

ISSN 2072-8549

В

ЕСТНИК

Московского
Государственного
Областного
Университета

*Философские
науки*

№ 3 / 2009

Вестник
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 3

Москва
Издательство МГОУ
2009

**Вестник
Московского государственного
областного университета**

Научный журнал основан в 1998 году

Редакционно-издательский совет:

Пасечник В.В. - председатель, доктор педагогических наук, профессор
Дембицкий С.Г. - зам. председателя, первый проректор, проректор по учебной работе, доктор экономических наук, профессор
Коничев А.С. - доктор химических наук, профессор
Лекант П.А. - доктор филологических наук, профессор
Макеев С.В. - директор издательства, доктор философских наук, доцент
Пусько В.С. - доктор философских наук, профессор
Трайтак С.Д. - кандидат физико-математических наук, доцент

Редакционная коллегия серии «Философские науки»:

Дырин А.И. - доктор философских наук, профессор (ответственный редактор)
Ярославцева Г.В. - кандидат педагогических наук, доцент (ответственный секретарь)
Демина Л.А. - доктор философских наук, доцент
Загребин М.В. - кандидат философских наук, доцент
Карпова Н.П. - кандидат философских наук, доцент
Мюллер Р. – почетный профессор МГОУ, г. Юберлинген (Германия)
Огородников Ю.А. - доктор философских наук, профессор
Песоцкий В.А. - кандидат философских наук, доцент
Чугунов В.М. - доктор философских наук, профессор

Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». - № 3. - 2009. Выпуск в серии № 16. - М.: Изд-во МГОУ. - 204 с.

Вестник МГОУ (все его серии) является рецензируемым и подписным изданием, предназначенным для публикации научных статей профессорско-преподавательского состава, а также докторантов, аспирантов и соискателей (См.: Бюллетень ВАК №4 за 2005 г., С.5) и решение Президиума ВАК России 6.07.2007 г. (См.: Список журналов на сайте ВАК, 12.07.2007, в апреле 2008 г. и в январе 2010 г.). На сайте МГОУ информация о статусе всех серий «Вестника МГОУ» и требованиях к публикациям для авторов статей находится постоянно, обновляясь с внесением необходимых изменений.

Подписной индекс серии «Философские науки» Вестника МГОУ - **36759** (см. Дополнение №1 к Каталогу Агентства «Роспечать» «Газеты. Журналы» (2006) и Каталоги этого же Агентства на первое и второе полугодия 2007-2010 и т.д. годов. Правила подготовки научных статей и условия (особенности) их опубликования в серии «Философские науки» помещаются теперь (с 2009 г.) на последних страницах каждого номера журнала могут быть также высланы редколлегией серии на электронный адрес авторов статей (по запросу). Журнальная статья «Колонка редактора», представляемая в каждом выпуске нашей серии, также должна быть известна потенциальным авторам и учитываться ими в своей работе над статьями.

© МГОУ, 2009

© Издательство МГОУ, 2009

Колонка редактора (и два дополнения к ней)	5
--	---

РАЗДЕЛ 1. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

БАЙДАКОВА М.Ю. Проблема свободы воли в западно-европейской философии и христианской западной традиции	11
БОГОМОЛОВА М.А., ЕРОХИН С.В. Репрезентация виртуальной реальности	16
БОНДАРЕВА Я.В. Восточно-христианский гносис: единство откровения и умознания (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии)	22
КУРОЧКО М.М. Онтологии проективности социального бытия	27
МАМЕДОВ А.А. К критике «псевдопредложений» в логическом позитивизме	31
МАМЕДОВ А.А. Природа научного знания в «критическом рационализме» К. Поппера	34
МАМЧЕНКОВ Д.В. Концептуализация развивающегося предмета (на материале эволюционной биологии)	39
ФЕДОРОВА М.В. Перспективы метафизики и проблема нового её обоснования в эпоху пост-постмодернизма	43

РАЗДЕЛ 2. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

БОЗАДЖИЕВ П.А. Содержание и тенденции развития экономической сферы общества В социально-философском рассмотрении	48
ВЕРШИЛОВ С.А. Глобализация как фактор развития культуры военной безопасности	54
ГУК А.А. Эстетические особенности видеотворчества: аспекты содержательный и авторско-субъективный	62
ДЬЯЧЕНКО И.Н. К проблеме сущности и содержательных характеристиках гуманизма	66
ЕРОХИН С.В. Цифровое изобразительное искусство: вебизм	70
ЕРОХИН С.В. Особенности использования средств художественной выразительности и художественных приемов в цифровом изобразительном искусстве	76
ИЗВЕКОВА Е.В. О понятии «государство»	84
ИОШКИН В.К. Концепция свободы и несвободы бытия: её значение для анализа проблем политики	88
ЛОБАЗОВА О.Ф. Гуманистический ресурс православия в глобальном мире	93
ЛОБАЗОВА О.Ф. Российская интеллигенция в религиозном и нравственном возрождении	99
МАКСИМОВ Д.В. Синергетический образ времени в современной культуре	104
МОДЕСТОВА Д.А. Российский конституционализм: конец XX в.	110
МУХАМЕДЬЯНОВ Б.Ф. Структура исторического самосознания и его социально-философский смысл.....	114
ОРЕХОВСКАЯ Н.А. Роль православия в формировании массового сознания русского народа	117
ПАВЛОВА О.Н. К вопросу о Проблеме философского рассмотрения женской чувственной субъективности	122
ПРОСТЯКОВ С.С. О негарантированности истории: анализ протестантской теологии кризиса	126
РАМАЗАНОВ С.О. Глобализация – цивилизационная унификация мира	131
РОДИН П.Н. Социокультурные особенности оформления древнерусской государственности	135
СОКОЛОВА С.Н. Государственное регулирование политической безопасности российского общества	140
СОРОКИН С.А. Патриотическое сознание: сущность и специфика	148
СТАРКИН Ю.С. Формационный подход: за и против	153
ШАБАГА А.В. Социальный хронотоп и особенности его влияния на идентичность исторического субъекта	157

РАЗДЕЛ 3. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

ГРЕВЦОВА Е.С. К вопросу об антропологической и экзистенциальной природе русской философской мысли	165
КУРОВ И.Г. Структура объектов и результатов познания в гносеологии Спинозы	174
КУРОВ И.Г. Базовые принципы понимания «предметов» в феноменологии Эдмунда Гуссерля	178
ПАВЛОВА О.Н. Философия античности: женщина как странный объект мышления	182
ТРЕУШНИКОВ И.А. Славянофильские акценты проблемы «Запад – Восток» в историософии представителей философии «всеединства»	188

РАЗДЕЛ 4. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Наши авторы	198
О серии «Философские науки» Вестника МГОУ	202

Editor's column.....	5
----------------------	---

SECTION 1. QUESTIONS OF ONTOLOGY AND THEORIES OF COGNITION

M. BAIDAKOVA. The problem of free will in the western philosophy and the Christian western tradition	11
M. BOGOMOLOVA, S. EROKHIN. Representation of The Virtual Reality	16
Y. BONDAREVA. East-christian gnosis: the unity of revelation and speculation (studies on the methodological ground of Russian religious philosophy)	22
M. KUROCHKO. Ontology of the social entity projectivity	27
A. MAMEDOV. To the issue on criticism of the pseudostatements in logical positivism	31
A. MAMEDOV. The nature of scientific knowledge in «critical rationalism» by K. Popper	34
D. MAMCHENKOV. Conceptualization of Developing Object	39
M. FEDOROVA. Development perspectives of metaphysics and the matter of its new grounding in the post-postmodernism	43

SECTION 2. QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF THE SOCIAL-PHILOSOPHICAL SCIENCES

P. BAZADZHIEV. Subject-matter and trends of economical sphere of society from socially-philosophical point of view	48
S. VERSHILOV. The globalization is the factor of the culture's military safety	54
A. GUK. aesthetic theory of the videocreativity: the content and author's subjective aspects	62
I. DYACHENKO. To a problem of essence and substantial characteristics of humanism	66
S. EROKHIN. Digital Fine Arts: Webism	70
S. EROKHIN. Particularities of using of facilities of artistic expression and of artistic acceptances in the digital fine arts	76
E. IZVEKOVA. The concept of «The state»	84
V. IOSHKIN. The Concept of freedom and unfreedom of being: its value for the analysis of problems of the policy	88
O. LOBAZOVA. The humanistic resource of Orthodoxy in the global world	93
O. LOBAZOVA. Russian intellectuals in its religious and moral rebirth	99
D. MAKSIMOV. Synergistic manner of time in contemporary culture	104
D. MODESTOVA. Russian constitutionalism. The end of XX century	110
B. MUKHAMEDYANOV. The structure of historical self consciousness and its social and philosophical sense	114
N. OREKHOVSKAYA. The role of Russian Orthodoxy in the formation of the Russian mass consciousness	117
O. PAVLOVA. To a question on the Problem of philosophical consideration of female sensual subjectivity	122
S. PROSTYAKOV. To the issue on insecurity of history. The analysis of the protestant theology of crisis	126
S. RAMAZANOV. Globalization- civilizational unification of the world	131
P. RODIN. Social and cultural features of registration of Old Russian statehood	135
S. SOKOLOVA. STATE REGULATION OF POLITICAL SAFETY OF THE RUSSIAN SOCIETY	140
S. SOROKIN. Patriotic sense: the essence and specific character	148
U. STARKIN. The formational approach: pros and cons	153
A. SHABAGA. Social hronotop and especially its impact on the identity of the historical subject	156

SECTION 3. QUESTIONS OF PHILOSOPHY HISTORY AND OF THE OTHER PHILOSOPHIC DISCIPLINES

E. GREVTSOVA. To the antropologic and existential nature of russian philosophic thought	165
I. KUROV. Structure of objects and results of learning in Spinoza's gnoseology	174
I. KUROV. Basic principles for cognition of objects in Edmund Husserl's phenomenology	178
O. PAVLOVA. Antiquity philosophy: the woman as strange object of thinking	182
I. TREUSHNIKOV. Slavophilized West-East Problem by All-unity Philosophers Within Philosophy of History	188

SECTION 4. SCIENTIFIC LIFE

OUR AUTHORS	198
Series «Philosophical Sciences» of MGOU bulletin.....	202

Колонка редактора

Вестник МГОУ как научный журнал выходит, как известно, с 1998 года. С 2005 года он стал не только подписным и рецензируемым (ваковским), но и выходить стал **десятью специализированными сериями**. В их числе – и серия «**Философские науки**». Первый (пробный) выпуск Вестника в серии «ФН» был осуществлен во второй половине 2005 года. С 2006 года выпускается по четыре номера в год. **Подписной индекс серии «ФН» Вестника МГОУ – 36759 в Каталоге Агентства «Роспечать»**. Одним из условий приема научных статей для опубликования во всех сериях Вестника МГОУ является **подписка** (как минимум, на полугодие) на соответствующую серию (или на год и больше, если тот или иной автор собирается опубликовать несколько статей).

