта прошлого развивались на протяжении всего XX в. Появление СМИ, позднее – и цифровых технологий, сыграло роль катализатора данного процесса. Результатом стала особая культурная ситуация, получившая различные описания, такие как «клип-культура» (цит. по: [8, с. 52]), «мозаичная культура» [4], культура «с пустым центром», «оболочка культуры», под которой – пустота [2], а также состояние, когда «линейная последовательность знаков перестаёт быть базой культуры» (цит. по: [7]).

Формирование нового состояния культуры начало происходить ещё в XIX в. с появлением таких технических изобретений, как фотоаппарат и фотокамера, повысивших экспозиционные возможности произведений до нового уровня, сделав их впервые в истории массовыми. Как заметил Вальтер Беньямин ещё в 30-х гг. XX в., если до появления фотографии и кино реципиент мог спокойно созерцать произведение искусства и полностью погрузиться в размышления, то появившийся кинематограф при своём просмотре формирует атмосферу, не позволяющую сосредоточиться на собственных мыслях – их заменяют быстро сменяющие друг друга кадры. В. Беньямин назвал данный феномен шоковым воздействием кино [1, с. 58]. Примечательна определённая исследователем тенденция неуклонно увеличивающейся доступности и вездесущности искусства, следствием которой становится разрыв связи произведения и традиции, а вместе с ним снижение ценности самого искусства.

Таким образом, парадигмальный подход представил историческое развитие понятия искусства в виде сменяющих друг друга парадигм, каждая из которых несёт свою художественную проблему. При этом вытесненные парадигмы не исчезали полностью, а лишь отходили на периферийный план культуры [6, с. 28]. Первой парадигмой явилась внеэстетическая, самая продолжительная по времени господствования парадигма, видевшая искусство как подражание действительности согласно установленным правилам. Многим позднее происходит формирование эстетической парадигмы, определяющей роль искусства как созидания прекрасного. За эстетической следует художественная парадигма, интерес которой концентрируется на создании ирреальных форм, непохожих на объекты из обыденной жизни человека.

Последней парадигмой, в русле которой происходило формирование цифрового искусства, явилась постхудожественная парадигма. Её особенность представлена такими характеристиками, как интерес к ранее игнорируемым искусством областям человеческой деятельности, процессуальность, стремление к пересмотру устоявшихся норм и провокативность, множественность разнородных художественных практик и плюрализм в их интерпретации. Данные характеристики также относятся к цифровому искусству, при условии их трансформации вследствие использования особого материала – цифровой среды. При этом наибольший интерес вызывает способность цифровых данных аккумулировать, редактировать, дробить и объединять культурный мате-

риал как прошлого, так и настоящего. Заложенные авангардом попытки демонтажа базировавшейся на традиции предшествующей культуры вполне могут быть реализованы силами цифрового искусства. И первые очертания такой новой культурной ситуации будут представлены множеством обособленных «частичек» предыдущей, а её глубокое внедрение в общественную жизнь будет обеспечено получившими столь широкое распространение цифровыми телекоммуникационными технологиями.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / Предисл., сост., перевод и примеч. С.А. Ромашко. М.: Культурный центр имени Гёте; Медиум, 1996. 240 с.
2. Бычков В.В., Бычкова Л.С. XX век: предельные метаморфозы культуры [Электронный ресурс]. URL: http://philosophy.ru/library/bychkov/xx.html (дата обращения: 15.01.2015).
3. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. 300 с.
4. Моль А. Социодинамика культуры. М.: Прогресс, 1973. 409 с.
5. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. Эссе о литературе и искусстве: сборник; пер. с исп. М.: Радуга, 1991. 639 с.
6. Рубцова Е.В. Историчность парадигм искусства и проблема современной художественности: дис. … канд. филос. наук. Екатеринбург, 2004. 163 с.
7. Семеновских Т.В. “Клиповое мышление” — феномен современности [Электронный ресурс]. URL: http://jarki.ru/wpress/2013/02/18/3208/ (дата обращения: 15.01.2015).
8. Соловьёв А.В. Новая эстетика информационной эпохи: искусство как база данных // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2009. №8. С. 50–55.
9. Татаркевич В. История шести понятий / пер. с польского Б. Домбровского. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. 376 с.
10. Тюпа В.И. Парадигмы художественности (конспект цикла лекций) [Электронный ресурс]. URL: http://www.nsu.ru/education/virtual/discourse34_22.htm (дата обращения: 14.01.2015).

УДК 341.231.14:1

Чернавин Ю.А.
Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина (МГЮА)

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИИ

Аннотация. В статье анализируются *права человека* как философская категория. С учётом сложности и многоаспектности прав человека, рассматриваемых во многих социальных и гуманитарных науках, утверждаются положения о необходимости систематизации предлагаемых понятий, построения их иерархии на основе соответствующей философской категории, выявляющей глубинную сущность данного феномена. Методология решения научной задачи опирается на положения о свободе личности, положения гуманистической картины человеческого существования. При этом в рамках гуманизма выстраиваются образы «человека рационального, экономического» и «человека гуманистического».
Ключевые слова: права человека, философский анализ, свобода личности, гуманизм, принципы современного демократического гуманизма, образ «человека рационального, экономического»; образ «человека гуманистического».

Yu. Chernavin
Kutafin Moscow State Law University

HUMAN RIGHTS: PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CATEGORY

Abstract. The article considers human rights as a philosophical category. Given the complexity and multidimensionality of human rights considered in many Social Sciences and Humanities, regulations are necessary to systematise the proposed concepts, build their hierarchies based on the relevant philosophical category revealing the essence of this phenomenon. The methodology of this research draws on the provisions of the freedom of the individual and the humanistic picture of its existence. Within the framework of humanism the images of «homo economicus» and «homo humanus» are created.
Keywords: human rights, philosophical analysis, the freedom of the individual, humanism, the principles of modern democratic humanism; the image of the « homo economicus «; the image of « homo humanus».

К уточнению сути *прав человека* на уровне философской категории побуждают необходимости практического и теоретического характера. Социальная и политическая практика современности способствует появлению новых проблем, парадигм, концепций прав человека. Например, в научной литературе широкий характер приобрела дискуссия о личностных правах как правах человека четвёртого поколения. Их основанием, по мнению В.И. Крусса, выступает уверенность в праве человека самостоятельно распоряжаться своим телом,

© Чернавин Ю.А., 2015.

осуществлять его «модернизацию», «реставрацию», даже «фундаментальную реконструкцию» [3, с. 43]. К правам подобного рода автор относит «право на смерть, изменение пола, гомосексуальные контакты, трансплантацию органов, употребление наркотиков или психотропных средств, право на искусственное репродуцирование, стерилизацию, аборт, клонирование, виртуальное моделирование» [3, с. 43]. Такие вопросы характеризуются не только высоким градусом дискуссионности, но, что особенно важно, и непосредственным выходом на практику. Причём практика требует, во-первых, их скорейшего решения, во-вторых – безошибочного. Подобные требования могут быть соблюдены при наличии соответствующей теоретической базы, в случае выяснения глубинного философского смысла прав человека, позволяющих на его основе адекватно решить формальные юридические вопросы.

К анализу *прав человека* как философской категории направляют потребности теоретико-методологического характера. В современных условиях активно развиваются новые научные направления: философия прав человека, логика прав человека, политология прав человека, международное право прав человека, культура прав человека, культурологический дискурс прав человека, новые типологии прав человека, новые поколения прав человека, имитация прав человека и др. [2, с. 22]. Наряду с этим разнообразием научных стилей и подходов идёт постепенное становление теории прав человека как самостоятельной отрасли научных знаний, имеющей междисциплинарный и интегральный характер. «Теория прав человека как наука призвана изучать природу и сущность этого явления, его генезис, социальные, философские, политические, этические, религиозные предпосылки, в контекст которых включается данный феномен. Важнейшее место в науке о правах человека отводится исследованию взаимодействия прав человека и государства» [5, с. 3]. Как видно, в данном случае теория права трактуется максимально широко, включая в себя, в числе других, и философские проблемы.

Спорный вопрос о включении или невключении философии прав человека в теорию прав человека в настоящей статье оставим в стороне, констатируем: права человека как социальное явление многообразны, многосторонни, отличаются богатством аспектов, исследуемых в современной социальной и гуманитарной теории.

Научные ипостаси прав человека определённым образом представлены в книге Л.И. Глухаревой, посвящённой их социально-философским основам и проблемам государственно-правового регулирования [1, с. 24–29]. Права человека – это *политический феномен.* Являясь элементом политической жизни, права человека, с одной стороны, выступают средством противостояния произволу государственной власти, ограничивают всевластие государства. С другой – они преодолевают отчуждение власти от народа, привлекая общество к формированию государства и других политических структур, участию в их делах.

Права человека – выражение *социальной жизни.* Это исключительно общественное явление, выражающее вместе с тем личностный, персоно-

центристский принцип социальной организации. Права человека упорядочивают и координируют общественные связи, вырабатывают принципы и нормы общественных отношений, совмещающих свободу и уважение достоинства каждого члена общества с общим благом и социальной стабильностью.

Права человека имеют *социально-экономическое содержание.* Сам факт их появления в жизни Западной Европы связан с обособлением частной собственности от власти-собственности. В дальнейшем социально-экономические права заставили государство вплотную заняться проблемами нищеты и голода, помощи безработным, матерям, детям, пенсионерам, беженцам, всем обездоленным. Первоначально индивидуалистическая направленность прав человека со временем приобрела социалистические тенденции и заставила государство и индивида сотрудничать в решении насущных проблем материального благополучия.

Права человека есть *юридическое понятие.* Поскольку индивид существует в ситуации сталкивающихся интересов, противоречий, конфликтов, затрудняющих использование прав, то ему требуются гарантии и помощь в их реализации. Такой гарантией выступает закон, который предусматривает для всех, невзирая на лица, одинаковые правила. Тем самым достигается равенство людей в сфере прав. Права человека базируются на жёсткой шкале закона.

Права человека – это *социально-психологическое явление.* Это особый мир чувств, эмоций, переживаний, других духовных феноменов, отражающих место человека в обществе, его потребности, интересы, возможности, а также обязанности и ответственность.

Становление информационного общества требует осмысления прав человека как *педагогического явления.* Гуманитарная культура и образование связаны с формированием гражданственной личности, умеющей пользоваться правами и их защищать. Поэтому права человека в качестве воспитательного инструмента формируют особый стиль мышления и поведения личности, помогают ей осознать свои права как почётный и общественный долг. Обучение правам человека является средством становления *культуры прав человека* как на социальном, так и на индивидуальном уровнях.

Права человека – это *конкретно-исторический феномен.* Они возникли естественно-историческим путём и стали фактором революционных преобразований в Европе конца XVIII в. В декларациях, созданных в тот период в Америке и в Европе, закреплена совокупность прав, благодаря которой состоялась личная, имущественная и гражданская самостоятельность индивида, появился тип личности, адекватный идущим процессам модернизации. В других регионах мира – на Востоке и Юге – права человека появились в результате их прямого заимствования государствами, также вставшими на путь модернизации.

Права человека являются специфической *глобальной проблемой,* собирающей и интегрирующей иные глобальные проблемы, такие, как защита мира и предотвращение войны, борьба с терроризмом и военными конфликтами, предотвращение демографическо-

го, экологического, энергетического, продовольственного, духовного кризисов, сохранение будущего планеты и т. д. На этапе глобализации институт прав человека связывает индивидов с социальными системами не просто больших масштабов, а с предельной системой – планетарным человечеством. С одной стороны, достигается максимальная универсальность – нарушение прав отдельного человека (группы) приобретает характер опасности планетарного масштаба. С другой стороны, той общностью, ассоциацией, которая обеспечивает коллективные по природе права человека, выступает всё человечество как сообщество.

Сложный и многоаспектный характер прав человека, исследуемый соответствующими науками, предопределяет разработку значительного числа определений данного феномена, демонстрирующих специфику того или иного подхода. Вследствие этого возникает проблема систематизации понятий, построения их известной иерархии, выявления глубинной сущности прав человека, то есть исследования *прав человека* как философской категории. При этом представляется необходимым использовать научный инструментарий онтологии, теории познания, социальной философии, аксиологии, этики.

При сущностном и содержательном наполнении категории *прав человека* в концептуальном отношении, безусловно, следует соответствующим образом учесть положения, выработанные социальными и гуманитарными науками. К ним, в том числе, относятся следующие:

– в современных условиях права человека уходят от их преимущественно юридического толкования, ассоциируются с гуманизмом, вписываются в гуманистическую картину человеческого существования;

– сущность прав человека – в свободе личности, которая всегда имеет свою меру. Ограничение притязания индивида есть его обязанность;

– *права человека* – категория общественная, но не индивидуалистическая; предназначение прав состоит в поиске и закреплении гармонии индивидуальных и общественных интересов, баланса возможностей личности и государства;

– принципы и нормы прав человека регулируют общественные отношения на началах уважения достоинства личности и закрепляются законом. Свобода, подчинённая закону, становится правом;

– права человека обладают защитным характером, в идеале они должны оградить людей от всякого насилия и принуждения. Для этого существует система юридических средств различного уровня – индивидуального, коллективного, государственно-правового, международного;

– в основе прав человека находятся многообразные запросы индивида, связанные с удовлетворением его потребностей и интересов. Возникают притязания на определённую часть материальных и духовных благ, доступ к которым, благодаря правам, гарантируется;

– права человека выступают как возможности индивида самостоятельно действовать, добиваться от другого соответствующих действий, получать и иметь некоторые социальные блага, полагаясь в основном на свои усилия, используя свою свободу, выполняя свои обязанности;

– права человека стимулируют социальную активность личности, помогают ей раскрыть собственный деятельностный, творческий потенциал, способствуют свободному развитию;

– права человека стали результатом определённого этапа развития социума, на котором возникло понимание важности каждого индивида для общественного развития. Кроме того, в этот период достигнут социально-экономический уровень, позволивший относительным образом обеспечить жизненно важные человеческие потребности.

Данные положения, представляющие содержательно-сущностные элементы прав человека, необходимо учесть в дальнейшем при формулировке соответствующей философской категории, используя их требования и смыслы непосредственно или в снятом виде. При этом рассмотрению самых философичных элементов – свободы и гуманизма, – раскрывающих сущность прав человека, следует уделить особое внимание.

В целом философские установки полагают:

а) все люди свободны, и никто не вправе отчуждать их права, выражающие эту свободу. Свобода есть возможность делать всё, что не приносит вреда другому;

б) свобода не может быть абсолютной, поскольку она принадлежит каждому, а люди живут в сообществе. Ограничение свободы необходимо для наиболее полного и широкого обладания ею всеми. Взаимное признание свободы влечёт за собой взаимный отказ от части свободы, который вознаграждается гарантированной мерой свободы. Границы свободы (равная мера свободы) признаются за каждым как его неприкосновенная сущность и закрепляются законом;

в) признание одинаково установленной для всех меры свободы одновременно предполагает наличие обязанностей воздерживаться от всего того, что нарушает данную меру свободы каждого. Итак, нет свободы без равного её ограничения, нет прав без обязанностей. Права и обязанности – показатели единого совместного качества всякой активности;

г) поскольку свобода и равенство характеризуют имманентную сущность человека, постольку они являются первичными, собственно прирождёнными правами человека, все остальные права производны от них;

д) свобода и равенство как первоначальные и имеющие естественное происхождение права неизменны в качестве юридического принципа. Но их конкретно-историческое воплощение варьируется в зависимости от общественных отношений, принятых в тех или иных обществах и государствах [1, с. 70–71].

В данном случае рассматривается один из многих аспектов свободы, имманентный правам человека – аспект произвольной деятельности личности, сталкивающейся со столь же произвольной деятельностью другой личности. То есть, речь идет о том, *как* быть свободным, однако не раскрывается, *во имя чего*.

Поиск ответа связан с анализом гуманистических основ прав человека. В чём суть гуманизма? Общепризнанного определения данного понятия нет. Но, как правило, под *гуманизмом* понимают «нравственный принцип в отношениях между людьми и в дея-

тельности общественных институтов, в основе которого лежит забота о человеке, стремление к улучшению условий его жизни, обеспечение удовлетворения его потребностей и развития талантов» [6, с. 121]. Однако при более внимательном рассмотрении вопроса оказывается, что констатацией первенства и значимости человека в обществе, необходимости условий для его развития проблема не исчерпывается, а её решение только предстоит. Дело в том, что понимание социальной сути и роли человека, обладающего правами, далеко не однозначно: в период Нового времени он выступает как «человек рациональный, экономический»», и только в современных условиях – в существенной мере как «человек гуманистический».

Понимание «человека рационального, экономического», оказавшегося в фокусе теории прав человека, формируется в период буржуазных революций. Именно тогда выработаны фундаментальные положения ныне существующей доктрины. Крупнейший вклад в эту концепцию внесли представители классического консерватизма (Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Г. Гегель) и классического либерализма (Г. Гроций, Дж. Локк, И. Кант).

В частности, к максимальной упорядоченности социальных отношений стремится Т. Гоббс в «Левиафане». Подобная упорядоченность, обеспеченная усилиями государства, по мысли автора, позволит остановить «войну всех против всех», порождаемую природой человека. Основой успеха государственных усилий выступают коллективные «естественные законы», характеризующиеся вечностью и неизменностью. Их фокусом выступает «золотое правило» нравственности: *довольствуйся той степенью свободы, которую допускаешь в отношении других*.

Однако на этом мысль Гоббса не заканчивается. Изгнанная из общества и государства «война всех против всех» одновременно утверждается в отношениях между обществами и государствами. Она превращается Гоббсом в средство национальной идентичности и самоутверждения новоевропейских политических наций. При этом, что очень важно, и отношения между людьми, и отношения между суверенными государствами развиваются по аналогии с отношениями экономической конкуренции, а источником любой автономии – и личности, и государства – признаются благополучие и состоятельность. Таким образом, экономика подспудно определяет и индивидуальное, и коллективное существование, а «естественные законы» исподволь приравниваются к характеристикам политических и экономических отношений.

В отличие от Т. Гоббса, для Дж. Локка ключевой проблемой предстаёт не достижение максимально полной упорядоченности социальных отношений, а сохранение автономии индивидов. Подчеркнём: речь идёт не об освобождении человека, а о его автономии, хотя Локк заботится об установлении такого общественного порядка, при котором увеличение свободы одного индивида не вступало бы в противоречие с увеличением свободы других.

Свобода у Локка изначально мыслится как феномен юридический. Так же, как и у Гоббса, экономика у Локка служит средоточием индивидуальной и коллективной жизни. «Закон есте-

ства», закон индивидуальной свободы, сформулированный Локком, представляет собой закон деятельности экономического человека – не духовно свободной личности, а социального атома, рационально просчитывающего собственные выгоды. Превращение в «социальный атом» и есть способ сделать себя функциональным элементом общественной системы, отношения в которой построены по образу и подобию купли-продажи.

Составляющие концепции прав человека этого периода отнюдь не являлись беспочвенной выдумкой философов-утопистов. Предпосылкой её создания стали буржуазные революции в Европе. Их динамично развивающиеся институты, становление характерных для Нового времени отношений осмысливается, в том числе, и в теории прав человека. Вместе с тем данная теория стала не только концентрированным выражением происходящих изменений, но и идеологическим инструментом, разрушающим устои традиционного порядка, призванным очистить умы и сердца от феодальных предубеждений и статусных предрассудков.

Существующие в средневековье монархические по целям и содержанию правовые установления, немыслимые без обращения к Богу, сменяются на установления гражданские, призванные служить человеку. Однако человек в Новое время – это сформированный и признанный обществом индивидуалист, способный реализовать свои интересы при условии минимальной солидарности с другими людьми. «Свободная» деятельность субъектов генерируется преимущественно эгоистическими интересами, рационально просчитанными и экономическими по своей конечной природе. Важнейшая составляющая истинной свободы – её ограничение во имя свободы другого – не реализуется. Вернее, она обеспечивается ровно настолько, насколько это даёт экономическую выгоду.

Характеристики рациональности, игнорирующие целостность природы человека, усугубляются в условиях современной техногенной цивилизации, когда личность превращается в технический элемент, деталь технической цивилизации. Техника создаёт одномерно-количественный подход к жизни, деятельности, мышлению, духовной культуре, нравственным ценностям. Функционируя в обществе, она многократно усиливает те стороны нашего мышления, которые ориентированы на жёсткий схематизм, механистичность, линейность, стандартизацию. Социальной базой современного технократизма выступает тот же товарно-денежный фетишизм, который генерирует поведение и деятельность в Новое время. Он выражается в абсолютизации роли товарно-денежных отношений, в неправомерном перенесении их с области материального на область духовного производства, область социальной, правовой, политической практики.

Иная ситуация складывается при наделении правами «человека гуманистического». Для философского анализа современного демократического гуманизма значима позиция Дж. Дьюи (1859–1952), полагавшего, что в данном случае следует исходить из идеи целостности человеческой природы, а не только из интеллекта, логики или разума, как это было принято в Новое время.

Отечественный исследователь В. Кувакин полагает, что гуманизм является следствием естественно присущей человеку человечности. «Он предполагается тем обыкновенным фактом, что у каждого из нас есть собственное Я, что есть человек как человек, имеющий «за душой» что-то положительное» [7, с. 101]. При этом основным признаком фундаментального характера гуманизма является особый характер его связи с личностью, которая совершает актуальный выбор себя самой не просто в качестве индивидуального Я (что происходит в обычном акте самосознания), а Я, достойного лучшего в себе и *равнодостойного* всем ценностям мира. «Осознание человеком своей собственной человечности, её ресурсов и возможностей – это решающая интеллектуальная процедура» [7, с. 101–102].

Родословная человечности, человеколюбия связывается Е. Сметаниным с теми чертами, которые отличают homo sapiens от животного. Гуманность начинается с осознания себя и своего места в окружающем мире. Но если животному присуще стремление биологически выжить, то у человека оно преобразуется в стремление к самосовершенствованию. «Человечность же зарождается тогда, когда это стремление направляется и на кого-то ещё, сперва пусть близкого, знакомого, затем и далёкого, а нередко и чужого» [7, с. 132].

В рамках перехода к современному прочтению гуманизма известный учёный В. Лекторский предлагает переосмыслить два положения [4]. Первое из них связано с признанием самоценности человеческой индивидуальности. Сама по себе индивидуальность настолько существенна, что отказ от неё означал бы отказ и от гуманизма, и от прав человека. Однако сегодня должна разрабатываться другая онтология «Я». Не как прежде – в духе автономности и самозамкнутости индивида. Необходимо понимание сути человека как его укоренённости в межчеловеческих связях. Межчеловеческая коммуникация, диалог являются не чем-то внешним для индивида, а относятся к глубинной структуре его индивидуальности, его сознания, его «Я». Диалог – это не некая внешняя сеть, в которую попадает индивид, а единственная возможность самого существования индивидуальности, это то, что составляет её сущность. Новому пониманию отношения человека и человека, человека и социума соответствует не антропоцентризм, а ориентация на другого при сохранении достоинства каждой из сторон. Такой подход предполагает учёт и уважение нередуцируемого многообразия, плюрализма разных позиций, точек зрения, ценностных и культурных систем, вступающих друг с другом в отношения диалога и меняющихся в результате этого взаимодействия.

Второе положение, связанное с традиционным пониманием гуманистического идеала, – это представление о том, что освободить человека, снять его зависимость от внешних сил, создать условия для творческого самоопределения можно лишь путём овладения окружением, начиная от природы и заканчивая социальным миром. Овладение трактовалось как контроль и господство, средство их реализации – разум, рациональность. В подобном ракурсе овладение, контроль, господство над внешними силами выступали

(и выступают) как «рационализация» и «гуманизация». В итоге это привело к установке на проектирование и конструирование социальных процессов «под себя», не оставляя места достоинству либо собственному выбору другого. Современная судьба гуманистического идеала связана с отказом от идеи овладения и подавления.

Итак, гуманность, или человечность, – одно из основных жизнепроявлений человека. Это качество возникало и развивалось на самых ранних этапах человеческой истории, надо полагать, едва ли не одновременно с превращением предка человека в Homo sapiens, стада – в общество. В его основе лежит человеколюбие; оно получило своё выражение в первых, стихийно слагавшихся правилах морального, социально одобряемого поведения; направлено, как правило, на другого, воспринимает человека как целостность. Гуманность на уровне сознания и уровне практики в значительной степени связана с опытом повседневности, с соответствующим типом мировоззрения и образа жизни. Процесс самореализации личности осуществляется в этом случае не при опоре на выгоду, а на основе разделённых с другими людьми целей бытия.

В современной философской и социальной теории, как видится, одновременно сохраняются трактовки гуманизма, характерные как для новоевропейского этапа его развития («человека рационального, экономического»), так и для современного («человека гуманистического»). Подобная ситуация для развития науки естественна, однако она затрудняет выявление необходимых для философии прав человека основ.

Итак, гуманизм Нового времени, опиравшийся на образ «человека рационального», утверждает принципы свободы, равноправия, справедливости. Трактовка современного демократического гуманизма, сопрягающаяся с образом «человека гуманистического», ни в коей мере не отрицает данные принципы, однако обогащает их собственными смыслами, трактовками, содержанием, ценностями и целями, в частности:

– человечность как *равнодостойность* ценностям мира, как сопряжённость с добром; человечность как самосовершенствование;

– индивидуальность как укоренённость в межчеловеческих связях и коммуникациях; индивидуальность как ориентация на другого при сохранении достоинства каждого;

– самореализация с опорой не на овладение и подавление, а на разделение с другими целей бытия.

Таким образом, в самом общем виде образ «человека гуманистического» сопрягается со следующими принципами и ценностями: человечность, самосовершенствование личности, расцвет индивидуальности. При таком подходе принципы свободы и равноправия наполняются аксиологическими, нравственными смыслами, отвечающими не только на вопрос, *как, каким образом* должна строиться социальная и правовая реальность, но и определять, *в каком направлении, к каким целям* она призвана двигаться в своём развитии.

Человечность, *равнодостойная* высшим ценностям, выступает как нравственный стержень, вокруг которого располагается вся система человеческих прав. Путь последовательной

юридической формализации прав в современных условиях себя почти исчерпал. Перспектива заключается в этико-центристском развитии прав, стремящемся к поиску высших предельных ценностей, созданию оптимального образца морального звучания. Права человека в значительной степени оцениваются в категориях морали (*человечности* как добра) и, как моральный образец, становятся источником социально-нравственного формирования личности.

Социально-философские, гуманистические, нравственные подходы к феномену высвечивают многообразные аспекты свободы и меры свободы. В частности, мораль определяет не только границы внешней свободы, но и требует внутреннего самоограничения личности. Моральное оценивается также по целям и использованным средствам. Если средства аморальны, то и цель аморальна. Попытки реализовать свои права аморальными средствами и способами не могут не дискредитировать права человека как идеал.

Таким образом, в философском отношении *права человека – это неотъемлемые свойства, наиболее существенные возможности развития личности, гарантируемые и стимулируемые обществом и государством, основывающиеся на принципах человечности, достоинства индивида и определяющие меру его свободы.*

Принятые в середине и второй половине XX в. международные декларации свидетельствуют, что концепция прав человека в современном мире действительно подтверждает тенденцию к универсальному видению человека. Базой подобного видения выступает прежде всего правовая сфера, что само по себе позитивно. Однако положительные стороны реализации универсальных норм раскроются лишь в случае углубления и уточнения философской концепции прав человека, если на её базе будет сформирован ответ на вечный вызов истории, связанный с отстаиванием таких великих ценностей, как свободное развитие и самосовершенствование личности, её достоинство и счастье.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Глухарева Л.И. Права человека в современном мире (социально-философские основы и государственно-правовое регулирование). М.: Юристъ, 2003. 304 с.
2. Глушкова С.И. К вопросу о новых подходах в исследовании прав человека // Вестник РГГУ. 2010. № 14. С. 21–29.
3. Крусс В.И. Личностные («соматические») права человека в конституционном и философско-правовом измерении: к постановке проблемы // Государство и право. 2000. № 10. С. 43–50.
4. Лекторский В.А. Идеалы и реальность гуманизма // Вопросы философии. 1994. №6 [Электронный ресурс]. URL: http://lib.philosophical.ru/vopros/32.html (дата обращения: 20.04.2015).
5. Права человека: учебник для вузов / отв. ред. Е.А. Лукашева. М.: НОРМА, 2003. 573 с.
6. Словарь философских терминов / науч. ред. В.Г. Кузнецов. М.: ИНФРА-М, 2004. 731 с.
7. Современный гуманизм: документы и исследования. М.: РГО, 2000. 141 с.

УДК 316.33: 355.1

Штоппель А.А.
Военный университет Министерства обороны Российской Федерации (г. Москва)

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОФИЦЕРА ВОЙСК ПРАВОПОРЯДКА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Аннотация. Специфика профессиональной деятельности офицера внутренних войск МВД России диктует необходимость формирования у него духовно-нравственных ценностей, которые являются важнейшим компонентом в решении служебно-боевых задач, состоящих в обеспечении внутренней безопасности личности, общества и государства, защите их от внутренних угроз и опасностей. В центре внимания автора данной статьи – те духовно-нравственные качества личности, которые дают характеристику высшей готовности в служении своему народу и государству, (готовности профессионально и эффективно выполнять патриотический долг), а также морально-деловую характеристику социальным качествам офицера.
Key words: духовные и моральные ценности офицера войск МВД России, профессиональная деятельность, патриотизм, долг, честь и достоинство.

A. Shtoppel
Military University of the Ministry of Defence of the Russian Federation, Moscow

SPIRITUAL AND MORAL VALUES AS A BASIS FOR THE PROFESSIONAL ACTIVITY OF LAW ENFORCEMENT OFFICERS UNDER MODERN CONDITIONS

Abstract. The specificity of the professional activity of the officer of the Russian Interior Ministry troops requires a set of spiritual and moral values indispensable in fulfilling the service tasks which consist in the promotion and protection of the internal security of the individual, society and state arising from internal threats and dangers. The author of the article focuses on those spiritual and moral values which qualify the highest readiness of an officer to serve one's people and state as well as his social properties.
Key words: spiritual and moral values of the officer of the Russian Interior Ministry troops, professional activity, patriotism, duty, honor and dignity.

© Штоппель А.А., 2015.

Дух воина, стоящего на страже правопорядка внутри страны и на страже Родины в её внешних отношениях, отнюдь не есть дух «реакции», «насилия» и «шовинизма», как думают иные даже до сего дня. Без армии, стоящей духовно и профессионально на надлежащей высоте, – Родина останется без обороны, государство распадётся и нация сойдёт с лица земли.
Ильин И.А.

Процесс моделирования системы отношений в современном российском обществе существенно затрагивает духовно-ценностное пространство, вносит изменения в содержание духовно-нравственных ценностей общества и человека. Традиционные русские ценности, как преданность Отчизне, долг, честь и достоинство, профессионализм, ответственность и др., утратили прежние смысл и значение (роль), претерпели изменения как по объёму, так и по содержанию. Отсутствие в современных условиях чёткой системы новых духовно-нравственных ценностей в российском обществе приводит к серьёзным проблемам в решении задач стабилизации роли духовно-нравственного фактора в системе национальной безопасности страны и общества, а также снижает эффективность деятельности всех социальных институтов [4, с. 5], в том числе правоохранительной деятельности. Одним из видов правоохранительной деятельности, полезной и остро необходимой современному обществу, выступает профессиональная деятельность офицера внутренних войск МВД России.

Профессиональная деятельность офицера внутренних войск МВД России регламентируется законом «О внутренних войсках Министерства внутренних дел Российской Федерации», Уставом и нормативно-правовыми актами Министерства внутренних дел Российской Федерации. Согласно этим документам деятельность офицера внутренних войск МВД России в целом предназначена для охраны и обеспечения безопасности общества и государства, защиты прав и свобод граждан от противоправных посягательств; она состоит, прежде всего, в пресечении вооружённых конфликтов.