Правила подготовки научных статей и условия их опубликования в выпусках серий «Вестника МГОУ» помещены на сайте университета. Там же отмечены и характерные особенности, применительно к той или другой серии. В том числе и относительно серии «Философские науки». Кроме того, редакционная коллегия серии «ФН» в каждом номере повторяет эти правила и условия (теперь это будет блок из 4-5 стр. в конце журнала), но с внесением в них необходимых изменений (уточнений, разъяснений и т.п.). Эти «Правила...» мы также высылаем по запросу на электронный адрес вуза, кафедры, отдела, потенциального автора.

И все же редколлегия, ответственный редактор серии «ФН» считают необходимым (тем более, что вышло уже 15 книжек журнала нашей серии, в которых опубликовано более 240 статей) обратиться к потенциальным авторам с некоторыми пожеланиями, рекомендациями и т.п. Обращение это связано и с тем, что 29 апреля 2008 г. было принято Решение Ученого Совета МГОУ, рассмотревшего вопрос о выпуске серий Вестника.

В составе Информационно-издательского центра МГОУ (Издательство МГОУ) создан отдел по изданию научного журнала «Вестник МГОУ» в интересах координации работы редколлегий и издательства по подготовке к выпуску серий журнала. **Независимое рецензирование** поступающих для публикации рукописей научных статей, как и раньше, организуют редакционные коллегии серии, ответственные редакторы. Но организацией независимого рецензирования будет заниматься и вновь созданный отдел.

Совет постановил, что важнейшей задачей отдела и ответственных редакторов серии должно быть соблюдение требований к авторам поступающих для публикации статей относительно их научности и оформления, полного и точного

соблюдения «Правил...». В каждой серии «Вестника МГОУ» вводятся две новые, небольшие по объему – по 2, максимум, 3-4 страницы текста рубрики – «Колонка (страница) редактора» и «Научная жизнь» (последняя – для публикации информации о проводимых (проведенных и готовящихся) в МГОУ научных мероприятиях (конференции, семинары, защиты диссертаций, рецензии и аннотации на монографии и учебные пособия, юбилеи и памятные дни и пр.).

Решением Ученого совета МГОУ создан также Совет ответственных редакторов серий «Вестника МГОУ», который на своем первом же заседании 26 июня 2008 года постановил:

- практиковать проблемно-тематическую рубрикацию содержания серий «Вестника МГОУ»;
- аннотацию на русском и иностранном языках помещать в форме двух абзацев: в начале статьи на русском языке (под заголовком *Аннотация...* (курсив, шрифт 14), и: *Annotacion: (Abstract):...* (курсив, шрифт 14) – в конце статьи (английский текст);

- авторам и редакторам соблюдать соответствие информации сайта МГОУ с требованиями редколлегий серий. (Например, требование издательского ГОСТа при оформлении ссылок на источники и литературу (*Примечания* в конце статьи) – образец см.: сайт МГОУ; пример ссылки в тексте: [16;123] [8;78];

- редакционным коллегиям серий и отделу ИИЦ университета по изданию «Вестника...» неукоснительно соблюдать требования к содержанию и оформлению независимых рецензий и к качеству доработки авторами своих статей по замечаниям рецензентов и требованиям ответственных редакторов (в случаях необходимости такой доработки) – образец см.: сайт МГОУ;

- объем каждого номера журнала (а в разных сериях их выходит от 2 до 6 в год), как правило, не должен превышать 150 страниц (500000 знаков с пробелами);

- постраничная тарификация статей для авторов, печатающихся за свой счет, определена сегодня в размере 600 р. за каждую страницу печатного текста, содержащую 1800 знаков (с пробелами);

- редакционные коллегии серий «Вестника...» и отдел ИИЦ обязаны неукоснительно расширять подписку, ибо ограниченная подписка может привести к утрате статуса журнала как научного издания, рекомендуемого ВАК России.

Кроме того именно отделу вменена обязанность обеспечивать: а) информацию о статьях, опубликованных в сериях Вестника, в российских

реферативных журналах и базах данных ИНИОН и ВИНТИ РАН; **б)** представление серий «Вестника МГОУ» в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ); **в)** размещение на сайте МГОУ *электронных версий* серий журнала, что даст возможность лицензировать их как *самостоятельные издания с ваковским статусом*.

Председателем Совета ответственных редакторов серии «Вестника МГОУ» стал Волобуев Олег Владимирович, доктор исторических наук, профессор. Он же является и руководителем нового отдела ИИЦ. Его: E-mail: center-press2004@mail.ru; контактные телефоны: 8-499-265-41-63 (или 62) и – для краткого сообщения – сот.: 8-910-475-10-63 (учитывайте нахождение абонентов в роуминге).

Контактные телефоны ответственного редактора серии «Философские науки»: 8-495-780-09-44 (доб. 14-82); 8-499-261-13-80; дом.: 8-495-931-82-00; сот.: 8-916-596-32-88; E-mail: **Dyrin@mail.ru**

* * *

А теперь **по сути содержания** собственно «Колонки редактора» как обращения ответственного редактора и редколлегии серии «ФН» к сегодняшним и будущим авторам статей, публикуемых в философской (плюс раздел по политологии и философии политики) серии Вестника МГОУ.

Во-первых, обращаюсь с просьбой к авторам: правила и условия подготовки *научных* статей надо знать и твердо им следовать. Эти правила мы по Вашему *запросу* на Вами указанный электронный адрес отправляем незамедлительно. Кроме того, правила эти обязательно публикуются в каждом номере серии «ФН». Есть они и на сайте МГОУ.

Следование этим правилам, в том числе по вопросам «техничко-технологическим», библиографического оформления и описания произведений печати и в текстах статей, и в *Примечаниях*, и т.д. не только ускоряют и улучшают процесс рецензирования и редактирования, сокращают необходимость переписки и телефонных разъяснений того, что кое-кто из авторов, к сожалению, не знает, не знает в принципе и даже «гордится» этим незнанием.

Во-вторых, не надо торопиться, я бы сказал даже так: не надо с рвением, достоянным лучшего применения, спешить для того, чтобы используя Интернет, отсылать свою статью «для рецензирования», для какого-то «просмотра», «проверки» и т.п. *Ведь редколлегия «ФН» Ваши статьи не заказывала. Вы их предлагаете.* Мы Ваши статьи принимаем и начинаем работу над ними *лишь после* того, как *Вы реализовали все правила и условия*. Они не являются секретными. Но они обязательны к осмыслению Вами и ответственному исполнению, в том числе при оформлении научно-фи-

лософских статей.

Однако удивительные и странные просьбы и предложения приходится читать в письмах, присылаемых на мой адрес. Процитирую, или кратко перескажу, некоторые из них. Причем сразу же отмечу, что удивляют не только, и даже не столько «младое племя» аспирантов и соискателей, сколько докторанты, кандидаты и доценты, и даже профессора. Ничего я здесь не преувеличиваю, но фамилии, конечно, не стану называть. «Авторы» себя узнают, а другим их имена знать не обязательно. Важно, чтобы «эти другие» таким же образом не «отличались».

Итак: Уважаемая (так в тексте, - А.Д.) Ан.Ив.! Меня зовут ... Я аспирант ... (Я ассистент Я доцент ...) Для зашиты диссертации мне необходимы публикации в «ваковских журналах». Тема моей диссертации (эта информация необходима, жаль, что не все Вы сообщаете точное наименование темы и специальность, другие необходимые и желательные сведения о себе как авторе, не сообщаете контактные телефоны и электронный адрес). И далее: «Разрешите предложить *темы* материалов к публикации ...» (следуют наименования тем); «если данные темы подходят вашему изданию, *буду рад* предоставить готовые статьи. *Уверен, что переписка* по электронной почте (*такая переписка* нисколько не предусмотрена, не входит в обязанности редактора, да и не нужна она, - А.Д.) позволит нам (нам!?) достаточно *быстро и просто* придти к общему (!) мнению по поводу возможности публикации статей...».

Но ведь не темы статей редколлегия рассматривает (в этом был бы какой-никакой смысл, если бы статьи были заказными, если бы они заказывались редколлгией, но в нашем случае – научные статьи *предлагаются*, тема и содержание даются авторами, диссертантами. И все же правила были отправлены. Понятно, что по одним формулировкам статей (будь эти формулировки даже сверхточными) трудно судить **о реальном философском содержании** статей. Тем не менее одна тема была выделена: «пришлите именно ее, вторую ... «на пределе смысла». И через неделю позвоните мне» (Сообщил телефоны).

Ни статьи, ни звонка. Зато пришло новое послание с *тем же* обращением (автор наш лишь писатель, он не читатель, в том числе своих собственных посланий): «Для того, чтобы *круг моих научных интересов стал более понятным*, высылаю вам аннотации к обоим статьям. Так же хотелось бы узнать ...» Смысла перечислять вопросы нет, ибо всего лишь *две страницы* текста «правил и условий» им не читаны. Словом, автор ставит вопросы. Но ответы редколлегии ему не нужны, не важны. Или, быть может, он хочет чтобы ему все было разъяснено *лично* электронной перепис-

кой? Ладно, хорошо, но читатель кто и где?

Пишу: Редколлегия серии журнала необходима Ваша научная статья, а не малопонятные темы и аннотации сами по себе (без статей), и тем более не «круг» Ваших научных интересов. Вы правила знаете? Нет не знаете. Ознакомьтесь с ними и полностью сделайте все в соответствии с их требованиями. И *тогда* статьи (или статья) будут приняты. В редколлегию должно представлять *научные статьи, готовые статьи*, а не темы только, не замысел даже, а *статьи*. Позвоните, я отвечу на все Ваши вопросы. Переписку «по электронке» с Вами я больше вести не буду, так как Вы ведете разговор не о статье, не о реальных условиях публикации, а какой-то «околостатейный разговор». На этом все, к счастью, и завершилось.

Но есть другие: «Я докторант из Петербурга. Хотел бы Меня интересуют в первую очередь, *сроки* публикации, а также правила *отправки* (!?) статей и т.д.» (а что за этим – «и т.д.»?). «Я занимаюсь изучением политической регионалистики, электоральных процессов, работаю над докторской.» (Далее: возможно ли опубликование, сроки, условия) Короче: этот докторант (из Астрахани) в *полном неведении*. Однако мой адрес на сайте МГОУ, там же и правила, и условия, и все-все, что надо. «Примите, пожалуйста, к рассмотрению мою статью. Нужно ли отправлять Вам по почте распечатанный вариант статьи?». «Если моя статья соответствует предъявленным требованиям, оплату отправлю по указанному на сайте адресу». Но и этот автор прекрасно знает, что статья выполнена им без учета правил и условий. Знает, что **без** оформления подписки (хотя бы на полугодие), **без** оплаты независимого, организуемого редколлгией, рецензирования, **без** оплаты издательских расходов никакая статья **не может** считаться принятой и работа редколлгии по такому тексту **не производится**.

Странно! Ну почему некоторые авторы считают, что редколлегия занимается рецензированием их статей как таковых, дорабатывая статьи таким образом. И даже присылают статьи **лишь для рецензирования. Не для публикации**. Нет и нет. Все правила и условия должны быть выполнены. В том числе и по оплате всех указанных позиций. **Только в таком случае статья считается статьей в «портфеле редколлгии». И с ней проводится вся необходимая работа, в том числе экспертиза (рецензия) и редактирование**. Да, иногда статьи авторами дорабатываются и в научно-теоретическом отношении. Так бывает. И все же больше высвечивается недостатков иного плана. На них я и обратил внимание потенциальных авторов в этой «Колонке редактора». О недостатках *предметно-содержательного* плана – в следующих материалах «Колонки».

PS. Свежее письмо требует сделать добавление. Еще раз подчеркиваю: редколлегия серии (впрочем, и все другие) *организует рецензирование не всех и всяких*, в том числе и присланных электронной почтой статей, *а лишь принятых к публикации в серии «ФН» Вестника МГОУ*. И нет никакого пункта в правилах относительно той или иной оплаты «после рецензирования». Все одновременно (не буду повторять пункты правил и условий), в том числе и вся оплата должна быть проведена. Этот день и считается *днем приема статьи редколлгией* «для работы над ней». И если окажется (из рецензии и, тем более, после экспертного чтения ответственного редактора), что статья Ваша не годится, то деньги издательством возвращаются полностью. Впрочем, не могут быть возвращены две небольшие суммы – «за рецензирование» (оно выполнено и гонорар рецензенту выдан) и «за подписку» (она сделана Вами или издательством за Вас, но для Вас).

Словом, осмыслив и приняв требования – правила, условия, нормы, – следуйте им строго и точно. И статья Ваша *будет* опубликована, если (так как) она *научная и по философской проблематике*. Подтверждение? Оно у нас есть: редколлегия работает с текстами Вашими – смею утверждать – серьезно и ответственно: за 2006-2009 годы вышло 15 книжек журнала нашей серии. На доработку было направлено некоторое количество статей. Но большинство, где требовалась та или другая корректировка и редакция, были доработаны в редколлгии. И все поступившие статьи опубликованы. Сегодня уже идет подготовка первых номеров 2010 года. Все четыре номера года 2009 вышли. На очереди первый номер 2010 года, т.е. 18-я книжка нашей серии. Спасибо за внимание.

P.S.S. В своих статьях по проблемам «философии образования» и модернизации образовательного процесса в России наших дней я не мог не затрагивать вопросы среднего, школьного образования, в т.ч. и проблему ЕГЭ. Но теперь прошу заинтересованного читателя ознакомиться с суждениями по этому вопросу профессора С. Комкова и доцента Н. Бондаренко опубликованными в формате газетных статей 9 июля и 4 августа 2009 г.

Итак, без комментариев, без сокращений и т.п., но с одобрением. Полной перепечаткой этих материалов завершить «Колонку редактора», думаю, сегодня будет весьма уместно и целесообразно.

Профессор Дырин А.И. 20.07. и 10.08.09 г.

ГРУСТНЫЙ ИТОГ

2009 год войдет в историю российского государства как начало конца фундаментальной классической системы образования. После восьмилетнего эксперимента на территории всей страны введен Единый государственный экзамен, больше известный по короткой аббревиатуре ЕГЭ. Почти миллион молодых россиян волей законодателей и руководителей образовательного ведомства оказались втянутыми в крупнейшую идеологическую провокацию против России. Её сутью является подрыв системы воспроизводства интеллектуального потенциала нации.

При всей видимой, на первый взгляд, безобидности ЕГЭ данная тестовая викторина в этом учебном году привела к тяжелейшим последствиям. Более 22 тысяч выпускников средних общеобразовательных школ России уже по состоянию на 19 июня оказались лишены аттестата о среднем образовании. Если учесть, что половина из тех, кто получил неудовлетворительные баллы на обязательном экзамене по математике, не сможет пересдать ее в резервный день, эта цифра может увеличиться до 25 тысяч. Это означает, что 25 тысяч молодых, полных жизненных сил людей окажутся выброшенными на улицу в условиях жесточайшего экономического кризиса, без права продолжать где-либо дальнейшее образование, без права поступить на какую-либо престижную работу, без права строить свои жизненные планы на будущее.

Можно сколь угодно долго винить в этом самих вчерашних школьников или их родителей. Но никто не снимал с государства ответственности за организацию качественного обучения и воспитания подрастающего поколения своих граждан. 25 тысяч молодых людей с «волчьими билетами» вместо аттестата зрелости – это фактический приговор Российской Федерации. А ведь в ходе ЕГЭ руководство Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки сделало отчаянную попытку минимизировать последствия тестовой итоговой аттестации. Минимальный барьер для получения удовлетворительной оценки был опущен, как говорят в таких случаях, «ниже плинтуса». Ибо 21 балл по математике при 100-балльной системе – это единица с маленьким плюсом при переводе ее в 5-ти балльную школьную систему. А 37 баллов по русскому языку не дотягивают до школьной двойки. И, тем не менее, математику до «плинтуса» не дотянули почти 8 % выпускников, а русский язык – почти 6 %.

Что это? Тупость и лень вчерашних школьников?

А дело в том, что многие задания ЕГЭ оказались

для выпускников совершенно незнакомыми, потому что они попросту этого не изучали в школе. Да и не могли изучать. Задания ЕГЭ составляли сотрудники Федерального института педагогических измерений (ФИПИ) якобы на основании федеральных государственных образовательных стандартов. Да вот беда – таковых в России в настоящее время попросту не существует. Проблема разработки государственных образовательных стандартов решается в Российской Федерации аж с 1992 года, но так и не решена. Правда, в 2004 году, бывший министр образования В.М. Филиппов попытался ввести в действие некие «федеральные компоненты государственных образовательных стандартов». И сделал это своим приказом № 1089 от 05.03.2004 года. Но вот незадача: Верховный суд РФ 28 сентября того же года своим Определением установил, что данный приказ не может считаться нормативным правовым актом. А, следовательно, этим приказом нельзя было вводить в действие никаких «стандартов». Но, видимо, нашим чиновникам даже решение Верховного суда России не указ.

Кроме того, в заданиях ЕГЭ был включен так называемый профильный компонент, то есть задания особой степени сложности, предназначенные лишь для тех, кто обучается в специализированных профильных классах или школах. Подобное признание сделал в своем письме в Государственную думу РФ в апреле 2009 года заместитель министра образования Ю.П. Сентюрин. Так что удивляться столь плачевным результатам ЕГЭ не приходится.

Не удалось в этом году избежать и огромного количества скандалов, связанных с процедурой сдачи ЕГЭ. Уже возбуждено большое количество уголовных дел по фактам взятки при проведении тестирования. Сплошь и рядом на платной основе за выпускников задания ЕГЭ выполняли школьные учителя и преподаватели вузов. А если посчитать общую сумму родительских «вложений» для успешной сдачи ЕГЭ, то цифра уже приближается к трем миллиардам долларов. Как говорится, побиты все рекорды. И при этом организаторы ЕГЭ постоянно уверяли всю страну в том, что с введением данного тестового экзамена коррупция будет ликвидирована полностью. Не выдерживает никакой критики и еще один миф: о возможности более легкого поступления на основе ЕГЭ в лучшие вузы страны. До сих пор ни один вуз России не определил количество проходных баллов для поступления. Многие ректоры просто выжидают. Если они установят очень высокую планку – могут остаться без студентов. Если очень низкую – попадут в трудную ситуацию, так как вынуждены будут выбирать по неизвестным критериям будущих студентов, имеющих практически одинаковые результаты. Это

в свою очередь может породить новую волну коррупции.

‘Так что куда ни кинь - всюду клин!

Итогом 2009 года стала ситуация, породившая всеобщий психоз, неуверенность в завтрашнем дне в условиях обостряющегося кризиса и резкое снижение уровня полного среднего образования. Ибо школа превратилась сегодня в некий комбинат по натаскиванию на совершенно тупые

и некорректные тестовые задания, составленные в соответствии с несуществующими государственными образовательными стандартами.

Думается, что это весьма грустный итог для такой великой страны, как Россия.

Сергей КОМКОВ, Президент Всероссийского фонда образования,
доктор педагогических наук, академик РАЕН,
профессор.

Главный урок ЕГЭ

В.И. Ленин

Через народ перепрыгнуть нельзя.

Интересно читать российскую Конституцию. И даже весело. В статье 3, например, говорится: «... *Единственным источником власти в Российской Федерации является ее многонациональный народ*». Переводя эти слова с юридического языка на нормальный, это означает, что воля народа - закон для всех органов власти, существующих в стране. Власть должна делать не то, что ей нравится, а именно то, что хочет народ как **единственный** источник власти. (Между прочим, отсюда возникло и понятие «враг народа», которое придумали вовсе не большевики, а революционные французы: враг народа тот, кто игнорирует волю народа.)