На офицера внутренних войск МВД России возлагаются следующие задачи: 1) обеспечение общественной безопасности, порядка (пресечение внутренних вооружённых конфликтов); 2) задержание лиц (совместно с органами внутренних дел), совершивших тяжкие и особо тяжкие преступления; 3) обеспечение охраны важных государственных объектов, специальных перевозок; 4) взаимодействие с органами Федеральной службы безопасности Российской Федерации, защита государственной границы Российской Федерации, участие в пограничных поисках и пограничных операциях; 5) в военное время – участие в территориальной обороне Российской Федерации; 6) участие в борьбе с диверсионно-разведывательными, террористическими группами; 7) участие в специальных операциях по ликвидации незаконно вооружённых формирований, ликвидации последствий чрезвычайных ситуаций и других чрезвычайных обстоятельств; 8) участие в контртеррористических операциях; 9) участие в пресечении массовых беспорядков в населённых пунктах (учреждениях уголовно-исполнительной системы Минюста России) и т. д. Иными словами, деятельность офицера внутренних войск МВД Рос-

сии проходит постоянно в экстремальных условиях, сопряжённых с риском для жизни – в этом можно убедиться благодаря хронике последних событий. Когда возложенные на внутренние войска задачи приобретают новизну, степень риска для жизни, экстремальности резко возрастает. Они связаны с ведением боевых действий на территориях субъектов Российской Федерации (вооружённый конфликт в Чеченской республике, контртеррористические операции по борьбе с незаконными вооружёнными формированиями на территории Северного Кавказа), ликвидация последствий техногенного характера (город Чернобыль, республика Хакасия) и стихийных бедствий (спасательно-восстановительные работы (в Краснодарском крае, на Дальнем Востоке, в Алтайском крае)).

Современные условия профессиональной деятельности офицера внутренних войск МВД России требуют качественного отношения к своему делу, основываются на человеческих ценностях. Специфика профессиональной деятельности офицера внутренних войск МВД России диктует необходимость формирования у него духовно-нравственных ценностей, которые являются важнейшим компонентом в решении служебно-боевых задач, состоящих в обеспечении безопасности граждан и охране общественного порядка государства.

Что собой представляют духовно-нравственные ценности? Каким образом они проявляются в профессиональной деятельности офицера внутренних войск МВД России в современных условиях?

Профессиональную деятельность офицера внутренних войск МВД России можно определить как деятельность, направленную на обеспечение внутренней безопасности личности, общества и государства с помощью специфических военных, специальных средств и способов. Профессиональная деятельность офицера войск правопорядка находит своё выражение в ценностных основаниях и характеризуется социальной зрелостью личности, её нравственностью и профессиональным отношением к выполнению служебно-боевых задач. В процессе деятельности накапливаются и передаются через поколения те ценности, традиции, нормы, правила и другие важные составляющие жизнедеятельности офицера внутренних войск, которые составляют его ценностные основания. Поэтому профессиональную деятельность офицера внутренних войск МВД России можно отнести к социальному явлению, разновидности социальной деятельности, направленной на защиту общественной безопасности государства от противоправных действий различного характера.

Основу профессиональной деятельности офицера внутренних войск составляют его духовно-нравственные ценности. Духовная составляющая в службе Отечеству, патриотическая основа долга по защите интересов российского общества и государства являются самыми значимыми духовно-нравственными ценностями в профессиональной деятельности офицера внутренних войск МВД России. Разумеется, это нисколько не умаляет значения профессиональной подготовки офицера. Обученность профессиональному делу и осознание своего долга, как гражданина-патриота, в обеспечении безопасности и охране свое-

го народа и государства, умении применить полученные знания и навыки с пользой для российского общества являются важнейшей составляющей профессиональной подготовки офицера войск правопорядка [1, с. 34]. Верность служению своему государству и гражданам, офицерская честь, высокая ответственность в решении служебных задач, профессионализм, достоинство и другие духовно-нравственные ценности всегда были и остаются сегодня важнейшими качествами, формируемыми при воспитании офицеров внутренних войск МВД России.

Указанные духовно-нравственные ценности дают характеристику высшей готовности в служении своему народу и государству, (готовности профессионально и эффективно выполнять патриотический долг), а также морально-деловую характеристику социальным качествам офицера. Кратко охарактеризуем содержание некоторых из них.

Патриотизм как сложная духовно-нравственная ценность офицера войск правопорядка в обобщённой форме выражает глубочайшее чувство и неизменное осмысление любви к Отечеству, отстаивание его интересов и постоянную готовность к защите от экстремизма и преступности. Собственно духовная ценность патриотизма в том, что он составляет одну из форм единения человека и Отечества, согласования интересов личности и общества. Он проявляется в уважении к истории Родины, в тщетном отношении к народной памяти, культурам и национальным традициям народов страны, в гордости за великие достижения страны и в чувстве вины за её беды.

Патриотизм – это социально-историческое явление, которое не может существовать само по себе, за пределами человеческого общества. Его функция и содержание могут терпеть изменения с развитием общества и основных сторон общественной жизни. Высшими формами проявления патриотизма офицера войск правопорядка всегда считались отвага, мужество и героизм. Эти качества защитника Отечества отмечал святитель Игнатий Брянчанинов: «Стойкость – одно из первых достоинств воинства и земного, и духовного. Опытные в битвах ратники почитают признаком храбрости отважное нападение на строй неприятельский, но несравненно большим – безмолвное стояние с угрюмою твёрдостью под ядрами и картечью неприятельских батарей, когда этого требует общий план военачальника. На таковых-то воинов наиболее он может и положиться…» [3, с. 34].

Ценностью, являющейся стержнем духовности офицера войск правопорядка и характеризующей его внутренний мир, является *профессиональный долг*. Его содержанием, как духовно-нравственной ценности, выступают осмысленные обязанности и требования со стороны личности, общества, государства и т. д. Осознание и исполнение своего долга – защитника Отечества – позволяет сформировать у офицера необходимые морально-деловые качества, достичь нравственного самоутверждения в глазах подчинённых. Гёте писал: «Попробуй исполнить свой долг, и ты узнаешь, что в тебе есть». Сознательное выполнение профессионального долга в защите Отечества способствует выражению высокой степени гражданской зрелости

офицера, его нравственности. Это подтверждается многочисленными примерами из истории внутренних войск МВД России. Именно сознательное и героическое выполнение профессионального долга воинами внутренних войск в годы Великой Отечественной войны, участие в ликвидации последствий аварии на Чернобыльской АЭС, в ходе специальных операций против банд (незаконных формирований) на территории республик Северного Кавказа демонстрирует образцы высокой духовности офицеров внутренних войск МВД России. Особенно ярко и всесторонне облик офицера, воина войск правопорядка, его боевые возможности и выучку, твёрдость духа и верность долгу выявил вооружённый конфликт на территории Северного Кавказа. За умелое и решительное выполнение служебно-боевых задач на Северном Кавказе, проявленные при этом мужество, героизм и отвагу более 18 тысяч военнослужащих внутренних войск награждены государственными наградами, 76 человек удостоены звания Героя Российской Федерации.

Таким образом, профессиональный долг является важнейшей по содержанию и сложной в практическом проявлении духовно-нравственной ценностью офицера войск правопорядка, которая отражает осмысленное восприятие и осознание личностью офицера позитивных норм и требований как самого общества, так и конкретной среды, а также находит проявление в процессе профессиональной деятельности офицера внутренних войск МВД России.

Рассматривая значение ценностей офицера, таких как *честь и достоинство*, следует подчеркнуть, что они взаимосвязаны по своему содержанию и являются нравственными явлениями, в которых может выражаться отношение офицера к самому себе и отношение к нему общества или других лиц. Чувства чести и достоинства, как духовно-нравственные ценности офицера войск правопорядка, находят своё проявление в нравственном самосознании и самоконтроле, духовной культуре личности, а также становятся связующим элементом воздействия общества и государства на нравственный облик и поведение офицера в обществе [5, с. 139]. В современном понимании честь офицера внутренних войск МВД России включает в себя следующие основные компоненты: осознание офицером своего профессионального долга, ответственное исполнение своих должностных обязанностей; постоянная готовность и воля исполнять свой долг до конца в сложнейших условиях с риском для своей жизни; ответственность за принятие и исполнение решения, за своих подчинённых, высокая гражданственность, верность традициям внутренних войск МВД России.

Основой чести офицера войск правопорядка служит нравственная убеждённость личности. Кодекс чести офицера внутренней стражи всегда был строгим и бескомпромиссным. Нравственные качества офицера в нём стоят в одном ряду с боевой доблестью, безнравственность считалась трусостью. Эту мысль сформулировал Н.К. Рерих: *защита Родины есть защита и своего достоинства*. Кодекс чести офицера войск правопорядка основывается на достоинстве, чести, боевой доблести, благородстве, чистой совести. Соблюдать эти высшие ценности далеко не

просто, это требует от офицера развитой нравственной культуры, честности, порядочности, разумной инициативы, большого усердия и старания в профессиональной деятельности.

Особое место в духовном мире офицера занимает такая духовно-нравственная ценность, как *достоинство офицера*. Достоинство офицера войск правопорядка проявляется в использовании офицером своих прав, свобод, обязанностей, ответственности как самовыражение. Следовательно, достоинство офицера внутренних войск МВД России как духовно-нравственная ценность имеет своё проявление в профессиональной деятельности, в его добрых и справедливых делах, благородных поступках.

Духовно-нравственные ценности офицера войск правопорядка взаимодействуют между собой и дополняют друг друга. Это взаимодействие представляет собой механизм проявления сущностных признаков и элементов содержания, а также различных способов и средств, которые укрепляют и развивают систему духовной безопасности личности, общества и государства в современных условиях.

Духовно-нравственные ценности офицера войск правопорядка функционируют в системе духовно-нравственных ценностей МВД России, соответственно, они функционируют в системе ценностей современного российского общества и подвержены воздействию всех законов развития общества и человека, различного рода факторов и условий [5, с. 134]. Они являются неотъемлемой, составной частью духовно-нравственной системы ценностей *российского общества*, но в то же время обладают определённой спецификой, которая существенно отличает их от духовно-нравственных ценностей *общества в целом*.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Горячев А.И. Духовные основы правоохранительной деятельности // Отечество превыше всего: Материалы научно-практической конференции 20 апреля 2013 г. М.: Московская Академия МВД РФ, 2013. С. 37–47.
2. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 39–282.
3. Историко-культурное наследие и духовные ценности России / отв. ред. А.П. Деревянко, А.Б. Куделин, В.А. Тишков; Отд. ист.-филол. наук РАН. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 642 с.
4. Петрий П.В. Духовные ценности Российского общества и армии: автореф. дис. … докт. филос. наук. М., 2002. 50 с.
5. Петрий П.В. Синергия общества и армии в аксиологическом пространстве современной России: монография. М.: ВУ, 2013. 336 с.

РАЗДЕЛ III.
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 101.1 ББК 87.25

Белозеров А.Б.
Вологодский государственный университет

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РАЦИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Аннотация. В статье представлен обзорный анализ философского понимания рациональной коммуникации. С применением метода исторической реконструкции рассматривается развитие представлений об исследуемом явлении. Освещение классического и неклассического типов рациональной коммуникации, выявление их единства и различий проводится в сравнительном анализе взглядов абсолютизма и релятивизма. Автор отмечает наличие в современной теории познания промежуточной позиции между абсолютной значимостью критериев для всех субъектов и их полной, не относящейся к научной сфере, произвольностью. Такое содержание рациональной коммуникации обеспечивается наличием всесторонней, разумной, доступной для понимания априорной формой аргументации, зависящей от конкретной культурно-исторической ситуации.
Ключевые слова: аргументация, общественный договор, целерациональность, диалогичность, интерсубъективность, межчеловеческое общение, экзистенция.

A. Belozerov
Vologda State University

HISTORICAL REVIEW OF THE TRANSFORMATION OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF RATIONAL COMMUNICATION

Abstract. The article presents the analysis of the philosophical understanding of rational communication. The development of ideas is examined by using the method of historical reconstruction. Classical and non-classical types of rational communication, their unity and differences are analysed in comparative analysis of the views of absolutism and relativism. The author highlights the presence in modern epistemology of a middle position between the absolute significance of criteria for all subjects and their complete non- scientific arbitrariness. Such contents of rational communication are supported by a comprehensive, reasonable, a priori form of argumentation depending on specific cultural and historical situation.
Key words: reasoning, social contract, goal rationality, dialogism, inter personality, interpersonal communication, existence.

© Белозеров А.Б., 2015.

Понятие *рациональной коммуникации* является уточняющим термином *коммуникации*, значение (роль) которого в настоящее время трудно переоценить. В философско-гуманитарном аспекте понимания рациональной коммуникации предприняты попытки построения различных коммуникативных концепций, общей теории коммуникации, проводятся многочисленные исследования, в которых на основе исходного определения конструируется расширяемый, уточняемый и конкретизируемый образ обозначаемого явления, являющийся фундаментом для построения новых, более содержательных моделей.

Истоки понимания идеи *разумного общения* относятся к периоду античности. Заслуга Сократа состояла в том, что он поставил проблему определения общих понятий, а также предвосхитил представление о рациональной коммуникации, обратившись к изучению человека как диалогически мыслящего субъекта. Беседа, с точки зрения Сократа, являлась наиболее адекватной формой поиска истины, посредством которой возможно при помощи разума в доверительном общении определить содержание понятий, необходимых для добродетельной человеческой жизни и получения полезного знания. Метод поиска и достижения истины при помощи разговора, беседы, спора получил название *диалогического метода*, основное содержание которого заключалось в обретении обоснованного знания путём преодоления противоречий в суждениях посредством уточнения понятий, поэтому данный метод таит в себе немало добродетели, и им «подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства» [11, с. 131]. Процедура состязательного общения проводилась по установленным правилам, путём убеждения слушателей в истинности сказанного. В риторике соединялись теория и практика стратегического выступления, целью которого являлась победа в споре. Позиция Сократа, заключавшаяся в том, что говорить необходимо только правду, противопоставлялась устремлениям софистов, желавших одержать победу в дискуссии любой ценой.

Продолжая традицию Сократа, Платон в своём учении об идеях воплотил «необычайную логическую заострённость понятий в реальность посредством веры во всемогущество человеческого разума» [7, с. 89]. В произведениях Платона, считавшего рассудительность основой всех наук, была осуществлена постановка целого ряда таких фундаментальных философских проблем, как анализ форм обмена мыслями, фактами, аргументами, позволяющих людям расширять рамки субъективных, индивидуальных актов сознания, используя при этом человеческий разум в целях познавательной деятельности.

С нашей точки зрения, в диалогическом методе Сократа и Платона были заложены истоки не только классического, но и неклассического диалогического понимания рациональной коммуникации. Платон указывал на вероятностный статус знания и, критикуя правдоподобие, настаивал на подлинной реализации идеи диалога как способа познания истины. Подобная неоднозначность в анализе коммуникации в античности имела место и у Аристотеля, который утверждал, что человеческий разум способен постигать вещи и явления рациональными

методами. Законы логики, с его точки зрения, являются фундаментальными основаниями человеческого мышления и общения, для которых рациональная аргументация является необходимым инструментом обоснования мнений для познания сути каждой вещи.

В соответствии с этим, Аристотель значительное внимание уделял видам доказательств и приёмам рассуждения, нашедшим отражение в положениях и способах аргументации полученного знания, разработал топику в качестве техники, применяемой для диалогической организации овладения понятиями, а диалектику считал эвристическим методом. Полученные ответы основывались на способах доказательства и обоснования истинного мнения, зависевших от логики как основы доказательств и науки о непротиворечивом мышлении.

В аристотелевской «Риторике» определены основные критерии выступления, а логические, гносеологические нормы, не всегда отвечающие требованиям всеобщности, необходимости и доказательности, впервые были использованы в теории аргументации. В силу этого отмечалась способность сделать сильными даже слабые доводы в речи с использованием примеров и энтимем. Благодаря исследованиям в сфере неориторики были выявлены новые, более богатые и плодотворные идеи логики Аристотеля. К ним относятся размышления о различных способах существования логики диалога и аргументации, современное понимание которых обогащается достижениями психолингвистики, интерпретационных и коммуникативных процессов. Философский поворот к логике аргументации ознаменовался началом анализа абсолютистских и релятивистских аргументов в критике систематичности позиции непогрешимости разума, стремящейся найти «твёрдые и постоянные принципы рациональности, отражающие чистые, идеализированные формы понятий» [10, с. 64].