Но кто против Конституции? Вообще то никто. Однако обратите внимание на интересную закономерность. В нашем демократическом государстве (*демократическое* - это первое определение РФ по той же Конституции) как-то так повелось, что власти упорно игнорируют именно мнение и волю народа. Началось это, пожалуй, еще с референдума по сохранению Союза ССР, когда 72% населения сказали Союзу «да», а что сделали власти? И далее пошло-поехало. Народ был против капитализма, но ему его навязали обманом. Народ был против купли-продажи земли - навязали куплю-продажу. Народ был против разрушения на селе коллективных хозяйств - навязали фермерство (при нашем-то климате!) Народ был против монетизации льгот - проигнорировали. Народ выступает против одностороннего разоружения России, а в итоге армию превращают в комендантскую роту под руководством министра Сердюкова, одна фамилия которого деморализует личный состав Российской армии. Но кого-то, видимо, воодушевляет.

И вообще что касается одиозных личностей, то тут картина игнорирования воли людей выглядит особенно красочно. Народ уже звереет при одной фамилии Чубайс (что, власти этого не знают?), а в итоге Чубайса ставят с одного судьбоносного участка развития государства на другой. Теперь - на нанотехнологии. Или взять того же непотопляемого Зурабова, не к ночи будет упомянуто его имя! Ну и что с того, что у народа от названных (как и многих других) деятелей уже сыпь по коже? Главное, что они

устраивают власть.

И наконец о предмете данной статьи. Россия буквально встала на дыбы против введения ЕГЭ (Единого государственного экзамена). И как власть на это отреагировала? Она выкрутила руки всякой там «общественности» и продавала-таки эту идею на уровне закона и массовой практики. Люди просто шокированы этой мерой, думают: как же можно совершать такую ошибку? Она же и очевидна, и фатальна. Ведь **ЕГЭ в сущности делает ненужной школу вообще**: натаскать на ЕГЭ можно и дома, используя тех же репетиторов.

А кто сказал, что это ошибка? ЕГЭ вовсе не ошибка, а сознательная политика и воля власти, противоречащая воле собственного народа, но отвечающая воле зарубежных противников, или, скажем мягче, конкурентов России. Ведь чем будет определяться лидерство государства на международной арене в обозримой исторической перспективе? Нет, не уровнем развития экономики и не уровнем развития науки и техники и даже не модными ныне нанотехнологиями. Все перечисленное не первично, а вторично или даже третично. **Лидерство государств будет все более определяться качеством образования.** Следовательно, сфера образования - это также и сфера «военных действий» (конкуренции) между современными государствами за лидерство на планете.

ЕГЭ - одно из мощнейших орудий в этой конкуренции. И по России пальнули именно из этого орудия. Оно похоронит наше образование и уже хоронит его. А вместе с образованием будут похоронены и перспективы России на будущее. Нет, никогда ей теперь не лидировать в мире. И даже нельзя думать об этом. ЕГЭ - это торпеда, пущенная и попавшая в борт корабля нашего государства. **Это одновременно и глупость, и преступление против настоящего и будущего страны.** Таков, на мой взгляд, подлинный смысл введения ЕГЭ - лишить Россию надежд и перспектив на возрождение.

Мощь этого оружия - в его коварстве, ведь оно преподносится как громадный прогресс в образовании. С каким же жаром эта мера отстаивается А.Фурсенко и его министерством! Залюбуешься. Это ввергает в сму-

чение даже убежденных противников ЕГЭ. У них возникает сомнение в своей правоте, ломается воля. Люди думают: там же, наверху, сидят неглупые люди, неужели они не понимают всей пагубности ЕГЭ? Значит, никакой угрозы нет ... А она более чем реальна. Не секрет, что России давно отведена роль сырьевого придатка в буржуазном мире. А чтобы качать газ и нефть, не нужны ни Ломоносовы, ни Менделеевы, ни Королёвы. Потому-то русским хватит образования и на уровне ЕГЭ. Спрашивается, к примеру, смог бы тот же С.П.Королёв сконструировать ракету, поднявшую Ю.А.Гагарина в космос, если бы он учился в рамках ЕГЭ?

Почему же ЕГЭ так разрушителен для образования? Потому что он «бьет» мимо целей образования. Ведь в чем главная цель образования? Сошлюсь (на удивление себе и читателям) на выступление Барака Обамы во время его визита в Москву в июле 2009 года. Так вот этот американский президент взял и заявил, **что будущее определяется не оружием, а креативностью сознания людей**, чем, думаю, пристыдил и наших сторонников ЕГЭ, и саму его идею. Значит, цель образования - креативная (творческая) личность? Именно так. Но разве ЕГЭ работает на эту цель? Никак нет. Ведь ЕГЭ предполагает угадывание правильного ответа, в лучшем случае его знание. Но, спрашивается, где и когда жизнь предлагает человеку для выбора несколько ответов? Разве что в передаче «Кто хочет стать миллионером?». В остальных же случаях жизнь предлагает нам одновременно несколько загадок. И ни единого ответа. Найти ответы на поставленные загадки может только креативная личность.

ЕГЭ же предполагает, что верный ответ на поставленный вопрос уже есть. Угадай его, раз уж не знаешь, - и все дела. Но ведь такой уровень образования - самый примитивный. Это возврат к человеку умелому, обитавшему 2 млн лет назад. Сегодня же человек, особенно инженер, исследователь, ученый, педагог, повторяю, сплошь и рядом сталкивается с проблемами, не имеющими ответов. Ответ нужно найти в себе самом, сотворить его. Тут нужен поиск, эксперимент, готовность к неудачам, упорство, отчаяние, новый эксперимент и т.д. Таковы реальности жизни и профессиональной деятельности. Они никак не вписываются в возможности и цели ЕГЭ, а вписываются в то, о чем сказал Обама, - **в креативность сознания**.

Доказывать вред ЕГЭ - ломиться в открытую дверь. Но приходится, раз уж нас постигла эта катастрофа. Зададим в этих целях, в дополнение к вышесказанному, несколько вопросов на размышление.

Разве СССР стал бы лидером мирового образования благодаря ЕГЭ?

Насколько ЕГЭ отражает традиции российского образования?

Разве не является ЕГЭ грубым и циничным отрицанием лучших достижений педагогической науки, опыта педагогов-новаторов?

(Известно, что США являются лидером в реализации ЕГЭ, но разве США лидер мирового об-

разования? Они скупают мозги по всему миру, не отравленные ЕГЭ, потому-то вроде бы и «лидируют» в образовании.)

Разве не правда, что творческая личность на любые вопросы ЕГЭ ответит скорее всего по-своему и тем самым провалит экзамен?

Разве ЕГЭ - лишь конечный этап в обучении школьников (эпизодик маленький)? Нет, это мера системного характера, которая ломает всю парадигму школьного образования, и особенно мотивацию обучения детей.

Разве итоги за 2009 учебный год оправдали надежды на ЕГЭ? Удивительно, но лучшие результаты по знанию русского языка показали не русские школьники - это как понимать? Высшие учебные заведения завалены заявлениями на поступление от детей-инвалидов, получивших инвалидность почему-то именно в апреле-мае 2009 года. Это не признак ли коррупции? А ведь сторонники ЕГЭ рвали на себе рубашку, доказывая антикоррупционную направленность этого средства. На деле же **к прежним формам коррупции в образовании ЕГЭ добавил новые**.

Кто-то скажет: что толку рассуждать о вреде ЕГЭ, если решение уже не изменить? На этот, конечно, «интересный вопрос» я бы ответил так.

Во-первых, почему же не изменить, если, как учил Гераклит, все течет, все изменяется. Надо использовать все доступные общественности формы борьбы за отмену этой глупости, а не складывать крылышки. Молчание по поводу ЕГЭ равносильно соучастию в преступлении. Еще более мерзко в угоду властям расхваливать эту меру.

Во-вторых, ЕГЭ можно и игнорировать, в том смысле, что он все же не запрещает педагогам проводить занятия интересно, творчески, вдохновенно, имея целью формирование именно творческой личности.

Наконец, в-третьих, нужно и школьникам разъяснять, что они учатся не для ЕГЭ. Дети не хуже взрослых должны понимать, что ЕГЭ - патология в образовании. Под давлением фактов - чудовищного падения качества образования власти в конце концов будут вынуждены отменить его как одну из грубейших ошибок-преступлений в деле созидания будущего страны.

Этой бы «ошибки» не произошло если бы российские власти, наконец, поняли простую истину, что глас народа глас божий. Если бы они, наконец, поняли, что нужно реализовывать волю народа, а не игнорировать ее. Если бы они читали на ночь Конституцию Российской Федерации, где сказано: **народ единственный источник власти**. Возможно, именно ЕГЭ, наконец-то, и убедит власти в мудрости народа, с которой нельзя не считаться. Это бы и стало главным уроком ЕГЭ, единственно полезным его результатом.

Н. БОНДАРЕНКО,

кандидат педагогических наук, доцент;
Ставрополь.

РАЗДЕЛ 1. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 159.947.2

Байдакова М.Ю.

Проблема свободы воли в западно-европейской философии и христианской западной традиции*

Аннотация: Проблема воли часто отождествляется с проблемой свободы воли, поэтому является постоянным предметом спора между различными направлениями философской мысли: материалистами и идеалистами; детерминистами и индетерминистами; фаталистами и волюнтаристами. В связи с этим особый интерес представляет междисциплинарный характер контекстуализации проблемы свободы воли в западно - европейской философии и христианской Западной традиции, что позволяет проанализировать проблему в онтологической и гносеологической парадигме.

Ключевые слова: воля, свобода воли, западно - европейская философия, христианская западная традиция.

Актуальность данного исследования обусловлена и подтверждается непреходящим интересом всех направлений научной мысли к проблеме человека, к проблеме свободы его воли в особенности.

Многие философы пытались решить, по словам Лейбница, этот «для человеческого ума один из наиболее запутанных вопросов» [1]. По мнению Г. Лотце, «вопрос о свободе воли не может быть [...] оставлен без внимания. Вопрос о свободе воли [...] очень прост: всё дело сводится к определению степени усилия внимания, которым мы можем располагать в данную минуту» [2]. Сущность человека как «особой личности», указывает К. Маркс, «составляет [...] не её абстрактная физическая природа, а её социальное качество» [3].

Марксизм утверждает социально - историческую детерминацию активности человека, относя волю к чувствам, обусловленным практической деятельностью, связывает происхождение воли с формированием «человеченной природы». Развитие воли определяется предметной трудовой деятельностью человека и богатством его отношений с миром. «Кроме напряжения тех органов, которыми выполняется труд, в течение

всего времени необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании, и [...] необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно, чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил» [4]. По словам Ф. Энгельса, свобода воли означает способность «со знанием дела принимать решения», «свобода, следовательно, состоит в основанном на познании необходимостей природы» [5]. При этом, подчёркивает В. И. Ленин, «идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нисколько не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий» [6]. «Энергия поступка» и «свобода воли» есть проявления активности человека.