В результате в Древней Греции был заложен фундамент понимания рациональности, оказавший влияние на весь ход развития общества в целом и науки в частности, а также истоки, предпосылки, основания, рациональной диалогической коммуникации.

Как форма рациональности коммуникация начинает формироваться в средние века в Европе и представляет собой разновидность общения, механизма обмена полученными познавательными результатами, т. е. необходимое условие развития науки. Однако подлинным началом формирования классической рациональности, и в её контексте – рациональной коммуникации, явились научные и философские исследования Нового времени. Сравнение типов рациональной коммуникации позволяет выявить их различие между собой по характеру отношения к рациональности как описанной, объяснённой и критериально обозначенной сущности. В результате такого понимания проявляются два противоположных направления: абсолютистское и релятивистское.

Абсолютистские представления о рациональности исторически обусловлены классическим, трансценденталистским пониманием субъекта, для которого характерно совпадение границ рациональности с областью знания, наличие универсальности,

необходимости и истинности. Здесь рациональность является общей характеристикой познавательной и практической деятельности, ведущей к классическому научному знанию. Истоком становления классической рациональности в Новое время являлось использование Галилео Галилеем методов абстрагирования для рационального анализа опытных данных в изучении природных явлений, конструирования идеальных моделей в физике и астрономии.

Очищение человеческого разума от дополнительных факторов, прямо и косвенно воздействующих на его развитие, привело к возникновению классической закрытой формы рациональности. Опираясь на использование научного метода, содержащего в себе обязательные, жёсткие рациональные критерии деятельности и единообразие их применения, Галилей, одновременно с этим, аргументировал свою теорию языком наблюдения и психологическими приёмами с привлечением разумных оснований. В результате он добился успеха в новом понимании опыта, используя гипотезу «ad hoc» (*для данного случая*), пренебрегая важнейшими правилами рационального метода. Несмотря на это, сам Галилей считал, что познание некоторых истин человеческим разумом происходит столь совершенно и «с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа» [3, с. 201].

Идеи классической рациональности и её методологические установки, заложенные Галилеем, оказали значительное влияние на И. Ньютона, заложившего математические основания картины мира Нового времени. В результате этого, проблема обоснования механистической картины мира решалась на основе рациональных аргументов о статичности понимания мира в контексте жёсткой неподвижной системы отсчёта. В рамках классической рациональности возник классический тип понимания рациональной коммуникации.

Т. Гоббс одним из первых сформулировал концепцию общественного договора, способствовавшего объединению людей для создания в дальнейшем суверенного общества и государства, которое становилось регулятором социальных отношений. *Возникшее на основании этого юридическое мировоззрение закладывало основы классического понимания* рациональной коммуникации *и признавало право в качестве основы существования общества.* Средством достижения договорённости являлась речь, выражающая обмен мыслями, аргументами, одновременно выступающая в качестве инструмента познания, используемая «для взаимной пользы и общения» [4, с. 22].

Достижению взаимного согласия между людьми посредством общения были посвящены и работы Дж. Локка, являвшегося сторонником социального компромисса в обществе. Сущность классической рациональной коммуникации *раскрывается у него в анализе философии истории, учений об общественном договоре и естественном праве. Существование человеческого сообщества стало напрямую зависеть от закона, установленного порядка и верности договору,* основными характеристикам которых явились легитимность, справедливость, возможность обжалования закона.

Существенным моментом теории общественного договора Локка явля-

лось признание возможности изменения его условий в зависимости от возникновения новых обстоятельств. В связи с этим, общественные договорные отношения стали представлять собой динамичный, постоянно обновляющийся процесс, основанный на свободном волеизъявлении граждан. Поэтому рациональная коммуникация на классическом этапе развития науки, несмотря на договорный, контрактный характер, имела элементы вариативной открытости и представляла собой общение, обмен информацией, идеями между людьми в процессе взаимодействия в различных видах их деятельности. Рамки классической рациональной коммуникации ограничивались общими направлениями дискурса, чёткими однозначными понятиями, центрированием внимания на объекте, стремлением элиминировать средства и операции, относящиеся к деятельности субъекта, предварительно очищенными «от всякой двусмысленности точными определениями» [5, с. 34]. Человеческие формы коммуникации формировались на разумном уровне и в основном реализовывались посредством языка.

Таким образом, в классическом аспекте науки, связанном с теорией общественного договора Т. Гоббса и Дж. Локка, рациональная коммуникация отражала взаимосвязанные интересы сторон в соглашениях между людьми, воспринимающими друг друга исключительно в рамках определённых обязательств.

Дальнейшая эволюция понятия *рациональной коммуникации* проходила путём преодоления абсолютизации жёстких, классических, закрытых установок и привела к возникновению её неклассического типа, основанного на анализе процедур получения знания, содержащих в себе достаточно большое количество признаков, смыслов, оттенков, представлений.

В свою очередь, при отсутствии абсолютистских императивных критериев, предполагающих неограниченную власть жёстких рамок рациональности над субъектами коммуникации, реализуется релятивистский подход. Его первоочередной задачей становится поиск универсальных, не подвергаемых критике критериев рациональной коммуникации. Так, например, обоснование Вебером концепции *целерациональности* определяет и раскрывает условия успешности действия разумного субъекта, способного достигать «рационально поставленной и продуманной цели» [2, с. 628].

Положениям релятивистского подхода присуще содержание рациональной коммуникации, установленное по гибкой системе критериев, обусловленных многообразием интерпретации смыслов, динамизмом, открытостью, вариативностью, анализом роли вероятности и относительности, что нашло своё отражение в работах основоположников теории относительности и квантовой механики А. Эйнштейна, М. Планка, Н. Бора и В. Гейзенберга.

В отечественной философии неклассическое осмысление рациональной коммуникации нашло своё проявление в диалогической концепции познания М.М. Бахтина, с точки зрения которого философия представляет собой способ выражения и понимания «на поле встречи двух сознаний» [1, с. 9]. При этом становление и развитие коммуникативного диалога постоянно обновляется, изменяется по мере до-

стижения ожидаемого результата общения и представляет собой «безграничность» контактов со всем в мире. Анализ диалога как формы рациональной коммуникации не ограничивался формальной фиксацией субъект-объектных отношений, а представлял собой оригинальный способ мышления, основанный на античной традиции, но выражающий исследовательский стиль русской интеллигенции, содержащий фрагменты спора субъекта с собой.

Одной из основных характеристик неклассической *рациональной коммуникации* становится смысловое наполнение знания, которое контекстуально обусловлено, нестабильно, открыто, достигается целостным субъектом познания, человеком познающим, во всём его многообразии, позволяющим «расширить область рационального в эпистемологии, увеличить сферу философии познания» [8, с. 533].

Так, феноменологический подход к пониманию рациональной коммуникации разрабатывается Э. Гуссерлем, который особое внимание обращал на связь субъективного и интерсубъективного в сознании человека, а также на отражение в нём происходящих внешних процессов и явлений. Под фундаментальными положениями феноменологии понимаются проблемы жизненного мира и интерсубъективности как основания сознания, а значит, и коммуникативного начала. Соответствующая этому система критериев рациональности получает интерсубъективное толкование, представления о её содержании получают методологическое осмысление в культурно-историческом контексте. В связи с этим, рациональная коммуникация и её основания, существующие вне коммуникативного процесса, становятся «предметом междисциплинарных исследований» [6, с. 17].

Рациональный процесс обмена смыслами происходит независимо от соответствия слов или поступков принятым в сообществе нормам и традициям поведения. Таким образом, феноменологическая концепция раскрывается в интерсубъективном подходе к пониманию рациональности и коммуникации. В дальнейшем феноменологический подход, рассматривавший рациональную коммуникацию в контексте межсубъектных связей в проектах формального и трансцендентального логического обоснования познания, оказал влияние на персонализм, экзистенциализм и другие философские направления.

Определённый вклад в понимание неклассической рациональной коммуникации внёс Э. Мунье, в центре внимания исследований которого находится межчеловеческое общение, являющееся истинным призванием человека, представляющим собой процесс взаимодействия между сознаниями людей, нацеленного на достижение взаимопонимания. Заимствуя феноменологическую идею интенциональности, Мунье интерпретирует её как трансцендирование, представляющее собой раскрытие внутреннего мира каждого человека в высшей реальности. В результате этого межличностная коммуникация, обогащённая постоянной взаимностью, становится позитивной. Единство человеческого разума, коммуницирующего во времени и пространстве, должно стать приоритетной идеей для личности, так как общение лежит в основе существова-

ния человеческого рода, определяя его коллективную судьбу, сущность которой заключается «не в обособлении и разъединении, а в связности человечества» [9, с. 485].

В результате взаимодействия с Высшим Разумом человек открывает истинные жизненные ориентиры миропонимания, получает возможность осмысленного, рационального вовлечения в судьбу мира и ответственного существования в обществе свободных личностей.

Сочетание рациональности с иррациональными компонентами познания и деятельности позволило К. Ясперсу прийти к осмыслению экзистенциального уровня человеческого бытия. Разум при этом рассматривался как способ связи модусов объемлющего, контролирующего целостность всего сущего посредством своей открытости, действенности, соучастия, заинтересованности в познании. Согласно его концепции, при помощи философской веры разум, в своём стремлении к целостности, «настаивает» на безграничной коммуникации, утверждающей диалогическую связь между людьми. Человек не может объективно обладать единой и вечной истиной в конкретном времени, поэтому наличное бытие возможно только в сообществе с таким же другим бытием, в котором экзистенция возможна совместно с другой экзистенцией, а коммуникация способствует постижению истины в определённое время.

Таким образом, Ясперс показывает и обосновывает соединяющую роль коммуникации, утверждая, что экзистенциальная коммуникация представляет собой высший тип разумного общения. Человек является необъективируемым в эмпирическом смысле существом, поэтому к нему нельзя применять внешние рассудочные положения и опыт, с ним необходимо взаимодействовать как с экзистенцией, которая именно в общении раскрывается полностью. В результате утверждается диалогическая связь между людьми с помощью философской веры, позволяющей согласовать экзистенцию и разум посредством коммуникации. Разум является способом связи всех модусов объемлющего и контролирует целостность всего сущего посредством своей открытости, действенности, соучастия, заинтересованности в познании. В стремлении к единству, исключая заблуждения, разум требует «беспредельной коммуникации», он сам – «тотальная воля к коммуникации» [13, с. 442].

В современной философии коммуникативный поворот открывает новые аспекты знания и иной круг проблемных вопросов. К ним относятся: утверждение различных степеней правдоподобности знания, объединение контекстов открытия и оправдания, смена направления вектора исследований от принятия доказательств к процедурам аргументации. В соответствии с этим, складывается новый методологический подход в философии, в центре которого находится изучение логики, процедур объяснения и понимания в аргументации текстов и различных форм дискурса.

Необходимо отметить, что в познавательной деятельности существует промежуточная позиция между абсолютной значимостью критериев для всех субъектов и их полной, не относящейся к научной сфере, произвольностью, основанной на безграничной вере. К такой

позиции, с точки зрения К. Хюбнера, относится «рациональная, всесторонняя и доступная интерсубъективному пониманию априорная форма аргументации, связанная с конкретной исторической ситуацией» [12, с. 215].

Таким образом, на основании исторического обзора развития представлений о рациональной коммуникации можно сделать вывод, что в античности, наряду с истоками понимания рациональности, закладывались и основы её разнообразной трактовки. Апофеоз постановки и осмысления рассматриваемой проблемы представлен в трудах философов и учёных Нового времени, обосновывающих механистическую картину мира, приоритет рационального мышления над чувственным познанием. В результате субъективное восприятие было заменено на объективное рациональное основание, ощущения оформлены в математические символы, идеальные экспериментальные условия были переведены в знаковую систему, получило признание отождествление души и разума, утверждён приоритет универсальности и всеобщности суждений, математического обоснования, наблюдения и физического эксперимента.

Итак, классическое понимание рациональной коммуникации соотносилось с классической рациональностью, целерациональной деятельностью, общностью дискурсивных практик, чёткостью понятий, фиксированием внимания на объекте, элиминированием субъекта из процесса познания, установлением разумного уровня форм коммуникации.

Неклассический тип рациональной коммуникации ориентирован на смысловое и концептуальное многообразие исследований, равноправие различных вариантов понимания рациональности, снятие противоречий в субъект-объектных отношениях, смягчение императивных критериев и норм в познании. Расширяются способности субъекта познания к восприятию рационалистической достоверности знания посредством коммуникативной интерпретации смыслов. *Рациональность* коррелируется с понятиями *относительности*, *вероятности*, *вариативности*, а *рациональная коммуникация* – с *интерсубъективностью*, *диалогичностью*, *экзистенцией* и *персонализмом*, не снижающими авторитета рационального мышления.

В результате исторической реконструкции понимания рациональной коммуникации подтверждается, что со времён античности и до сегодняшнего дня открывается возможность широкого осмысления её сущности. Установление рациональной коммуникации зависит от соблюдения определённых критериев, одновременной возможности их критики, доработки или замены другими нормами, соответствующими конкретным целям коммуникации в реальном культурно-историческом пространстве. Данное единство противоречивого совместного существования различных правил и принципов проистекает из самой природы рациональности как общей цивилизационной ценности, обусловленной гибкостью, пытливостью и горячим стремлением к познанию человеческого разума. Поэтому проблема рациональной коммуникации, несомненно, является актуальной для дальнейшего научного исследования и ключевой для определения перспектив современной философии.

ЛИТЕРАТУРА:
1. Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. М.: Русские словари, 1997. 731 с.
2. Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения / пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 602–643.
3. Галилей Г. Избранные произведения: в 2 т. Т 1. М.: Наука, 1964. 640 с.
4. Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. 731 с.
5. Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. 438 с.
6. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.
7. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 2005. 392 с.
8. Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. 2-е изд., дополн. М.: Канон+, 2009. 560 с.
9. Мунье Э. Манифест персонализма. Серия: Мыслители XX века / пер. с франц. М.: Республика, 1999. 559 с.
10. Огурцов А.П. От нормативного Разума к коммуникативной рациональности // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 54–81.
11. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2 / пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. 528 с.
12. Хюбнер К. Критика научного разума / пер. с нем. М.: ИФ РАН, 1994. 326 с.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

УДК 1(09)

Бондарева Я.В., Фурсова В.Э.
Московский государственный областной университет

ИДЕЯ СИНЕРГИИ КАК ОСНОВА АНТРОПОЛОГИИ ЦЕЛОСТНОСТИ

Аннотация. Основной целью в процессе концептуального оформления антропологических идей в русской религиозной философии стало создание идеальной модели человека, представляющего собой душевно-телесную целостность. Немаловажное значение в формировании целостной личности приобретает синергийный процесс как объединение усилий божественного и человеческого начал. Русская философия, начиная со славянофилов и Вл. Соловьёва, осуществляла синтез концепции всеединства и православного энергетизма, где духовное и телесное начала становятся неразрывной «душетелесностью».
Ключевые слова: синергия, душа, тело, антропология целостности, синтез, всеединство.

Ya. Bondareva, V. Fursova
Moscow State Regional University

THE IDEA OF SYNERGY AS THE BASIS FOR ANTHROPOLOGY OF INTEGRITY

Abstract. The main purpose of the process of conceptual design of anthropological ideas in Russian religious philosophy was to create an ideal model of man which is a spiritual and physical integrity. Equally important in the formation of the whole person is a synergetic process of joining the efforts of the divine and human origins. Russian philosophy, starting with the Slavophiles and Vl. Solovyov, has strived for the synthesis of the concept of all-unity and Orthodox energetic state where the spiritual and corporal origins become an inextricable spiritual and physical integrity.
Key words: synergy, soul, body, anthropology of integrity, synthesis, all-unity.

Известно, что конечной перспективой человеческой истории в русской религиозной философии является (как, впрочем, и в христианском богословии) качественное преображение, фундаментальное изменение человеческой природы, называемое «обожением». Таковое изменение требует как наличия божественной воли, так и незаурядных усилий со стороны человека, и визуально представлено во фресках Сикстинской капеллы как динамический образ тянущихся навстречу друг другу рук Бога и Человека.

Ответное стремление со стороны человека возможно лишь в результате личного свободного выбора, личностного поступка, волевого действия, за которое человек готов нести ответственность. Суть таковых взаимоотношений между Богом и Человеком, сотрудничество божественной благодати и человеческой

© Бондарева Я.В., Фурсова В.Э., 2015.

свободы выражается в идее *синергии* как объединении усилий божественного и человеческого начал.

При этом на долю человека выпадают усилия свободы воли к добру, творческая устремлённость, самоопределение человека в любви, направленность к соединению с божеством в познании. Та раздробленность, которая свойственна природному миру – небесное и земное, духовное и материальное, мужское и женское, – должна устраняться синергийным соединением воль в обратном порядке, формируя иерархию синтезов, берущую начало в целостности пола.

Русская религиозная антропология, изначально стремящаяся к обоснованию целостной, гармоничной личности, не оставила без внимания христианские синтезы, восстанавливающие расколотое творение в иерархической последовательности: от физиологии и познания – до онтологического соединения тварного и божественного. В связи с этим становится понятен курс отечественной философии, начиная со славянофилов и Вл. Соловьёва, на идею всеединства как попытку такого синтеза, где «всё в Боге» и «всё имманентно всему», а духовное и телесное начала становятся неразрывной «душетелесностью».

В религиозной философии, т. е. за пределами богословской традиции, идея синергии, как правило, не была терминологически выражена, сам термин «синергия» редко звучал в философских трактатах, но содержание этой идеи часто раскрывалось в таких понятиях и принципах, которые, так или иначе, отражали взаимодействие божественного и человеческого. «Всеединство», «богочеловечество», «соборность», «энергетизм», «андрогинизм», «свобода», «символический реализм», «творчество» – вот те категории и принципы, через которые в русской философии раскрывались разные стороны идеи синергии.

Так, у С.Л. Франка идея синергии раскрывается в контексте антропологии всеединства как основное свойство человеческой души. С его точки зрения, «целестремительная» энергия как субъективная, человеческая часть синергии, способна нейтрализовать душевный хаос и активизировать силу той «центральной инстанции» в человеке, которая осознаётся как сверхиндивидуальная авторитетность и мощность – иными словами, сфера абсолютного, божественного. В свойственном ему стиле иерархического конструирования С.Л. Франк объяснял наличие в душевной жизни личности не только эмпирического уровня, но и высшего, духовного, сверхиндивидуального уровня, где происходит связь с абсолютной реальностью. Для С.Л. Франка является очевидным изначальное присутствие субъективной стороны синергии, её заложенность в человеке Богом (по аналогии с «врождёнными идеями» Декарта и трансцендентальными формами Канта). Это позволяет философу проанализировать конкретные проявления синергии, в первую очередь – творчество.

В своём анализе синергийной стороны творчества философ использовал понятия «выражение», «воплощение», означающие, что какое-то духовное начало облекается плотью, т. е. оформляется. Это «нечто» принадлежит сфере сверхчеловеческого духа и «оформляется» в положительный результат только в момент приложения

человеком определённого усилия, чтобы выразить его. Поэтому С.Л. Франк определял творчество как такую активность, «в которой собственное усилие художника, его собственное «делание» неразделимо слито с непроизвольным нарастанием в нём некоего «дара свыше» и только отвлечённо может быть отделено от него» [5, с. 361]. А так как в способности к творчеству философ видит некую потенциальность, заданность или «назревание», то и реализация этой потенциальности возможна только при условии сознательного участия человека и активизации его свободной воли.

В этих рассуждениях С.Л. Франка отчётливо просматривается динамическая сущность синергии. Понимая творчество как синергический акт, философ употребляет категории «соучастие», «слитность», «сродство» человеческого и божественного начал. Но так как творчество предполагает двуединство человеческой личности, т. е. его свободу и самостоятельность, с одной стороны, и укоренённость в высшей духовной сфере – с другой, то в своём творчестве человек фактически становится соучастником божественного творчества. Между тем С.Л. Франк обостряет двусторонний динамический аспект творчества, возводит его в степень и раскрывает его метафизическую сущность: божество не только творит бытие, т. е. «создаёт творение», включая человека, и не только присутствует в духовной инстанции человека как высшее начало, но, кроме того, наделяет своей творческой силой и собственное творение – иными словами, «творит творцов» [5, с. 363]. Именно акт дарения Своему творению возможности соучастия в Своём собственном творчестве философ и называет «даром Божьим», частичным «делегированием» Богом человеку Своей собственной творческой силы.

Есть ещё одна важная черта, раскрывающая творчество как синергийный процесс, а именно присутствие в творчестве свободы воли. Это означает, что человек перестаёт выступать в качестве «раба Божьего», покорного исполнителя божественной воли, но предстаёт свободным соучастником божественного творчества. С.Л. Франк говорил о действии в человеке-творце некоей «силы», подчинённой божественному духу, которая, хотя и истекает от Бога и связана с Ним, но занимает промежуточное положение между человеческим духом и божественной инстанцией. Этот иерархизм созвучен одному из важнейших положений православного энергетизма о ступенях («модусах») приобщения мира к божественным энергиям, т. е. об иерархическом вовлечении мира в дело обожения.

Идея синергии, развитая С.Л. Франком, также рассматривалась в философии Н.О. Лосского, который использовал понятия «целестремительность», «творчество», «свобода воли» и «динамизм» для раскрытия антропологического аспекта синергии. Им также обосновывался смысл творчества как выражения некоей нормативной божественной идеи, присущей человеку, похожим образом анализировалось понятие целестремительности для обоснования личности как открытой системы, способной воспринимать бытие Бога, принимать жизнь других людей и всей природы.

Но наиболее оригинальным в трактовке синергийного процесса стал ак-

цент Н.О. Лосского на его аксиологическое значение. Именно способность воспринимать абсолютные ценности, т. е. ценности, несущие положительный заряд для всех (истина, красота, Бог, нравственное добро), стала для мыслителя центральной в определении «действительной личности», т. е. цельной личности, способной к качественному преображению, приобщению к божественной жизни. Лишь осознание и принятие абсолютных ценностей вызывает в человеке, по мысли философа, стремление сделать их ориентиром в своём поведении.

А для С.Н. Булгакова наивысшей точкой в восприятии абсолютных ценностей оказалась способность личности к самоотречению как проявлению христоцентризма, в котором духовная и телесная жизнь существуют нераздельно, но и «неслиянно». Наиболее ярко в отечественной традиции эта способность демонстрируется феноменом юродства, в котором философ видел вершину самоотречения, императива «не любить в себе своего *я*, своей самости», духовный выход за пределы своей телесности. Это самоотречение ценно для Булгакова, так как есть не одноразовая акция, но требует жертвы «непрерывной и ежечасной». В синергийном акте самоотречения, через любовь человека к высшей Личности мыслитель усматривал возможность для каждого идентифицировать себя, осознать своё предназначение в жизни.

Важно подчеркнуть, что в своём видении синергизма Булгаков синтезировал софиологическую и православно-энергийную методологии. С одной стороны, духовное соединение с Богом опосредуется действием Софии в мире, а с другой – это соединение осуществляется в результате действия божественной энергии. «Энергия Божья, – пишет С.Н. Булгаков, – действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божьей и действия человеческого» [2, с. 181]. В результате синергийного действия осуществлялось воплощение, телесное оформление божественного, раскрытие его для мира и в подвижничестве, и в творческом вдохновении.

О подвижничестве как телесном проявлении синергии много рассуждал и П.А. Флоренский, опираясь при этом на аскетико-мистическую литературу «энергийного» направления. Философ усматривал возможность духовного преображения через «отделение от своей самости», «самоистощание», «выхождение из себя» с целью самоутверждения в божестве, что определялось им как любовь к божеству, как частная идея о Нём, условное представление о безусловном. Вот что означала, с точки зрения Флоренского, «субъективная сторона синергии».

И, напротив, её объективная сторона, а именно «божественная часть», определялась философом как «безусловное представление об условном», как «идея» абсолюта о частной вещи, как его самоуничижительная любовь к своему творению; а та конкретная область, в которой должно осуществляться объединение взаимных устремлений Бога и человека – не что иное, как сердце, поэтично определённое философом как «очаг духовной жизни», через который «свет божественной любви» распространяется на всю личность, полностью проницая её.

Главный результат синергии, происходящей в сердце, о. Павел видел в преображении, причём не только духовном, но и телесном.

Духовное преображение приводит к изменению ума, преображение телесное ведёт к «выхождению из естества», когда человек «не чувствует ни голода, ни жажды, ни других нужд естества», повторяет П.А. Флоренский слова Никиты Стифата. В свою очередь, преображение душевно-телесной целостности влечёт за собой всецелое изменение природы вещей, к которым преображённая личность относится в равной степени с любовью, усматривая в них божественное присутствие. Эта святоотеческая мысль оказалась близкой Флоренскому, усвоившему и развившему идею символизма в своём учении об энергийном символе.

Идея синергии оказалась тесно связанной с иконологией – теоретическим обоснованием иконописи и иконопочитания. Это проявилось во взглядах философа на реальность символа как божественного присутствия не только в молитвенной практике, но и в иконе как воплощении в красках «живого» образа Бога. В иконе не изображается, а является этот образ, при этом у иконописца, как подвижника, у самого должен быть опыт мистического приобщения к церкви, чтобы иконотворчество проявляло то, что было приобретено личным мистическом опытом. В религиозной символике русские философы – и П.А. Флоренский, и С.Н. Булгаков – видели проявление божественной энергии на онтологической почве божественного образа и подобия в человеке [2, с. 181]. А, как известно, именно в «образе и подобии» заключается сущность иконы, которую создаёт человек, так как именно в нём соединяются два онтологических уровня, и божественная энергия проявляется только в том, кто уже содержит в себе это божественное начало.

Ценность творческого акта для иконописи обосновывается антропологией целостности[1] наличием самого феномена человека-творца, в котором как в субъекте (и уже потом в объекте – дереве, камне, звуке) – осуществляется откровение божества: «Здесь соединяются божественная энергия с творческим усилием человека, реализуемым в речи, в аскетическом подвиге или в написании иконы. В сущности, молитва и икона различны лишь по внешним признакам, по тому, в каком материале происходит воплощение этого соединения, ведь молитва есть не что иное, как словесная икона, а человек, носящий образ Божий, является «естественной», живой иконой. Человек отзывается на действие божественной энергии имятворчеством, иконотворчеством или же творчеством себя самого, но, в сущности, он реализует единую цель – синергию» [3, с. 210].

Идея синергии как основа «душетелесности» в русской религиозной философии получила многоаспектное выражение, органично сочетая в себе метафизический, гносеологический, антропологический, историософский аспекты. Сегодня эта идея не только воспроизводится в историко-философском плане, но и получает творческое развитие в современных ан-

[1] *Антропология целостности* – это направление в отечественной религиозно-философской антропологии, изучающее возможности органичного соединения духовного, душевного, умственного и телесного начал в качественном преображении человека.

тропологических подходах, в основе которых находится идея православного энергетизма.

Современные учёные предлагают новое видение синергийного процесса как «антропологического размыкания», основываясь на том факте, что человек смог сделать свою собственную энергию открытой для восприятия, для воздействия *Иного*, смог представить себя открытым *Иному*, разомкнуть свои онтологические горизонты в его энергийных измерениях [4]. Такое видение продиктовано необходимостью перехода от богословских трактовок к пониманию синергии в перспективе антропологии целостности, так как только в ней реализуется основная сущность синергии как созидающего начала личности. Иными словами, «размыкание», переходя в иной онтологический статус, приводит человека к полноте самореализации. Именно это подразумевают понятия «собирательство» и «строительство» человека, и именно в этом заключается идея синергии как «неклассический принцип конституции человека». Поэтому тот вариант неклассической антропологии, который постепенно формируется в современной отечественной мысли, уже получил название «синергийной антропологии», которая, в свою очередь, имеет все перспективы стать основой нового базового подхода для всего комплекса гуманитарных наук.

Итак, независимо от способа выражения синергийного взаимодействия человека и Бога (в концепции всеединства, в идее соборности, богочеловечества и т. д.), отечественные мыслители как прошлого, так и настоящего, сходятся в определении содержательных характеристик этого взаимодействия, называя среди них целестремительность, совместное действие, динамизм, творчество, активность, предполагающие не только нравственную ответственность человека, наличие творческого начала, но и его «душетелесность», антропологическую целостность. В идее синергии концепция православного энергетизма проявляется наиболее рельефно, несмотря на определённую стилизацию русскими мыслителями богословского представления о синергии как о соединении двух воль.

В целом в процессе концептуального оформления антропологических идей в русской религиозной философии формировалась идеальная модель человека, обладающего всеми совершенствами образа и подобия Бога. Понятие *образа* соответствует идее душевно-телесной целостности и свободы, понятие *подобия* – идее синергии. Именно в области антропологии русская философия обнаруживала большее соответствие христианско-православному мировоззрению, так как опиралась на традиционно-христианское видение личности Христа как основы в познании не только Бога, но и человека и всего мироздания.

В заключение следует отметить, что и антропологические идеи не избежали уже ставшей для отечественной философии традиционной коллизии между православным энергетизмом и всеединством, однако она не носила сущностного характера, но, напротив, открыла новые перспективы для обоснования современных антропологических подходов. «Русская религиозная мысль открыла в православной энергийной традиции источник фило-

софского вдохновения и значительно расширила круг вопросов, решаемых в духе и в категориях этого учения» [1, с. 37].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бузук Г.Л., Семаева И.И. Энергийное обоснование идеи единства мира в русской философии XX века // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2013. № 1. С. 35–45.
2. Булгаков С.Н. Философия имени. Париж: YMCA-Press, 1953. 278 с.
3. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М.: Логос, 1991. 244 с.
4. Синергийная антропология в контексте русской религиозной философии [Электронный ресурс] // «Русская мысль»: Историко-методологический семинар в РХГА [сайт]. [2007]. URL: https://lib.rus.ec/b/295002/read (дата обращения: 20.01.2015).
5. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 480 с.

РАЗДЕЛ IV.
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 159.9.016.1

Алёхина Е.В.
Московский государственный областной университет,

Силуянова И.В.
Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова (Москва)

БИОЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ ПСИХОЛОГИИ КАК «НАУКИ О ДУШЕ» *(II)**

Аннотация. Для современной психологии характерно противоречивое сочетание попыток стать эмпирической наукой и практикой применения разнообразных псевдонаучных «методик». В результате знания о человеке, добываемые на такой основе, оборачиваются против человека. Это актуализирует необходимость биоэтического подхода как формы гуманитарной экспертизы «практик» современной психологии. Необходимо распространить основной принцип врача «не навреди» и на профессиональную деятельность психолога. В подготовке специалистов педагогической психологии целесообразна поддержка направления, базирующегося на синтезе с православно-христианской этикой и антропологией.
Ключевые слова: биоэтика, душа, имморализм, научно-позитивистская психология, бихевиоризм, теория деятельности, психоанализ, аналитическая психология, гуманистическая психология.

Ye. Alekhina,
Moscow State Regional University,

I. Siluyanova
Russian National Research Medical University named after N.I. Pirogov (Moscow)

BIOETHICAL ANALYSIS OF MODERN PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF PSYCHOLOGY AS A “SCIENCE OF THE SOUL” *(II)*

Abstract. Contemporary psychology is characterized by a contradictory combination of attempts to become an empirical science and practices which consist in application of various

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №140300581. Начало – Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 2.
© Алёхина Е.В., Силуянова И.В., 2015.

pseudoscientific «methods». Thus the knowledge about man received with the help of such techniques turns against human beings. A necessity arises of a bioethical approach as an essential form of humane expertise of contemporary psychological «practices». It is necessary to apply the physician's main principle «do no harm» to the professional activities of the psychologist. In pedagogical psychology training it is rational to support the course which is based on the synthesis of Orthodox Christian ethics and anthropology.
Key words: bioethics, soul, immorality, scientific and positivist psychology, behaviourism, activity theory, psychoanalysis, analytical psychology, humanistic psychology.