Для Аристотеля свобода воли, как обусловленная низшей стороной существа человека, есть не преимущество человека, а несовершенство его природы. Логическую возможность произвольных действий он основывает на неприменимости к будущему закона исключённого третьего: все события не вытекают со строгой необходимостью из принципов разума. Воля как «инстинкт свободы» есть выражение естественного стремления человека жить, расти в соответствии со своей собственной природой. Воля в любом её проявлении, на любом уровне интеграции человеческой целостности, связана с устранением неопределённости, с установлением необратимого характера поступка как реального действия.

Апология свободы воли во - многом определяет своеобразие таких философских направлений, как персонализм (Д. Ройс [7], Э. Мунье [8]) и экзистенциализм (Ж - П. Сартр [9], А. Камю [10]). С. Кьеркегор утверждает, что с объективной и субъективной точек зрения, человеческий страх неуклонно возрастает. И это есть причина и следствие качественного скачка: «каждый человек грешит свободно», представляя не только себя, но и весь человеческий род [11]. П. Риккер полагает, что

* © Байдакова М.Ю.

свободная воля заключает в себе парадокс: с одной стороны, решение определяется свободным субъектом, с другой - мотивы, детерминирующие выбор, сами оказываются детерминированными другими. Г. Маркузе отрицает реальность свободы: борьба против свободы повторяется в душе каждого, а научно - технический прогресс, проникнув и в сферу бессознательного, блокирует влечение к свободе [12].

Вольтер пишет: «Человек [...] может желать лишь тех вещей, идеи которых у него есть. [...] Он не мог бы иметь желания [...] если бы не имел [...] представления; и он не стремился бы [...] и не принимал бы такого решения, если бы его сознание не являло ему [...] как нечто приятное. Но именно в этом - то и состоит его свобода: она заключена в том, что он может сам по себе принять решение поступить так, как ему кажется хорошим; желать же того, что не доставляет ему удовольствия, было бы форменным противоречием, и потому это невозможно. Человек определяет себя к поступку, кажущемуся ему наилучшим, и это неопровержимо; суть вопроса [...] в том, чтобы понять, присуща ли ему такая движущая сила, такая первичная способность решать за себя или не принимать решения» [13].

Немезий Эмесский, рассматривая вопрос сотворения человека со свободной волей, отмечает, что пороки происходят «не от природных сил, но от привычек и выбора», поскольку не природная сила производит неумеренность жизни или лжи, а выбор [14]. Он подчёркивает, что выбор и произвольно происходящее не тождественны; произвольное гораздо шире. Безусловно, «всякий выбор произволен, но не всё произвольное [бывает] по выбору». Приводя в пример детей и бессловесных животных; он говорит, что «они действуют произвольно», а не по выбору. И человек радуется, когда внезапно видит друга, находит сокровища и др. - всё это действия добровольные, но не по выбору. Следовательно, «добровольное и выбор - не одно и то же» [15].

Выбором не является желание, разделяющееся на вожеление, гнев и хотение. Поскольку «выбор не есть ни гнев, ни вожеление, [...] люди не имеют ничего общего с неразумными животными по выбору, а только - по вожелению и раздражительности (гневу)». Но сходство с животными по этим свойствам не означает сходства с ними по выбору. Даже невоздержанный человек понимает, что чувственное пожелание не есть выбор, который в нём «противоборствует вожелению», ведь «если бы они были тождественны, то не враждовали бы между собой [...]». С другой стороны, воздержанный, действующий по выбору, не поступает по вожелению» [16].

Точно так же «выбор не есть и хотение»; че-

ловек «хочет быть здоровым, но не выбирает быть здоровым», хочет «быть богатым, но выбрать быть богатым нельзя». Хотение возникает и к невозможному, а «выбор [...] только к тому, что в нашей власти»: «хочу быть бессмертным», не означает: «выбираю быть бессмертным». Хотение относится к цели, выбор только к тому, что ведёт к цели; «хотению подлежит цель, а обсуждению - то, что ведёт к цели». Выбор осуществляется лишь по возможности достигнуть чего - либо, а «хотим и того, что не может произойти через нас самих, как, например, победить какого - нибудь вождя» [17]. Выбор «не есть и мнение», поскольку «мнение может относиться к общему», т. е. находящемуся во власти человека, поэтому «мнение называется истинным и ложным, но выбор - всегда к единичному (частному), выбор бывает относительно того, что следует делать, а это последнее - единично». Выбор «не есть и обсуждение, или совещание», потому что является исследованием должного действия, а выбранное «есть то, что предпочтено через обсуждение», т. е. «обсуждение касается того, что ещё исследуется, а выбор - того, что предпочтено» [18].

Выбор, по Немезию, «есть некоторое совещание и обсуждение вместе с решением, хотя сам и не есть совещание». Выбор всегда «есть предпочтение одного перед другим, но не бывает предпочтения без обдумывания и рассуждения. Предпочтение через обсуждение только тогда «становится выбором или избранным, когда присоединится желание». Выбор есть или «соединённое с обсуждением желание» того, что во власти человека, или «соединённое с желанием обсуждение» того, что в этой власти, поскольку, выбирая, человек естественно стремится к тому, что «предпочтено через совещание» (обсуждение) [19].

А. Шопенгауэр говорит, что познание волей своей сущности - единственное проявление свободы воли. Воля «освобождается от действия мотивов, лежащих в сфере другого способа познания, объектами которого служат только явления. Возможность такого обнаружения свободы составляет величайшее преимущество человека, [...] чуждое животному», т. к. условием этой возможности является «обдуманность разума», позволяющая «независимо от впечатлений настоящего озирать жизнь в её целом. Животное лишено всякой возможности свободы, как лишено [...] возможности действительного, т. е. обдуманного выбора решений, предваряемого законченным конфликтом мотивов, которые для этого должны были бы быть отвлечёнными представлениями». Он говорит, что с какой необходимостью «камень падает на землю», с такой «голодный волк вонзает свои зубы в мясо дичины, не имея возможности познать, что он одновременно и терзаемый, и терзающий. Не-

обходимость - царство природы, свобода - царство благодати» [20].

В. Вундт полагает, что человеческие желания, хотения действуют в мире явлений, и приходит к выводу, в отличие от Канта, что отсюда невозможно существование различных принципов оценки: например, если воля «обусловливаема, поскольку она принадлежит к миру явлений», то невозможно, «чтобы она была свободна или сама себя определяла, коль скоро она рассматривается как составная часть нравственного мира» - мира нравственных требований человека [21].

«Воля» - основное понятие философии права Гегеля - формируется в три этапа: вначале воля содержит элемент чистой неопределённости, элемент, в котором «растворено всякое ограничение, всякое содержание, непосредственно данное и определённое природой, потребностями, вожделениями, влечениями или чем бы то ни было; это - безграничная бесконечность абсолютной абстракции или всеобщности, чистое мышление самого себя». Затем «Я» обнаруживает, что оно определено. Тогда оно вступает в существование в общем: «это абсолютный момент конечности или обособления «Я». [...] воля выступает как единство [...] двух моментов: «рефлектированная в себя и тем самым возвращённая к всеобщности особенность, единичность, самоопределение «Я» [...]. «Я» полагает себя одновременно и как отрицательное самого себя, а именно как определённое, ограниченное, и как остающееся у себя в своём тождестве с собой и всеобщности и смыкающееся в определении лишь с самим собой [...] Это и есть свобода воли». Решение порождает волю, а свобода тогда свобода, когда она «владеет собой как содержимым». Когда весь мир участвует в воле «Я», тогда и свобода является всеобщей.

В системе Гегеля понятие страсти отсутствует, поскольку наличие человеческого духа даёт ему «управлять своим поведением», быть свободным и соответственно «управлять естественными порывами», ибо внутренняя природа нуждается в таком контроле. Это и есть испытание «во искупление первородного греха [...]». Не будь этого греха, человек не был бы свободным, ибо не смог бы полагать свою свободу как содержимое». Воля является универсальной, когда в ней «подавлены все индивидуальные ограничения и особенности». Абсолютный инстинкт свободного духа заключается в обладании своей свободой как целью, чтобы быть для себя, как идеи, тем же, что воля в себе. Право есть свобода в общем, в качестве Идеи. Только субъективная воля, воля субъекта, осуществляет свободу или волю в себе: «свобода, или воля в себе [...] лишь для себя сущая воля, непосредственно лишь в себе тождественная в себе сущей или всеобщей волей», т. е. «субъективная

воля определяет себя [...] как объективная и, [...] истинно конкретная воля» [22].

Анализируя трактовку Гегеля, И. А. Ильин пишет: «Дух стремится к познанию, к теоретическому оправданию такого мировоззрения и оказывается интеллигенцией. Задача интеллигенции в том, чтобы найти верный [...] способ знания, который придаст бы жизни духа характер действительного и истинного самоопределения. Всякое движение духовной жизни есть самоопределение, и дух есть творческая энергия, раскрывающая себя из себя». Тогда интеллигенция становится волею. Дух в качестве интеллигенции работает над своим внутренним «идеальным» миром, он ищет знание, равносильное созданию предмета - он ищет интуитивное мышление. Это означает, что воля свободна, т. к. самоопределение есть сама свобода. Воля, не определяющая себя самостоятельно и самостоятельно, есть не «воля», но осуществлённая «неволя».

Этим разрешается для Гегеля и антиномия свободы - необходимости. Воля в своём истинном и полном значении - разумная воля - свободна потому, что свобода составляет её природу, «её понятие или субстанциальность». Свобода есть сущность воли, т. е. воля свободна тогда, когда она относится только к себе, когда она независима от всякого инобытия. Воля на уровне разума направлена только внутрь себя, поэтому она бесконечна, «она сама есть свой предмет; а это означает, что она не имеет ограничивающего её инобытия», но в своём творчестве возвращается к себе. Обращённость воли к её собственной сущности означает, что она есть предмет своего воления, осуществляемый посредством разумного и систематического раскрытия своей сущности.