Об имморализме в психологии

Рассмотрев историю и логику развития психологии как самостоятельной эмпирической науки, руководствующейся общим принципом позитивизма в философии и операционализма в психологии, мы обнаруживаем у неё отказ от метафизических (онтологических) позиций, прежде всего от понятия «душа» как антинаучного. При абсолютизации такого подхода появляется удивительная особенность научной психологии – феномен сущностной имморальности.

В подтверждение сказанного остановимся прежде всего на тех психологических концепциях, в которых прослеживается связь с философией, присутствует мировоззренческая система, обоснованность трактовки человеческой природы: бихевиоризм, гештальтпсихология, психоанализ, деятельностная теория, гуманистическая ориентация, экзистенциальная и когнитивная психология. Рассмотрим их подробнее с точки зрения их духовно-нравственных оснований, оценивая с позиции христианского персонализма. Персонализм понимается здесь не как конкретная философская школа, но как умонастроение возврата к самому себе через возврат к Богу, и в этом значении он противопоставлен позитивизму.

Бихевиоризм (поведенческая психология), базируясь на рефлексологии И.М. Сеченова, В.М. Бехтерева и И.П. Павлова, сводил поведение человека, по существу, к формуле «стимул – реакция». Эксперименты русских учёных привлекли внимание американского психолога Дж. Уотсона, основателя этого направления, который, не видя качественного различия между человеком и животными, утверждал необходимость изучения преимущественно внешнего поведения человека (а не его сознания и психики) для предсказания и контроля. В работе «Психология глазами бихевиориста» (1913) он пишет: «Бихевиорист в своём стремлении выработать унитарную схему реакций животного не видит никакой разделительной черты между животным и человеком…» [14, с. 282]. Именно Уотсон проявил удивительную способность не считаться с «лежащим на поверхности» противоречием исходного методологического принципа и самой сути психологии. Не усматривая никакой разделительной черты между животным и человеком, психология должна была бы признать ненужность самой себя, с чем она не может согласиться. Именно поэтому два противоречащих друг другу принципа образуют её «методологическую базу»: с одной стороны, признание общности, т. е. инстинктивности поведения животного и человека, а с другой – признание изменчивости поведения человека под влиянием воспитания и

внешних воздействий (в частности, воздействий со стороны самой психологии – знания, призванного к модификации и управлению поведением, предлагающего сделать из человека всё, что сочтёт необходимым).

История психологии свидетельствует о том, что в творческих поисках, методах и приёмах исследования психологи никогда себя не ограничивали. Классическими в психологии признаны опыты Уотсона по изучению формирования эмоций у младенцев. Однако с биоэтической точки зрения опыты над детьми и младенцами являются примером особо циничного насилия, поскольку испытуемые не в состоянии дать информированного согласия на проведение экспериментов над собой. Кроме того, мы имеем яркий пример научного шарлатанства: открытие общеизвестного (младенец в состоянии испытывать чувство любви) и явное упрощение (любовь как физиологическая реакция). Человеческое поведение для него всецело детерминировано прошлым опытом и полностью прогнозируемо. Такая психология не оставляет никакого места для свободы человека, уравнивая его поступки с поведением животных, действия которых не могут быть подвергнуты морально-этической оценке.

Не случайно один из первых «научных» психологов, исследовавший чистую «физику» поведения без «метафизики души» Эдуард Титченер (1867–1927) дал испытуемым особое название – «реагенты», по аналогии с пассивными реактивами в химии, да и сами опыты не отличались гуманностью. Методы экспериментальной психологии постоянно сопровождались настораживающими явлениями. Длительные эксперименты по самонаблюдению, лежащие в основе метода интроспекции В. Вундта, по свидетельству многих психологов, вызывали у участников эксперимента серьёзные душевные заболевания [14, с. 95].

Европейское научное сообщество совсем не однозначно реагировало на формирование имморалистических, в своей основе антихристианских методологических принципов изучения человека. Ещё раз подчеркнём, что христианский взгляд на человека предполагал, что душа, ум и воля могут и должны управлять поведением и телом человека на основе принципа целостности и иерархизма природы человека, т. е. системы неразрывного взаимодействия души и тела. При этом полагалось, что воздействие тела на душу вторично и может контролироваться разумом и волей человека.

Нельзя не отметить, что в самой психологии то и дело возникали различные формы противостояния бихевиористской примитивизации в понимании человека. Однако оказалось, что поведение животных, не говоря уже о человеке, гораздо сложнее предложенных схем отношений стимула и реакции. На особенности сознания человека направили свои исследования *гештальтпсихология* и *когнитивная психология,* пришедшие на смену бихевиоризма. «Теория поля» Курта Левина (1890–1947) была попыткой использовать физическое понятие «силового поля» общественного воздействия для объяснения поведения личности. Исследователь вводит также понятие «годологическое пространство» (от греч. *hodos – путь*), включающее в себя все события прошлого, настоящего и ожидаемого будущего, влияющие на жизнь человека.

Новое направление – *когнитивная психология,* осознавая невозможность дать подлинное объяснение поведения человека, меняет акценты. С точки зрения этого направления, предметом исследования становятся не реакции организма на стимул, а процесс познания; не поведение, а сознание. Жан Пиаже (1896–1980) изучает стадии развития сознания ребёнка, Джордж Миллер (1920–2012) и Ульрик Найссер (1928–2012) утверждают, что когнитивная психология имеет дело с изучением видов исключительно психической деятельности – ощущениями, восприятием, памятью, воображением, мышлением как формами познания. При этом моделью для понимания психики становятся компьютерные программы, программное обеспечение, что отражает традиционную приверженность научной («объяснительной») психологии механистическому подходу к человеку как к «человеку-машине». И вновь возникает вопрос корректности не только с методологической, но и с этической точки зрения подходить механистически к высшим психическим процессам, в особенности к рациональным процессам выработки суждений и принятия решений.

Нельзя не отметить при этом мощный прорыв когнитивной психологии из «плена» психоаналитического понимания бессознательного. Бессознательное в когнитивной психологии понимается как «неосознанное», как интегрированная часть процессов научения и обработки информации, когда доля воспринимаемой информации не осознаётся, а действие носит автоматический характер. При этом важна не только констатация того, что большая часть процессов у человека проходит на неосознанном уровне, но и бесспорность утверждения бессмысленности изучения поведенческих актов в эксперименте. Человеку в принципе не дано всё знать и, значит, рассказать, каким образом он обрабатывает информацию, – тем более, заметим, если он изначально исключает из понимания своего поведения моральное сознание.

Критическую напряжённость внутри психологического пространства резко усилило появление *психоанализа*, который сводил к минимуму роль стимулов окружающей среды для человека, так как, с точки зрения фрейдизма, вовсе не они, а внутренние конфликты играют ведущую роль в формировании поведения человека. Какова же здесь оценка морали и морального поведения человека? По утверждению сербского психолога и богослова В. Еротича, «основными мотивами возникновения морали и морального поведения, по мнению психоаналитиков, должны были быть: страх, наказание, принуждение, запрещение. В соответствии с такой точкой зрения, мораль есть *отрицательное обусловливание* (бихевиористская школа в психологии ещё более откровенна в защите этого тезиса: «Совесть является условным рефлексом!»), исход ограничения и запрещения, мука человеческая, выражение «неудовлетворённости культурой» (заглавие знаменитого эссе Зигмунда Фрейда)» [3, с. 284–285].

Идеалы и стремления человека, считал З. Фрейд, производны от бессознательных его влечений к удовольствию и чувства самосохранения. Тем самым умаляется свобода воли. В своём учении З. Фрейд показывает, что ошибочно рассматривать челове-

ка исключительно как сознательное и разумное существо. Во всех возвышенных, творческих устремлениях человека он «заподозривает» нечто примитивное и низменное, считая такое положение нормальным. С его точки зрения, идеалистические устремления «сверх-я» противоречат принципу удовольствия и реальности. На редукционизм в теории Фрейда обратил внимание Шелер, русские философы Б.П. Вышеславцев и С.Л. Франк называли такое сублимирование «профанацией», «циничным мировоззрением», «игрой на понижение». В. Франкл в критике психоанализа утверждал, что вытесненная духовность может привести к более тяжёлым последствиям, чем вытесненная сексуальность. Действительно, современные люди, лишённые традиционной религиозности, с головой бросаются в различные секты и примитивные верования, оккультизм и магию, что приводит к довольно тяжёлым, порой необратимым психическим или социальным последствиям. Искажённое проявление религиозности присутствует и в форме слепой преданности какому-либо человеку или идее, вплоть до самопожертвования. Здесь очевидна глубоко укоренённая человеческая потребность не просто чему-нибудь себя посвятить, но во что-то глубоко поверить всем своим существом.

Несмотря на широкую популярность фрейдизма, долгие годы отношения между психоанализом и психологией были сложными. Психоанализ отличался от психологии и по своему предмету, которым были, прежде всего, аномальное поведение и бессознательная мотивация поведения, и по своему методу, коим было исключительно клиническое наблюдение, а не контролируемый лабораторный эксперимент. При этом психоанализ рассматривал душевные болезни не как результат воздействия физических или соматических причин, но как патологические проявления самих же психических и душевных процессов. Психоаналитики начали лечить психические расстройства, обращаясь не к телу, а к рассудку пациентов. Данным обстоятельством объясняется тот факт, что психоанализ был и остаётся объектом непрекращающейся критики, как со стороны медиков, так и со стороны психологов. Ученик Фрейда Альфред Адлер (1870–1937) называл учителя мошенником, а сам психоанализ – «мерзостью и непристойностью» [14, с. 447].

Отрицая фрейдовский принцип определения поведения преимущественно прошлым опытом, Адлер подчёркивал значение для нашего поведения целей, т. е. устремлённость в будущее. При этом доминантными целями являются стремление к превосходству и самоутверждение. Карен Хорни (1885–1952) также не соглашалась с Фрейдом и полагала, что основной мотив поведения человека – это потребность в безопасности и освобождение от страха. Гордон Олпорт (1897–1967), анализируя психоаналитическое наследие, полагал, что психоанализ явно преувеличивает роль бессознательных сил и мотивов в ущерб сознательным. В действиях и поступках нормального человека главную роль играют рациональные мотивы, и лишь нездоровые люди, невротики подчиняются бессознательным импульсам. Перечень конкурирующих между собой теорий и направлений,

возникших на основе критики психоанализа, давно превысил десятизначное число. Подобное многообразие вариантов и направлений психоанализа можно рассматривать как свидетельство его слабости и угасания.

Однако многие ставят в заслугу З. Фрейду открытие неких чрезвычайно важных аспектов психики человека и разработку специальных методов восстановления нормальной психической жизни посредством выявления «на свет сознания» скрытых влечений. Едва ли с этим можно согласиться. Скорее всего, в наукообразной форме Фрейд всего лишь признал старую, как мир, истину о греховной повреждённости природы человека, а также различные формы её проявления в виде тех или иных «страстей». Именно в рамках христианской антропологии, в святоотеческой аскетике веками изучались, классифицировались и вырабатывались методы и способы преодоления пороков духовно-душевной жизни человека. В истории психологии мы не сможем найти не только высокой, но даже какой-либо внятной оценки этого уникального двухтысячелетнего опыта, записанного в многочисленных и ставших классическими трудах христианских подвижников.

В психологии до сих пор ценится фрейдистская теория о защитных механизмах организма от конфликтной среды. Но задолго до создания этой «великой» теории, в святоотеческой антропологии рассматривались все возможные варианты уклонений от самопознания. Например, живший в XIX в. преподобный Амвросий Оптинский, опираясь на святоотеческую традицию, так учил своих чад: «Пишешь о своём брате, который страдает болезнью подозрения… Но совесть – неподкупный судья – упрёками своими напоминала ему о необходимости покаяться, внушая, что он не прав, а виноват, а он вместо покаяния внушение совести обратил на преследование полиции» [2, с. 99].

Против излишней биологизации, эротизации и бездуховности бессознательного начала в человеке выступила *аналитическая психология* К. Юнга, в которой архетип (форма бессознательного – мир мистических видений, «гипнотических отпечатков», встреч с потусторонним миром, врождённая психическая структура) является движущей силой развития личности. Не принимая пансексуализм и бездуховность теории Фрейда (весьма справедливо и обоснованно), Юнг предлагает вместо них оккультную духовность, называя свою аналитическую, «глубинную» психологию то западной йогой, то алхимией XX в.

Высказываясь отрицательно по отношению к христианству как к «идее преодолённой», символом своей философии он избрал Гермеса («Психология и алхимия»). Это непостоянное божество, излюбленное также у гностиков и алхимиков, которые называли его ляписом (философским камнем, «духом земли»). В гностицизме Юнг находит и главные архетипы (Демиург – тень, злой бог; София, «Вечная Женственность» – анима; Симон Волхв – мудрый старец). Тем самым, факт влияния Юнга на развитие психологии ставит вопрос о её духовно-этических основаниях, вернее, о нарастающем натиске обновлённого язычества.

Практические методы аналитической психологии активизируют бессознательное, что приводит к некон-

тролируемым взрывным процессам, мотивационным расстройствам, к пробуждению архаического мышления. М. Медведев и Т. Калашникова отмечают принципиальную ограниченность этих методов, которые не решают главного противоречия человеческой личности, не достигают её глубин, духовного *Я* [6].

Смысловым центром аналитической психологии Юнга является проблема *индивидуации* и помощи человеку в достижении его цели – самости, уникальной целостности, синтеза сознательного и бессознательного.

На пути к самости человек должен преодолеть свою социальную роль – маску, ограничивающую сознательное эго, и примириться со своей тенью – тёмным двойником *Я*, т. е. со своими недостатками. Архетип самости – бог в человеке, – по мнению Юнга, соединяет в себе противоположности добра и зла. Признание Юнга, что «добро и зло суть одно» [15, с. 216], очевидно, связано с влиянием на него восточных пантеистических учений о тождестве противоположностей. Заметим, что нравственный релятивизм никак не может привести к психическому здоровью; напротив, подобный хаос является источником психических заболеваний, а снижение индивидуальной ответственности разрушает личность и общество. Далее, индивидуацию можно рассматривать как индивидуализм, эгоизм, что приводит парадоксальным образом к обезличиванию человека, поскольку в процессе индивидуации дух человека, в котором как раз и заложена его уникальность, не раскрывается, но остаётся в латентном состоянии. Движение к обретению самости через слияние с низшим *Я*, через потерю лица (маски) возможно только при умолкании совести. Как честно признавался Юнг, его принцип таков: «Не будьте совершенными, но любыми средствами старайтесь достичь полноты» [15, с. 101]. Однако, стремясь достичь полноты в самом себе, человек в аналитической концепции не понимает, что истинная его полнота – в лице другого, в любви к ближнему, как к самому себе, о чём свидетельствует совесть. Именно совесть несёт нравственный закон справедливости, в основе которого – интуиция *единосущности* людей.

Вполне оправданно советский психолог Л.С. Выготский «глубинной психологии» Юнга (а также Фрейда, Адлера и др.) противопоставил «вершинную психологию». Эту идею мы находим и в работах В. Франкла, австрийского психолога и психотерапевта. Согласно его теории *логотерапии*, движущей силой поведения человека является стремление найти и реализовать своими поступками смысл жизни – универсальные ценности бытия [13].

Но особенно отличается путь *индивидуации*, понимаемой К. Юнгом в качестве синонима *духовной работы*, от восстановления целостности личности в христианстве, где рост личного сознания происходит в единстве с благодатью, при этом в цельной личности не остаётся места бессознательному, инстинктивному, непроизвольному [5]. Это «тайное ядро» личности – совсем не «комплексы» в психиатрии, которые создаются на почве конфликтов в чисто эмпирическом слое личности. Человек как *наличное, эмпирическое Я* вступает в осознанный диалог со своим *духовным Я,* прежде всего через голос совести, при молитвенном об-

ращении к божественному *Ты*, особенно при чтении Священного Писания. Человек перестаёт «бредить самим собой», начинает воспринимать себя объективно, познавать себя. Психолог академик А.А. Ухтомский назвал этот процесс *доминантой на Собеседника* – победой над эгоцентрической доминантой и освобождением от *Двойника*. В этом случае человек начинает видеть лицо Другого, обретает и своё лицо, т. е. становится *личностью*. По своему духовному смыслу процесс развития личности связан с христианской добродетелью *смирения* – основой внутреннего («сокровенного») человека. Смирение в святоотеческом понимании – это способность видеть истину о себе самом. По мысли А.А. Ухтомского, при «молитвенном чтении души» может осуществиться перевод «тайных внутренних врагов» в «свет сознания». «Молитвенная дисциплина есть по преимуществу дисциплина всеобъемлющего внимания, освещающая все уголки тайного и подсознательного, соединяющая и собирающая личность в одно деятельное целое, скреплённое притом в могучую эмоцию – эмоцию любви ко всякому бытию» [10, с. 390].

Таким образом, в христианстве и в аналитической психологии мы видим два противоположных процесса: первый – движение в сторону духовного *Я*, к обретению лица (ипостаси) через очищение совести и самоотречение, через победу над низшим *Я* (Двойником, тенью); второй – движение к обретению самости через слияние с этим низшим *Я*, через потерю лица («маски»), через избавление от совести (как честно предупреждал Юнг) и усиление эгоизма. Путь индивидуации разрушает чувство реальности, заглушает совесть, приводит к расстройству душевных сил, к состоянию отчуждения, – словом, это путь опустошающего индивидуализма. Как видим, решение проблем личности вне христианского понимания сущности человека наталкивается на неразрешимые противоречия. К тому же неизбежна путаница, разноголосица – сколько авторов, столько и мнений.

Рассмотрим ещё одно направление – теорию *деятельности,* доминировавшую в недавнем прошлом в отечественной психологии как продолжение марксистского подхода к пониманию природы человека и статуса личности.

Наиболее влиятельными из её разновидностей были *культурно-историческая теория Л.С. Выготского* и *теория деятельности А.Н. Леонтьева.* Культурно-исторический подход к природе психики человека разрабатывался в 20-х гг. Л.С. Выготским, развившего положение марксизма о биосоциальной сущности человека, о вторичности, производности личности, которая формируется средой, практической деятельностью. Появление высших психических функций объяснялось Выготским как «интериоризация», превращение (с помощью системы знаков – материальных и словесных) внешних средств управления, организации производства и общения во внутренние (образ, внутренняя речь и т. д.).

Подробное изучение деятельности человека было продолжено учениками и коллегами Выготского, среди которых А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурия, Д.Б. Эльконин, Л.И. Божович, С.Л. Рубинштейн, П.Я. Гальперин и др. Авторы теории деятельности опирались на

определение личности как субъекта деятельности и предметно-практическое понимание деятельности, на тезис Маркса о том, что не сознание определяет бытие-деятельность, но, наоборот, деятельность человека определяет его сознание.

Наиболее полно теория деятельности была изложена в книге А.Н. Леонтьева «Деятельность. Сознание. Личность» (1975). Изучая деятельность человека, Леонтьев показал, что она имеет иерархическое строение и включает в себя несколько уровней: особенная деятельность, действия, операции, психофизиологические функции. Пытаясь уйти от характерного для марксизма упрощённого механицизма и нигилизма в понимании личности, А.Н. Леонтьев подчёркивает, что основанием действий человека являются осознанные цели, мотивы, идеалы, ценностные установки, смысл жизни, что зависит от свободного нравственного самоопределения. Именно эти компоненты возводят действия человека на уровень деятельности. В то же время мотивы определяются им как «опредмеченные» потребности. Но тогда потребность как «состояние объективной нужды» становится «исходной формой активности живых организмов». Так, утверждение, что начало действия – в субъекте в форме цели, логически противоречит изначальному тезису о примате бытия-деятельности по отношению к сознанию. Очевидно, желая достичь целостного и конкретного понимания личности, последователи теории деятельности (Д.А. Леонтьев) обратились в последние годы к проблеме смысла в фундаментальной психологии, заимствуя понятие смысла из философии и наук о языке [4].

В западной психологии носителем тенденции понимать поведение человека не столько через биологические потребности, сколько через социальные условия становится *гуманистическая психология*. В лице одного из её основателей американского психолога Абрахама Маслоу (1908–1970) она заявила о себе как о «третьей силе», выступив против сведения человека к поведению (бихевиоризм) и его детерминированности бессознательной сферой (психоанализ). То, что отвергли предыдущие направления, легло в основание гуманистической психологии: личность как априорная ценность в своей неповторимости, свободном творчестве, в стремлении к счастью. В качестве философской основы это направление испытывало влияние экзистенциальной философии и секулярного гуманизма, основанного на антропоцентризме и вере в бесконечное самосовершенствование человека.

Многих воодушевляло стремление гуманистической психологии отказаться от попыток «просчитать» человека, интерес к его внутреннему миру. Однако христианское понимание направления совершенствования личности едва ли может быть непротиворечиво совмещено с однозначно имманентным пониманием смысла жизни, гедонистическими стремлениями как главному её содержанию. Повторим, что общий недостаток секулярно-гуманистической психологии (и антропологии) – отсутствие понятия греха и, соответственно, состояний личности (естественного, противоестественного и благодатного). Человек берётся в его наличном состоянии, которое рассматривается как всеобщее и нормальное (естественное), а

потребности становятся ведущей характеристикой активности личности, регулятивом её поведения, вне учёта реальности «страстей», искажающих естественные энергии (потребности) человеческой природы.

Отметим, что «деятельностностный» подход к природе человека, характерный в целом для секулярной антропологии, присущ и гуманистической психологии. В нём природа человека определяется через совокупность базовых потребностей, которые должны удовлетворяться в порядке очерёдности. А. Маслоу в книге «Мотивация и личность» (2001) предложил теорию мотивации как иерархическую систему потребностей, выстроенную принципиально эгоцентрически. В ней не нашлось места для потребностей духовно-нравственных. Потребность самоактуализации, положенная в основу гуманистической психологии и антропологии, вызывает обоснованное несогласие В. Франкла: «Реальная цель человеческого существования не может быть достигнута посредством так называемой самоактуализации. Человеческое существование, в сущности, скорее самотрансцендентно, нежели самоактуализируемо. Самоактуализация вообще не может быть целью по той простой причине, что чем больше человек будет стремиться к ней, тем больше он будет промахиваться. Ибо только в той мере, в какой он будет посвящать себя осуществлению цели его жизни, он и будет себя актуализировать. Иными словами, самоактуализация не может быть достигнута, если это становится самоцелью, но может быть лишь сопутствующим элементом самотрансценденции» [12, с. 256].

Что для человека, в конечном счёте, «естественно», какие потребности и стремления самые главные? Обратимся к христианской антропологии, изучавшей потребности человека и его стремления к счастью, которое зависит от их удовлетворения. В ней постулируется один из главных парадоксов жизни: для удовлетворения реальных потребностей человека и достижения им счастья, полноты и осмысленности жизни, нужно стремиться к идеальному и невозможному – к предельному, конечному смыслу бытия. Требование утилитаристов и «реалистов» ради «действительного счастья» отказаться от философско-идеалистического подхода к человеку и иллюзорного абсолютного счастья на самом деле оказалось недостижимым. Парадоксальным образом гедонистическая установка в «законе возрастания потребностей», требующих своего удовлетворения, на практике построения социализма выявила обратную тенденцию сужения сферы потребностей и возрастания борьбы за удовлетворение самых элементарных нужд, или, в варианте западного «потребительского общества», ощущение дурной бесконечности и бессмысленности гонки потребления. Причём большинство потребностей не укладываются в схему разрешения противоречий между личностью и средой, поскольку созданы искусственно рекламой, эксплуатирующей и программирующей человеческие слабости.

Основная установка христианства в данном вопросе не гедонистическая, но аскетическая, в ней всё ставится в зависимость от духовного освобождения человека от рабства низшим началам для воспитания целостной, здоро-

вой личности. Христианский аскетизм означает не изуверство, но идеальный ориентир, духовный самоконтроль над стихией собственной телесности, инстинктами. Согласимся, что категория потребности сама по себе «мало что даёт для понимания тайны духовной жизни человека, более адекватным здесь является понятие страстей. Именно через генезис страстей, страстного состояния души, через «невидимую брань» человека со страстями христианская святоотеческая традиция проникает в скрытую от эмпирии жизнь духа, восстанавливает повреждённое грехопадением естество человека» [1, с. 87]. Таким образом, в христианской антропологии последовательно проводится ценностно-ориентированный анализ потребностей человека по их роли в воспитании целостной, здоровой личности. Идеалом являются разумные потребности, т. е. управляемые разумом, в которых соблюдается мера, гармония, соответствие потребностей собственным способностям, средствам их достижения.

Особенно показательно принципиальное расхождение секулярно-гуманистической антропологии и христианской, утверждающей божественное ядро личности, естественность веры. Стремление к Богу как источнику абсолютных ценностей красоты, любви, истины становится объективной необходимостью для человеческой души, побудительной силой человека. Это иное, духовное по своей природе чувство принципиально отличается и от стремления к превосходству (по А. Адлеру), и от самоактуализации (по Маслоу), и даже от поиска смысла жизни (по В. Франклу). Тем более оно никак не связано с сексуальным чувством – либидо (по Фрейду). «Духовное рождение» человека, пробуждение его от бессознательного сна неразрешимо без обращения к истине о грехе. В христианской антропологии *грех* – синоним смерти души, это существование безбожное, бессовестное, безлюбовное, эгоистичное, страстное.

Массовая поп-психологическая литература как носитель имморализма

Знакомство с работой психологических групп, встреч, курсов раскрытия потенциала в бизнес-клубах, сеансами развития способностей и т. п., несомненно, свидетельствует о тенденции превращения этих групп в объединения с ярко выраженными сектантскими особенностями. Характерный признак этого – появление многочисленных «гуру», «наставников», «учителей» и т. п. «Изучение последствий участия в подобного рода группах встреч показало, что уровень психогенных причин разного рода расстройств и нарушений в некоторых случаях составляет 50 %» [15, с. 479]. И это не случайно. Психологическое знание – не абстрактная информация, но реальный фактор, способный изменить и человека, и нравственные отношения, и социальную реальность. Именно поэтому распространение психологии не только в форме групп, сеансов, школ, практик и т. п., но и в форме массовой литературы – далеко не безобидное для общества и человека явление. Оно непосредственно включено в нравственный контекст, затрагивает пласт духовно-нравственных отношений. В связи с этим возникает вопрос: не суждено ли современной психологии поневоле стать одним из самых явных носителей «вируса» имморализма?

Несомненно, знакомство с популярной психологической литературой едва ли способствует духовно-нравственному и психическому здоровью. Уже одни названия книг, да и само содержание, говорят о проблематичности пользы многочисленных психологических изданий. Вспомним, что знакомство постсоветского читателя с западной поп-психологией началось с Карнеги. Вот небольшой перечень наименований психологических изданий 2000–2003 года: «Как сделать, чтобы жизнь удалась?»; «От любви до безумия»; «Добрая сила тоски»; «За что мы любим мужчин»; «Бинтование душевных ран (или психотерапия любви к себе)»; «30 способов познакомиться и понравиться»; «10 способов как стать гением»; «Как избавиться от соперницы»; «Секреты семейного счастья»; «Мужчины – ко мне!»; «Искусство получать всё, что вам нужно»; «Исцеление эгоизмом, или найди свою стаю» и т. п. Появление подобной литературы у нас носит характер информационного взрыва. По статистическим данным книготорговой сети объём изданий по психологии превышает количество литературы по любому другому направлению. Миллионными тиражами издаются в России и труды классиков психологии, знакомство с которой свидетельствует о главном: нет ничего, что свидетельствовало бы о согласии между психологами относительно понимания сущности и предмета психологии, единых принципов для понимания человека. Историки психологии отмечают, что «психология представляет собой не единую дисциплину, но собрание нескольких различных ветвей» (Koch, 1993), или, к примеру, «американская психология разделена на враждующие фракции» (Leahey, 1992); цит. по: [14, гл. 1]. Почти правилом стала ожесточённая и сокрушительная критика каждой новой возникающей школы в адрес предшественников. Их объединяет разве что некая вне- или антихристианская тональность, которую в определённом смысле можно рассматривать и как фундаментальную традицию, и как объединяющий их «научный» принцип. На это нельзя сегодня не обратить внимание.

Наша страна переживает в настоящее время серьёзный психологический бум. В чём он проявляется? Во-первых, во внедрении различных психологических служб во все сферы жизни, в разнообразные ведомства и организации. Ставки психологов введены в штатное расписание общеобразовательных школ (и даже детских садов), предприятий, управленческих организаций. Психологи есть в правительстве, в Госдуме, банках, в командах политиков, в полиции, в театрах.

Не может не вызывать сомнений массированный характер внедрения психологии в российское образование. У старшего поколения данная процедура способна вызвать аналогию с внедрением «науки» марксизма-ленинизма в школы и особенно в вузы. С 2000 г. она стала дисциплиной, обязательной для изучения. Поражает и темп роста учебных заведений психологического профиля: если в 60-е гг. в СССР психологов готовили 3 философских факультета (Московского, Ленинградского и Тбилисского университетов), то сейчас в одной только Москве 56, а в России существует 200 учебных заведений, выпускающих психологов (для сравнения – в нынешней России всего 47 медицинских ву-

зов). Но это число только лицензированных учебных заведений, а сколько существует полуофициальных курсов, кафедр повышения квалификации, центров переподготовки специалистов и т. п.? Несомненно, психология становится одной из самых массовых профессий.

Как же служит человеку научная психология? Прежде всего, в ней видят знание о том, как управлять человеком и добиваться его подчинения для достижения своих целей, будь то цели политические, финансовые и т. п. Это чрезвычайно важно для рынка, двигателем которого является реклама. Как известно, доллар, вложенный в рекламу, приносит больше прибыли, чем доллар, вложенный в развитие производства. Первым начал применять психологические методы в бизнесе и рекламе Уолтер Дилл Скотт (1869–1955), и утверждают, что ему удалось резко повысить эффективность рекламы. Открытие Гинбергеном и Лоренцом (лауреатов Нобелевской премии) «ключевых стимулов» восприятия, запускающих ту или иную программу инстинктивного поведения, было взято на вооружение психологами, работающими в области рекламы. В качестве таковых в рекламе используют: а) образы детей; б) сексуально привлекательных женщин и мужчин; в) ложные социальные доказательства («так делают все»); г) поклонение авторитетам. Важно отметить соответствие «ключевых стимулов» основным нравственным чувствам – стыду, жалости и благоговению, о которых писал Вл. Соловьёв. Но при этом подменяется их предметность и принципы, не предполагающие аскетизм, альтруизм и богопочитание. Таким образом «нравственные чувства» этики превращаются психологами в «стимулы», эксплуатирующие в рекламе человеческие «страсти». В результате мы получаем психологическое «обслуживание зла» в реальности нашей жизни.

Огромный спрос на поп-литературу по психологии связан с эксплуатацией не только низменных инстинктов, но и возвышенных стремлений к решению вечных вопросов человеческого бытия: «Как жить?», «Что такое Я?», «Как поступать правильно?», «Что ждет меня в будущем?». Поп-психология стремится дать ответы на все эти вопросы, но с позиции имморального ограничения свободы и достоинства личности. И здесь обнаруживается её генетическая связь не столько с философией, сколько с астрологией, физиогномикой, гаданием, хиромантией, сонниками и тому подобными псевдонауками. Если всё перечисленное считается сегодня далёким от настоящей науки, то психология даёт якобы научные ответы на смысложизненные вопросы. Для достижения этой цели любая психологическая теория ставит три основные задачи: 1) создание типологии личностей и выявление типа личности пациента; 2) создание теории развития личности с определением стадий развития; 3) выявление главной стадии, формирующей тот или иной тип личности.

Например, Генри Мюррей (1893–1988) в своей психологической системе, которую он называет персонологией, полагает, что личность в своём развитии проходит ряд стадий. Каждая из них – это отличный от другого способ получения удовольствия, и с каждой из них связан комплекс, т. е. форма воздействия бессознательного на раз-

витие личности. К этим стадиям-комплексам он относит: 1) клаустральный комплекс (безопасное существование в утробе матери), 2) оральный комплекс (чувственные наслаждения от сосания), 3) анальный комплекс (удовольствия от дефекации), 4) уретральный комплекс (чувственные наслаждения от мочеиспускания), 5) генитальный комплекс (генитальные удовольствия). Выяснение того, какая стадия оказалась для вас доминантной, и определяет то, кто вы по своей психологической сути, к какому типу личности вы относитесь, что вам стоит ждать от жизни в ближайшем будущем.