Желание разумной воли, есть её собственная сущность - это желание полного самоопределения и абсолютной свободы. Разумной воле свойственно, чтобы её «определением», её «содержанием», её «целью» и её «существованием» была свобода. Целью воли является «она сама, т. е. её свобода», познавшая «свою истинную сущность»; воля имеет бытие не только «по себе», но и «для себя». Это и есть «субъективно - зрелая воля»: выходя из себя, она «становится объективным духом» и создаёт себе «мир свободы» в обществе, праве, нравственности и государстве.

Таким образом, понятие «воля» есть «спекулятивно освободившееся разумное мышление человека, творчески стремящееся к полноте удовлетворения, т. е. к абсолютной свободе. Воля есть самоопределение разума», т. е. «само определившее себя к осуществлению абсолютного самоопределения. В этом сущность зрелой воли, или её «понятие». Возможны и незрелые, низшие состояния воли. Воля есть воля человека, [...] «зрелая

воля» есть действительный «образ мира», откуда возможно допущение незрелых явлений и двойной природы: спекулятивной, или бесконечной, и эмпирической или конечной» [23].

По мнению Б. Спинозы, этика отрицает свободу воли, но не мешает показывать пути и условия, при которых становится возможной истинная свобода. Свобода определяется им как действие, вызванное адекватной причиной и опирающееся на адекватное знание. Человек «может стать свободным и познать смысл своего существования. Свободе мешает не свободная воля, а страсть. Только страсти порождают зависимость. Они препятствуют свободному проявлению детерминизма природы внутри и вне нас» [24]. Б. Спиноза, разделяя аффекты на «хорошие» и «плохие», перечисляет характеристики свободного человека: полная позитивность, стремление к благу (радости) ради самого блага, а не из страха перед злом, стремление дать другим такое же благо, желаемое человеком для себя, свобода от предрассудков, верность по отношению ко всем, недоверие к невеждам, благоразумие при столкновении с опасностями мира, забота об истине, презрение к славе, стремление к реальному наслаждению существованием, внимание к жизни, а не к смерти [25]. «Свобода или блаженство души» достигается человеком могуществом разума, имеющего «власть в ограничении и обуздании аффектов», к чему требуется «немалый навык и старание» воли. Б. Спиноза отмечает качества свободного человека, способного вести себя объективно в соответствии со своей жизненной позицией по отношению к окружающему миру [26].

Также небезынтересен вопрос соотношения свободы выбора и Божественного предопределения. Так в частности нередко свобода воли определяется и позиционируется как врождённое понятие. Р. Декарт утверждает, что свобода воли «постигается без доказательств», одним только «внутренним опытом». Совершенно ясно, что человек обладает свободой воли, а она «по своему выбору» может соглашаться или не соглашаться. Это можно считать одним из первых и «наиболее общих врождённых» понятий. Он рассуждает о Божественном предопределении, предустановлении, о труднейшей и запутанной попытке «согласовать Божье предустановление со свободой нашего выбора», поскольку хотим «охватить и как бы ограничить нашим разумением всю обширность свободы нашей воли, равно как и порядок вечного провидения».

При согласовании свободы человеческой воли с Божественным предопределением человек избегает заблуждений тогда, когда признаёт «что наш дух конечен, Божественное же всемогущество, согласно которому Бог всё, что существует или

может существовать, не только знает, но и волит и предустанавливает, бесконечно». Человеческого разума достаточно, чтобы понять и принять, что Бог «оставляет человеческие действия совершенно свободными и недетерминированными». В своей свободе человек уверен, и всемогущество Бога этому не препятствует. Также интеллект не воспринимает телесно такие понятия, как знание, сомнение, действие воли, которое Р. Декарт называет «велением» [27]. Он считает необходимым переделывать себя самого, а не судьбу. Лучше изменить свои желания, чем пытаться улучшить мировой порядок [28].

В. И. Несмелов, характеризуя позицию Декарта и Спинозы, как противостоящие друг другу, рассуждает: «По априорно - метафизическим соображениям Декарт, выходя из понятия о душе как о мыслящей субстанции, признавал в человеке безусловную свободу воли, а Спиноза, выходя также из понятия о душе, но только не как о субстанции, а как о модусе абсолютной субстанции, находил в человеке одну только иллюзию свободы» [29].

Ш. Ревунье пишет: «изучение функций, связанных со страстью, и волевых функций привели меня к вопросам, касающимся свободы и уверенности. Я установил реальность свободной воли и как рациональной вероятности, и как морального утверждения, которое становится одним из оснований всех других утверждений» [30].

И. Кант указывает, что разум, предписывающий нечто человеку, автономен. Автономия означает законодательство, данное самому себе, а это иное наименование свободы. То государство свободно, которое само себе даёт закон. Здесь даётся новое понятие свободы: прежде свобода понималась лишь как свобода воли (или свобода произвола). Теперь же автономия разума становится понятием свободы. Свобода воли есть автономия разума, благодаря которой произвол постигается как соответствующий безусловному повелению, а потому свободный в выполнении долга произвол.

Однако свобода должна иметь альтернативу, иначе она есть сам разум. Такая альтернатива - чувственность является природным началом, но не абсолютным инстинктом, а влечением и склонностью. Влечение всегда направлено на удовлетворение того, кому влечение принадлежит как состояние или свойство. Лишь в согласии с требованием разума поступок или определение человеческой воли является правильным и добрым. Поступок должен следовать правилу - закону, которому присуща всеобщая значимость, т. е. значимость для всех случаев. Разум требует, чтобы эта закономерность всегда принималась как принцип поступка. Сама по себе чувственность не есть моральное зло, не закономерность, а собственная, индивидуальная воля [31].

Б. Спиноза утверждает, что «заблуждаются те, кто считает себя свободным, поскольку «идея их свободы» - в незнании причин собственных действий. Рассуждения же о том, что «человеческие действия зависят от свободы», всего лишь слова, не связанные ни с никакими идеями. «В душе нет никакой абсолютной или свободной воли», к любому хотению «душа определяется причиной», которая «определена другой причиной», вторая - третьей и так «до бесконечности» [32].

Таким образом, в заключение важно отметить, что актуальность данного исследования действительно обусловлена и подтверждается непреходящим интересом всех направлений научной мысли к проблеме человека. Безусловная значимость изучения всего комплекса антропологических составляющих диктует обращение к истокам проблемы воли и её свободы в философском и богословском дискурсе, и соответственно, к основаниям и значимым особенностям рассмотрения проблемы свободы воли в западно - европейской философии и христианской западной традиции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Лейбниц. Новые статьи о человеческом разуме. - М.-Л., 1936.
2. Лотце Г. Основания практической философии. - СПб., 1882; Лотце Г. Основания психологии. - СПб., 1884.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Т. 3. - М., 1956. - С. 3.
4. Там же. Т. 23. - С. 189.
5. Там же. Т. 20. - С. 116.
6. Ленин В. И. ПСС: В 55 - ти т. Т. 4. - М., 1967. - С. 159.
7. Лосский Н. О. Свобода воли. - М., 1991.
8. Кузнецов В. Н. Французский персонализм // Современный объективный идеализм. - М., 1963.
9. Сартр Ж. П. Экзистенциализм - это гуманизм. - М., 1953.
10. Камю А. Бунтующий человек. - М., 1999; Камю А. Избранное. - М., 1989.
11. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. - СПб., 1894. - С. 203.
12. Улле Д. Критические заметки к социальной философии Герберга Макрузе. // Вопросы философии. 1968. - № 9.
13. Вольтер. Философские сочинения. - М.: Наука, 1988. - С. 258-263.
14. Немезий Эмесский. О природе человека. / Перевод с греч. Ф. С. Владимирского. / Сост., предисл., общ. ред. М. Л. Хорькова. - М.: Канон +, 1998. - (История христианской мысли в памятниках). - С. 133.
15. Там же. С. 277 - 278.
16. Там же. С. 278 - 279.
17. Там же. С. 110 - 111.
18. Там же. С. 110.
19. Там же. С. 111 - 112.
20. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. / Перевод Ю. А. Айхенвальда. - М., 1900. - С. 419 - 420.
21. Вундт В. Система философии. / Перевод с нем. А. В. Водена. - СПб., 1902. - С. 64 - 66.
22. Гегель. Наука логики. / Перевод Столпнера. - М., 1970. - С. 153 - 157.
23. Ильин И. А. Собрание сочинений: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 2. Учение о человеке. / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. - М.: Русская книга, 2002. - С. 47, 53-54.
24. Спиноза. Избранные произведения: В 2 - х т. Т. 1. - М., 1957. - С. 518 - 519.
25. Там же. С. 537 - 538.
26. Там же. С. 588.
27. Гулыга А. Материалистические тенденции в немецкой философии XVIII века. // Вопросы философии. 1957. - № 4. - С. 434 - 443.
28. Декарт. Избранные произведения. - М., 1950.
29. Несмелов В. Наука о человеке. Т. 1. // Русская религиозная антропология: В 2 - х т. Т. 1. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. (Сокровища русской религиозно - философской мысли. Вып. III.). - С. 325 - 326.
30. Антология мировой философии: В 4 - х т. Т. 3. - М., 1969. - 1971. (Философское наследие). - С. 649-655.
31. Кант И. Сочинения: В 6 - ти т. Т. 4. Ч. 1. - М., 1963-1966. - С. 283-284.
32. Спиноза. Избранные произведения: В 2 - х т. Т. 1. - М., 1957. - С. 445-450.

M. Baidakova.

THE PROBLEM OF FREE WILL IN THE WESTERN PHILOSOPHY AND THE CHRISTIAN WESTERN TRADITION

Abstract: The problem of will is often identified with the problem of free will, that's why it is the constant matter of dispute between different schools of the philosophical idea: between materialists and idealists; determinists and indeterminists; fatalists and voluntarists. In this connection considering the problem of free will in the western philosophy and the Christian tradition by the author is of great interest. It allows to analyze the problem in the ontological and gnoseological paradigm.

Key words: will, free will, the western philosophy, the Christian western tradition.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ*

Аннотация: Статья содержит анализ особенностей репрезентации виртуальной реальности в ее единстве с реальностью действительной. Рассмотрены различные подходы к анализу виртуальности и виртуальной реальности, в том числе в условиях парадигмального сдвига от постмодернизма к постпостмодернизму. Выявлены основные причины и направление такого парадигмального сдвига. Рассмотрена роль цифровых технологий в формировании виртуальной реальности и становлении виртуальной культуры и искусства.