Один из основных «научных» приёмов ответа психологии на экзистенциальные вопросы – типология личности. Едва ли можно найти психолога, который не создал бы свою типологию личности.

В научной литературе можно встретить различную типологию характеров, которая представлена как типология личностей. Много внимания типологизации уделено в психоанализе, в котором характер определяется как продукт компромиссов между бессознательным и влиянием внешней среды, как единство «фасада» и истинного, т. е. скрываемого («тёмного прошлого»). З. Фрейд делил всех людей всего лишь на две группы – оральную и анальную. В зависимости от того, как человек проходит эти стадии своего развития, определялось, как он будет вести себя в той или иной ситуации. В конце концов, все люди рассматриваются как потенциальные психические больные. Не случайно последователь Фрейда Э. Гловер делил всё человечество на истерический, невротический, депрессивный, алкоголический, ипохондрический, параноидальный, шизоидный и психопатический типы. Создаётся впечатление, что психология раскрывает сущность личности, но на деле – это лишь её «затмение», от которого нужно освободиться.

Неотъемлемой частью психологической литературы является бесконечное множество схем, тестов, практик, психодиагностик, целью которых является поиск и нахождение ответов на подобные вопросы. При делении людей на типы главное – найти свою «клеточку» в этих «кроссвордах», и далее обязательно будет рассказано, «что было», «что будет» и «чем дело кончится».

Отметим, что подобные типологии не решают проблемы личности: в них нет динамики, идеала, различения добра и зла, пороков и добродетелей. По-видимому, тайна человека – не в типологии его характера (часто смешанном), а в мировоззрении, духовной ориентации, ценностном выборе, в направленности его любви, по словам Августина Блаженного. «Новый человек» («новая тварь») в Евангелии – личность гармоническая, однако её описание не психологично, но обусловлено духовным законом.

Здесь пролегает линия принципиального отличия современной психологии во всех её разновидностях от христианской нравственной антропологии, в которой систематизируются и классифицируются не личности, но поступки, в частности, образ проявления греховности и добродетели. Следуя духовным и нравственным законам, человек освобождается от греховной зависимости, становится свободным для совершенствования в добре. Личность в христианстве не программируется и не блокируется.

В отличие от христианской антропологии психологическая типология не ориентирует личность на совершенствование, на спасение. Пребывая в фундаментальном заблуждении относительно динамической сущности и высшем предназначении человека, она скорее уводит от Истины.

Кризис идентичности психологии

В силу постоянных и типичных психологических «блужданий», одной из главных проблем современной психологии становится проблема идентичности личности, т. е. фундаментальное несовпадение «образов», «ролей», «установок», предлагаемых психологией человеку. Эрик Эриксон (1902–1994) в работе «В поисках собственного Я» говорит о том, что кризис идентичности – это разрыв между тем, кем мы хотим быть, и тем, кто мы есть. В этой проблеме нельзя не заметить связи между пониманием в психологии сущности человека и тем, что ему предлагается. В значительной мере можно говорить о кризисе идентичности самой психологии, продуцирующем кризис идентичности человека. С каждым новым направлением и школой в психологии лишь увеличивается разрыв между тем, что́ есть человек, и тем, как его пытается «сделать» психология. На основании принципов и методов, подходов и приёмов, предлагаемых психологией, главная цель человеческой личности, как она понимается в психологии – установление позитивной идентичности Эго, – вообще не может быть достигнута. Где та точка опоры, которая задаст направление и силы для этого формирования? Может ли дать её психология? Едва ли, ибо изначально исходной точкой «науки» и «научного» понимания поведения человека был сознательно избранный имморализм. Претензии психологии объяснить поведение, исключая нравственность как основание человеческого поведения, оборачиваются ещё одним проявлением кризиса самой психологии.

Что же получаем в итоге? В результате психология олицетворяет небывалую прежде неточность и нестрогость науки, путаницу в терминологии и определениях, отсутствие единства не только относительно трактовки основных понятий, но и в выборе того, какие понятия считать важными, какие – второстепенными. Ещё на заре научно-экспериментальной психологии С. Франк увидел опасность фальсификации этой науки через грубейшее смешение её с мистикой в популярных тогда (и сейчас) оккультно-теософских учениях о душе с характерным для них прагматизмом и «противоестественным супранатуралистическим материализмом», исключающим духовно-нравственные законы жизни души. Духовные феномены, доступные лишь внутреннему созерцанию, рассматриваются в них «как что-то материальное, осязаемое, над чем можно производить внешние эксперименты, что можно даже взвешивать и фотографировать<…> шарлатаны и легковеры имеют здесь в силу самого метода<…> неизбежный перевес над добросовестными и осторожными людьми» [11, с. 647].

С учётом этой реальности, этично ли со стороны психологии и психологов претендовать на роль учителей, знатоков и целителей человеческих душ? Необходимо распространить основной принцип врача «не навреди»

и на профессиональную деятельность психолога. Ибо психолог не просто взаимодействует, но он воздействует на человека. В медицине такое воздействие называется вмешательством, что нередко представляет прямую угрозу для психического здоровья и даже жизни человека. Очевидно, что вмешательство психологии даже опаснее медицинского, поскольку медицина имеет дело с телом, а психология с – душой человека. Очень важно защитить человека от манипуляций над ним и предостеречь о возможности нанесения вреда душе, воле и сознанию человека.

Перспективы психологии

Нужна ли нам вообще психология, и если нужна, то какой она должна быть? Прежде всего, она не должна быть областью естествознания, заменой учения о душе как особой реальности учениями о «психофизиологических явлениях», изучаемых по аналогии с явлениями внешнего предметного мира. По определению С. Франка, нужна психология как *философия души* – наука, имеющая свой особый предмет, метод, назначение – «быть именно посредницей между сверхнаучной областью религии, искусства, нравственности и областью логического знания» [11, с. 649].

С другой стороны, психология не должна быть враждебной науке, оккультной псевдонаукой, своеобразной сектантской псевдорелигией.

Недавно в Брюсселе прошла конференция, посвящённая 20-летию образования FECRIS – *Европейской федерации центров по исследованию и информированию о сектантстве* (вице-президентом ФЕКРИС является проф. А.Л. Дворкин). Следует отметить, что FECRIS – это организация, имеющая официальное признание в ЕС и ООН и работающая при поддержке правительства Франции. На этой конференции, в частности, рассматривалась опасность различных псевдонаучных концепций и практик в области психотерапии взрослых и детей. С докладом на эту тему выступил министр здравоохранения Бельгии. Он рассказал, что в Бельгии подготовлен законопроект, призванный защитить потенциальных жертв от улавливания в сети опасной лжепсихотерапии [16; 17]. Важно отметить, что в России до 2007 г. действовал аналогичный приказ Минздрава, призванный взять под контроль «альтернативную» психологию и психотерапию, примыкающих к новым религиозным движениям, тоталитарным сектам и нетрадиционным направлениям оккультно-мистического характера (колдовство, шаманство, ведовство, магия, парапсихология, астрологическая и кармическая медицина, трансцедентальная медитация, методы, направленные на контроль сознания и формирующие зависимый тип личности – зомбирование, что ведёт к тяжёлому травмированию психики) [8; 9].

Какой же должна быть психология? В современной отечественной психологии, по мнению заведующего кафедрой общей психологии психологического факультета МГУ Б.С. Братуся, существуют три тенденции и, соответственно, три подхода к пониманию природы человека и статуса личности: продолжение «деятельностной» теории, западническая и возрождающаяся христианская [7]. Клинический психолог В.В. Боровских подчёркивает, что психология должна основываться на опытном базисе православно-хри-

стианской аскетики, ибо *православие – вершина медицины*. Отличие «светской» психологии от православно-христианской Б.С. Братусь видит в том, что если в первой присутствуют двое – психолог (психотерапевт) и пациент, то во второй – трое, ибо обоим опосредует Бог. Психолог как «профессиональный собеседник» видит в пациенте образ Божий, пытается разбудить в нём духовную личность. Такая научная психология стала уже реальностью. В наше время в России издаётся достаточное количество книг и статей, посвящённых христианской позиции в области психотерапии, психологии и психиатрии (Д.А. Авдеев, Анатолий (Берестов), С.А. Белорусов, В.В. Боровских, А.С. Бочаров, Б.С. Братусь, П. Гумеров, Евмений (Перистый), В.А. Есличеев, Л.Ф. Ермакова. Ю.С. Ерофеева, К.В. Зорин, Л.В. Киржанова, Н.А. Лайша, М.В. Легостаева, А. Лоргус, Д.Е. Мелехов, А.Н. Моргун, В.К. Невярович, О.В. Никифоров, Нина Крыгина, Д.В. Новиков, В.Е. Семёнов, Ю.И. Тимофеева, Т.А. Флоренская, А.Г. Фомин, М.И. Хасьминский, Е.А. Ходырева, А.В. Чернышев, Л.Ф. Шеховцова и др.). В них на основе знания святоотеческого наследия и классиков психологии обсуждаются насущные вопросы: проблемы брака и семьи, рождение и воспитание детей, поиск выхода из кризисных ситуаций в вере, отстаивание нравственных и национальных ценностей, преодоление химической зависимости – алкоголизма и наркомании. Нередко психиатры отмечают, что медицина не знает точных причин наркомании, не может излечить их (В.В. Боровских). Причина в том, что химическая зависимость не столько болезнь, сколько духовный недуг. Поэтому Церковь в соответствии с многовековой православной традицией подходит к этому явлению, как и к любой другой страсти-зависимости: это потеря самообладания, самоуправления, свободы, другими словами – духовный недуг, который поражает душевный и телесный строй, требуя, прежде всего, духовного исцеления. Особая тема – пастырская психология, предполагающая знакомство пастыря с прикладными знаниями, т. е. знаниями, которые помогут разрешать конкретные проблемы конкретных людей. Как пишет В. Еротич, в наш век духовного оскудения недостаток духовных даров может хотя бы отчасти восполнить знание психологии. Отношение к достижениям психологии «должно быть разумным, ибо и с ядовитых цветов пчела собирает мёд». Необходимо не путать знание, полученное в ходе добросовестного исследования, и так называемые идейные интерпретации (толкования) этого знания различными философско-мировоззренческими системами, к которым относится большинство психологических теорий: психоанализ, аналитическая психология Юнга, гештальтпсихология и др.

Психология (и психотехника) – западная наука, возникшая в конце XIX в., в эпоху спада религиозного сознания, и направленная на решение возросших по мере секуляризации психических проблем и исключительно «земных» задач. Основанная на принципе *само*регуляции, она нацелена на повышение самооценки человека, «знающего себе цену», считая патологией заниженную самооценку (какими ошибочно считаются христианские добродетели духовной нищеты, кротости, смирения). На какое-то время это работает, хотя

неизбежно приводит в смысложизненный тупик. К сожалению, в нашей стране происходит копирование западной научной психологии. Согласимся с В.В. Боровских в том, что у нас другой менталитет, формировавшийся веками нашими предками, поэтому западная психология нам не подходит. Какую духовность может предложить наш психотерапевт, лишённый знания традиции? Магию, диагностику кармы, ауру, гипноз, шарики… Только та психотерапия, которая основана на церковной духовности, имеет у нас перспективу.

В связи с этим возникает необходимость в подготовке специалистов общей и педагогической психологии, ориентированных на православно-христианскую антропологию. Почему бы, скажем, такие профили, как начальное и дошкольное образование, готовящих психолога-учителя иностранного языка как проводника западной культуры, не дополнить направлением подготовки, базирующимся на традиционной для нас православной культуре, тем более что потребность в таких специалистах всё более возрастает?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Воробьёв С.Л. Онтологические образы психологии // Основы христианской антропологии. Хрестоматия / Составитель Д.В. Новиков. М.: Изд-во ПСТБИ, 2003. 128 с.
2. Душеполезные поучения Преподобного Амвросия Оптинского. Издание Введенской Оптиной пустыни, 2002. 510 с.
3. Еротич В. Христианство и психологические проблемы человека / Пер. с сербского. М.: Издательский совет РПЦ, 2009. 480 с.
4. Леонтьев Д.А. Психология смысла. М.: Смысл, 2003. 487 с.
5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
6. Медведев М., Калашникова Т. Об аналитической психологии Карла Юнга // О психологии К. Юнга и прозе Г. Гессе. Пермь: Панагия, 2001. 128 с.
7. Начала христианской психологии: Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. / Отв. ред. Б.С. Братусь. М.: Наука, 1995. 236 с. Гл. 2.
8. Приказ № 245 от 13. 06.96 “Об упорядочении применения методов психологического и психотерапевтического воздействия” // Институт Психотерапии и Клинической Психологии [Электронный ресурс]. URL: http://www.psyinst.ru/page.php?p=223 (дата обращения: 20.03.2015).
9. Приказ от 4 июня 2007 № 395 “Об отмене приказа Министерства здравоохранения и медицинской промышленности Российской Федерации от 13 июня 1996 г. N 245 “Об упорядочении применения методов психологического и психотерапевтического воздействия” // Институт Психотерапии и Клинической Психологии [Электронный ресурс]. URL: http://www.psyinst.ru/page.php?p=543 (дата обращения: 20.03.2015).
10. Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб.: Петербургский писатель, 1996. 528 с.
11. Франк С. Душа человека // Предмет знания. Душа человека. М.: АСТ, 2000. 992 с.
12. Франкл В. Доктор и душа / Пер. с англ., предисл. А.А. Бореев. СПб.: Ювента, 1997. 287 с.
13. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
14. Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии / Пер. с англ. А.В. Говорунов, В.И. Кузин, Л.Л. Царук / Под ред. А.Д. Наследова. СПб.: Евразия, 1998. 532 с.

15. Юнг К.Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: её история и практика. Киев: Синто, 1995. 236 с.
16. Laurette Onkelinx [Электронный ресурс]. URL: http://www.laurette-onkelinx.be/production/article.php?ArticleId=8&ActiviteRepresentationId=145 (дата обращения: 10.04.2014).
17. Plusieurs dizaines de milliers de Belges sont touchées par les dérives sectaires // Le vif. be [Электронный ресурс]. URL: http://www.levif.be/info/actualite/belgique/plusieurs-dizaines-de-milliers-de-belges-sont-touchees-par-les-derives-sectaires/article-4000569501957.htm (дата обращения: 10.04.2014).

НАШИ АВТОРЫ

Алёхина Евгения Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: Alekhinaevgenia@yandex.ru

Бауберикoв Газиз Жолдасбекович – адъюнкт кафедры философии и религиоведения Военного университета Министерства Обороны Российской Федерации; e-mail: bah778@mail.ru

Белозеров Александр Борисович – соискатель кафедры философии Вологодского государственного университета; e-mail: borzytsch@mail.ru

Бондарева Яна Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: bondareva.iana@yandex.ru

Виноградов Андрей Иванович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и права, директор Социально-гуманитарного института Мурманского государственного гуманитарного университета; e-mail: andvinogradov00@mail.ru

Завьялов Алексей Сергеевич – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: alzav@gmail.com

Медведев Алексей Александрович – аспирант кафедры теории культуры, этики и эстетики Московского государственного университета Культуры и Искусств; e-mail: medvedi80@ inbox.ru

Паршикова Галина Васильевна – аспирант кафедры философии, истории, социологии Брянского государственного технического университета; e-mail: parshikovagalina@yandex.ru

Силуянова Ирина Васильевна –доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой биомедицинской этики Российского государственного медицинского университета; e-mail: Siluan@mail.ru

Фурсова Вероника Эмильевна – соискатель кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: veronikakrap@rambler.ru

Чернавин Юрий Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философских и социально-экономических дисциплин Московской государственной юридической академии им. О.Е. Кутафина; e-mail: uchernavin@ yandex.ru

Штоппель Андрей Александрович – адъюнкт кафедры философии и религиоведения Военного университета Министерства Обороны Российской Федерации; e-mail: shtoppel.andrey@mail.ru