Ключевые слова: постмодернизм, постпостмодернизм, цифровое искусство, виртуальная реальность, виртуальность.

Проблеме репрезентации в философии всегда уделялось самое пристальное внимание, что в конечном итоге привело к формированию эпистемологии, ставящей перед собой задачу определения статуса различных форм дискурса – «науки, морали, искусства и религии – в соответствии с тем, насколько хорошо они репрезентируют реальность» [23].

Дианова пишет, что с помощью термина репрезентация (фр. - *représentation*), лучше всего выражающем «смысл новоевропейского представления о сущем» переводили на французский язык понятие «*mimesis*» [9]. В то же время крупнейший специалист в области античной эстетики А.Ф. Лосев указывал, что этимология слова «*mimesis*» до сих пор неясна и ни один из европейских языков не имеет адекватного ему термина [14: 53.]. На русский язык, как пишет Дианова, французское «*représentation*» переводилось в разные периоды как «подражание», «воспроизведение», «освоение», «отражение», «воссоздание». В соответствии с Новым французско-русском словарем аналогом этого понятия в русском языке являются термины «изображение», «воспроизведение», «отображение» и «представление», (заметим, что в т.ч. «представление информации»!) [6: 947]

Таким образом, термин репрезентация в различные исторические периоды имел характерные смысловые особенности, исследованию которых посвящена обширная литература. Так, неокантианская трактовка термина репрезентации очень удачно сформулирована Хамелиным, писавшем, что репрезентация вопреки своему этимологическому значению не представляет и

не отражает объект и субъект, но есть и объект и субъект, и сама действительность: «Репрезентация есть бытие, а бытие есть репрезентация» («*La représentation est l'être et l'être est la représentation*») [35: 374].

В современной науке по вопросу о сущности репрезентации также нет единого мнения. Гудмен, например, рассматривает репрезентацию как символическую систему, одинаково применимую как в науке, так и в искусстве [34: 264]. Мадразо [39] отмечает, что являясь философским понятием, репрезентация не ограничивается рамками отдельной дисциплины, но в каждой из них имеет свое специфическое значение: в лингвистике она рассматривается в аспекте языка как символической системы, отображающей реальный мир; в психологии как субъективный мысленный образ; в архитектуре она охватывает выражение идей посредством чертежей (схем, диаграмм и т.д.) или моделей (как математических, так и физических); и, наконец, в искусстве, «репрезентация является формой, которая выполняет эстетическую функцию». Исследователь полагает, что «в более широком смысле репрезентацию следует рассматривать как концептуальный каркас, связывающий субъект и объект; как то, что делает действительность понятной».

Позиция Мадразо наиболее соответствует рассмотрению эстетического как субъективного свойства информации, определяемого ее ценностью, зависящей от целей и тезауруса реципиента. Но если репрезентация есть то, что делает понятной действительность, то что мешает нам рассматривать ее и как то, что делает понятной виртуальность? Тем более, что согласно «центральной теореме виртуальной реальности» Яшина, «действительная» и «виртуальная» реальности есть «два взаимосвязанных и взаимообусловленных объекта материального мира» [29: 15-16].

Близкой позиции придерживаются также представители отечественной школы виртуалистики (Н.А. Носов, В.Ф. Жданов, В.Л. Карпинский, А.Н. Михайлов, Я.В. Чеснов, Ю.Т. Яценко и др.), в рамках которой виртуальность рассматривается как особая, не сводимая к другим, философская категория, которая задается как член относительной, несубстанциональной, беспредметной категориальной оппозиции виртуальный – константный.

Представители школы утверждают, что независимо от природы (физическая, психологическая

* © Богомолова М.А., Ерохин С.В.

кая, социальная, биологическая, техническая и др.), виртуальная реальность обладает следующими свойствами: порожденностью (т.е. виртуальная реальность продуцируется активностью какой-либо другой реальности, внешней по отношению к ней; при этом порождающая реальность называется константной); актуальностью (указывающей, что виртуальная реальность существует актуально, только «здесь и теперь» и только пока активна порождающая ее реальность); автономностью (как следствие того, что в виртуальной реальности свое время, пространство и законы существования); и интерактивностью (предполагающей, что виртуальная реальность может взаимодействовать со всеми другими реальностями, в том числе и с порождающей, как онтологически независимая от них) [18].

Таким образом, виртуалистика предполагает существование двух типов реальности: виртуальной и константной, каждая из которых одинаково реальна. Более того, поскольку отношения между виртуальной и константной реальностями относительны, а существовать реальностей в их взаимопорождении и свертывании может неограниченное количество, то вопрос о первичной и истинной реальности в виртуалистике снимается. Это положение называют «полионтизмом».

Маньковская отмечает, что в рамках виртуалистики имеет место расширительная трактовка понятия виртуальной реальности и ее основных типов и такой подход представляется ей весьма дискуссионным [16: 310].

Емелин рассматривает виртуальную реальность как «организованное пространство симулякров – особых объектов, "отчужденных знаков", которые в отличие от знаков-копий фиксируют не сходство, а различие с референтной реальностью». При этом он подчеркивает, что «не следует рассматривать симуляцию и виртуальную реальность как нечто однозначно негативное» и, прежде всего потому, что «виртуальность является феноменом, имманентным самой структуре бытия, воплощающим возможность творческой, генерирующей деятельности» [11].

Кулагина [13] рассматривает виртуальность как неотъемлемую характеристику человеческого образа реальности, предлагая концепцию виртуальности как инварианта социокультурной реальности, и выделяя в качестве сопроцесса виртуализации реальности процесс «информационной социализации». Концепция Кулагиной, выходя за рамки дихотомии реальность – виртуальность, предполагает две основные компоненты виртуальности: статическую, выраженную в совокупности виртуаций и очагов виртуализации, генерирующих поле интересубъективных смыслов культуры, и динамическую, которая фиксирова-

на в отношении существования различных типов коммуникации в рамках информационной культуры и в связи с доминирующей стратегией в приращении активной и пассивной компонент виртуальности в сознании субъекта.

Исследования виртуальности и виртуальной реальности занимают ключевое место в исследовании процесса виртуализации культуры.

Кулагина [13] констатирует «наличие целой традиции рассмотрения феномена виртуальности и процессов виртуализации в современной культуре». По ее мнению, в рамках этой традиции отправной точкой исследований можно считать философские концепции постмодернизма и теорию информационного общества. Более того, она утверждает, что в современном мире проблема виртуальности и виртуализации общества переходит в разряд общечеловеческой. Она отмечает, что большинство современных исследований по проблеме виртуальной культуры можно сгруппировать в два основных блока, рассматривающих виртуализацию соответственно как регрессивный (Бодрийяр, Делез, Джеймсон, Вирильо и др.) и как прогрессивный процесс (Лири, Кастельс и др.).

В рамках первого блока термин виртуальность чаще всего используется для обозначения потенциального состояния, которое может стать актуальным, т.е. виртуальное противопоставляется не реальному, а актуальному (Делез [33], Леви [38] и др.), либо для обозначения того, что хотя и не является реальным, но обладает всеми качествами реальности в актуальном (Бертье [31]).

Рассмотрение виртуализации как прогрессивного процесса наиболее характерно для теорий, разрабатываемых в рамках теории информационного общества. В соответствии с такими теориями виртуальность рассматривается как продолжение человеческой субъективности (Орехов [19]), как фактор эволюции, т.е. как процесс становления в условиях информационного общества человека «новой породы», который создаст свою «киберделическую» ("cyberdelic") политику и культуру XXI века (Лири [37]) и даже как основу виртуального мира, который сам «начинает выступать в качестве основы всех других миров» (В. и С. Михайловы [17]).

В рамках эстетики виртуальное часто рассматривается в рамках постмодернизма (см. напр. [7; 11] и др.), однако Маньковская утверждает, что «эстетика виртуальности концептуально шире постмодернистской эстетики» [16: 311] и ее следует рассматривать в рамках постпостмодернизма. По ее суждению, «новая эстетическая картина виртуального мира отличается отсутствием хаоса, идеальной упорядоченностью, сменившей постмодернистскую игру с хаосом», а «взаимопереходы бытия и небытия в виртуальном искусстве

свидетельствуют не только о художественном, но и о философском, этическом сдвиге, связанном с освобождением от парадигмы причинно-следственных связей...» [16: 312].

Мы полностью согласны с Маньковской. Остается только выяснить: чем обусловлен этот сдвиг и в каком направлении он произошел?

Парадигма постмодернизма тесно связана с другой парадигмой – синергетической. Несмотря на то, что Данилевский полагает, что ни постмодернизм в принципе нельзя рассматривать как парадигму, он соглашается с тем, что «синергетика и постмодернизм – глубоко родственные теории» и, более того: «по большому счету синергетика и постмодернизм – одно и то же» [8: 264-266].

Как известно, в рамках синергетики хаос рассматривается в аспекте возникновения из него порядка (Пригожин, Хакен и др.). Безусловно, такой подход не является новым: он восходит к воззрениям Платона (см. [3: 280]), но в рамках синергетической интерпретации в роли Демиурга выступает неравновесность, которая и «есть то, что порождает “порядок из хаоса”...» [20: 238].

В синергетике ключевым является процесс самоорганизации, а нелокальность, случайность, нелинейность и необратимость приобретают фундаментальное значение (см. напр., [20]). Но синергетическая нелокальность на деле оказывается делокализованностью [8: 261], случайность и нелинейность не отрицают существования причинно-следственной связи, а необратимость, напротив, подчеркивает ее.

Сегодня синергетика все чаще подвергается критике (см. напр., [2; 24; 25] и др.). Более того, ей отказывают в признании как науки о самоорганизации [8: 241]. И такая критика чаще всего осуществляется с позиций квантовой механики.

Так, Азрянец указывает на то, что в современном научном мировосприятии формируется новая, немарковская парадигма, основанная на немарковских процессах. При этом, «в отличие от марковской парадигмы, в которой предполагается локальность, точечность частиц в пространстве и времени, в немарковской возникает нелокальность. В глобальном аспекте это означает возврат к монадологии Лейбница, в которой части мира – монады – были бы синхронизированы друг с другом несильным образом, т.е. когерентизированы, и отражали бы в себе наподобие кусочков голограммы весь мир» [1: 102-103].

Новая парадигма еще не сложилась окончательно, но свое видение этой парадигмы предлагают многие исследователи. Так, Данилевский предлагает квантово-нелокальный вариант, подчеркивая детерминированность квантовых систем [8: 257-258]. Дойч также указывает на то, что такие системы «в принципе предсказуемы» [10:

206].

Янчилин излагает свое видение в рамках квантовой теории гравитации [27], развивая нелинейность до дискретности на основе концепции дискретного движения частиц [28: 92-94].

Разрабатывая концепцию возникновения и движения живой материи, Яшин [29] опирается на теорию суперструн (см. [12]), являющуюся по мнению исследователя наиболее адекватным аппаратом квантовых полевых теорий.

Рассматривая виртуальную реальность в триединстве «мышление – виртуальная реальность – “параллельные миры”», Яшин указывает на то, что в этом случае невозможно «определенно говорить о необратимости времени, то есть “стрелы времени” И. Пригожина» [29: 7-9]. В своих исследованиях он подчеркивает, что «виртуальная реальность есть феномен фундаментальный», более того она «суть информация об объектах или процессах, не имеющая своего приемника...», но как только такой приемник появляется, «виртуальная реальность становится объектом осмысления, то есть “обычной реальностью”...» [29: 10].

Таким образом, Яшин рассматривает виртуальную реальность как основу действительной реальности. Такой подход близок к указанной выше позиции В. и С. Михайловых [17]. Более того, по мнению исследователя, действительная реальность актуализируется из виртуальной в процессе осмысления, т.е. обработки информации, каковой является реальность виртуальная.

Теория Яшина очень интересна, однако, как и ее основа – теория суперструн, представляется нам весьма дискуссионной. Так, например, рассмотрение действительной реальности как актуализированной из виртуальной в результате ее осмысления человеком, предполагает вывод о том, что остальные формы живых существ существуют только в рамках виртуальной реальности.

В любом случае, приведенные выше примеры, позволяют нам сделать вывод о том, что отмеченный Маньковской парадигмальный сдвиг от постмодернизма к постпостмодернизму обусловлен изменениями в мировосприятии, в том числе научном: от недетерминированности, необратимости, нелинейности и делокализованности к детерминированности, обратимости, дискретности и нелокальности.

Сравнивая особенности классического, модернистского и постмодернистского искусств, Дианова писала: «Если классическое искусство отражало или изображало реальность, модернистское — стремилось к преобразованию реальности, то постмодернистское, пожалуй, изобретает, создает реальность, живет в мире киберпространства, симулякров, гиперреальности, пытается таким

образом вернуть нам истинную, утраченную, давно забытую реальность [9].

Постпостмодернистское искусство пошло еще дальше. Как пишет Маньковская, в центре интересов постпостмодернистской эстетики лежит не «третья реальность» постмодернистских художественных симулякров, пародийно копирующих «вторую реальность» классического искусства, а виртуальные артефакты как компьютерные двойники действительности, иллюзорно-чувственная квазиреальность. Виртуальный артефакт по мнению исследователя представляет собой «автономизированный симулякр, чья мнимая реальность отторгает образность, полностью порывая с референциальностью». В виртуальном мире место означающего «занимает фантомный объект, лишенный онтологической основы, не отражающий реальность, но вытесняющий и заменяющий ее гиперреальным дублем» [16: 311-312].

На самом деле, как было показано выше, онтологическая основа есть – это та самая основа, в рамках которой реализуются дискретное движение, квантовая телепортация и обратимость времени. И, таким образом, пост-постмодернистское искусство репрезентирует реальность, но репрезентирует ее через реальность виртуальную.

В конце 1970-х (цитируемая книга «Порядок из хаоса» вышла на французском языке в 1979 году [40]) в отношении художественного творчества Пригожин писал: «Трудно избежать впечатления, что различие между существующим во времени, необратимым, и существующим вне времени, вечным, лежит у самых истоков человеческой деятельности, связанной с операциями над различного рода символами. С особой наглядностью это проявляется в художественном творчестве. Так, уже один аспект преобразования естественного объекта... в предмет искусства прямо соотносится с нашим воздействием на материю. Деятельность художника нарушает временную симметрию объекта...» [20: 259-260].

В современном цифровом искусстве создание произведения искусства уже не соотносится с воздействием на материю, не нарушает временную симметрию, а следовательно в таком искусстве, как и в среде его существования – виртуальной реальности – «возможности начать все сначала не ограничены...» [16: 312].

Маньковская рассматривает виртуальную реальность в искусстве прежде всего как созданную компьютерными средствами искусственную среду, в которую можно проникать, меняя ее изнутри и испытывая при этом реальные ощущения [15; 16].

Нам представляется, что такая трактовка виртуальной реальности несколько сужает ее роль. Как справедливо в этой связи отмечала Кулагина, распространенный подход к исследо-

ванию виртуальности, состоящий в попытке «сведения виртуальности как таковой к ее частному случаю – компьютерной виртуальности выглядит недостаточно аргументированной и приводит к оппозиции реальности и виртуальности» [13].

Замеченная Кулагиной тенденция вполне очевидна, если вспомнить, что сам термин «виртуальная реальность» первоначально использовался именно для обозначения трехмерных компьютерных макромоделей реальности [36]. Тем не менее, Маньковская безусловно, права в том, что именно компьютерные технологии позволили художникам освоить виртуальную реальность. Освоить не только как среду существования и одновременно форму художественных произведений, но и как способ познания и репрезентации действительной реальности.

Емелин подчеркивал, что «не следует ни в коей мере умалять значение новейших электронных технологий, ведь именно они послужили тем толчком, который инициировал процессы, в результате которых и началась та экспансия "виртуальной реальности", которая наблюдается в сегодняшнем постмодерном обществе» [11].

Рассматривая виртуальную реальность как форму существования художественных произведений, Маньковская далее связывает принципиальную эстетическую новизну современного искусства с «открывшейся для воспринимающего возможностью ощутить мир искусства изнутри..., благодаря пространственным иллюзиям трехмерности и тактильным эффектам погрузиться в него, превратиться из созерцателя в протагониста» [16: 312]. В качестве характерного примера таких произведений можно привести «иммерсивные» виртуальные миры «Осмос» ("Osmose", 1995) и «Эфемерное» ("Ephémère", 1998), созданные Девис (Davies) и подробно описанные Дипвелл [32].

По нашему мнению, Маньковская очень точно формулирует специфику современного виртуального искусства, заключающуюся «в интерактивности, позволяющей заменить мысленную интерпретацию реальным воздействием, материально трансформирующим художественный объект». Она отмечает, что начавшееся в рамках искусства постмодернизма превращение реципиента из пассивного наблюдателя в соавтора художественного произведения, в пост-постмодернизме приводит к оформлению принципиально нового типа эстетического сознания. При этом Маньковская отмечает, что смещение традиционных пространственно-временных ориентиров обусловлено изменениями характера и способов передачи, обработки и представления информации. В предельном случае такое смещение приводит к толерантному отношению к убийству «как неокончательному акту, не наносящему необра-

тимого ущерба существованию другого» [16: 311-313].

Постпостмодернистская эстетика с точки зрения Маньковской обретает новое качество, «связанное с эффектом артификальной мнимоподлинности», а постпостмодернистское искусство «визуализирует теоретико-эстетическое отторжение бинарности, постмодернистский отказ от оппозиции реальное – воображаемое, материальное – духовное, живое – неживое, оригинальное – вторичное, естественное – искусственное, внешнее – внутреннее, мужское – женское, восточное – западное и т.д.» [16: 314]. Так морфинг, как способ превращения одного объекта в другой путем его постепенной непрерывной деформации, лишает форму классической определенности и такая «неструктурированная форма воплощает в себе снятие оппозиции прекрасное – безобразное».

В своем эссе «Символический обмен и смерть» (*"L'Echange Symbolique et La Mort"*) [30] Ж. Бодрийяр писал, что Нью-Йорк является тем единственным в мире городом, «который на протяжении всей своей истории с поразительной точностью и в полном масштабе являет собой современную форму системы капитала; при перемене этой формы мгновенно меняется и он сам...». При этом он подчеркивал, что если раньше форма города отражала конкуренцию, то к 1976 году этот образ полностью изменился. «Эмблемой капиталистической системы стала... перфокарта...» и Нью-Йорк приобрел «квадратно-бинарный пейзаж..., над которым высятся две стеклянно-алюминиевые башни Всемирного Торгового Центра...» (*World Trade Center – WTC*), эти «неуязвимые сверхзнаки всемогущества системы». Такая архитектура по мнению Бодрийяра воплощает собой систему монополии, а факт наличия двух башен WTC «означает конец всякой конкуренции, конец всякой оригинальной референции» [5].

Часто начало эпохи постмодерна отсчитывают с 15 часов 32 минут 5 июня 1972 года, когда в Сент-Луисе взрывом была уничтожена часть комплекса, реализованного в рамках «проекта модерна». И примерно в это же время (5 августа 1966 года) было начато строительство башен-близнецов, разработанных архитектором М. Ямасаки совместно с А. Бриттчи и «Эмери Рот и Сыновья» (*"Emery Roth & Sons"*), уничтожение которых в результате террористического акта 11 сентября 2001 года многие обозначают как дату смерти постмодерна (см., напр. [26]).

События 11 сентября показали, что всемогущая система уязвима. Террористический акт в Нью-Йорке – страшная трагедия, но часть ответственности за происшедшее лежит на каждом из нас: все мы слишком легкомысленно откалывались от бинарности и слишком часто не раз-

личали воображаемое и реальное, материальное и духовное, искусственное и естественное, внутреннее и внешнее.

И сегодня происходит глубокое философское переосмысление оппозиционных категорий в направлении отказа от бинарности в пользу полиарности. Так, Баранцев полагает, что наиболее перспективным является использование тернарных структур – системных (целостных) триад. По мнению исследователя дополнение бинарной оппозиции третьим элементом необходимо для решения проблемы их противоречия. Третий элемент выступает здесь «как мера их компромисса, как третейский судья, как условие существования» [4: 28]. Семантическую формулу системной триады Баранцев основывает на способности человека мыслить одновременно и понятиями, и образами, и символами:

интуицию

/ \

рацию ——— эмоцию

В соответствии с данной формулой (рацию – эмоцию – интуицию) Баранцев приводит примеры нескольких «классических триад, прочность которых проверена временем»: истина – красота – добро; ум – чувство – воля; тело – душа – дух; и др. и подчеркивает, что данная структура схема удобна для построения триад на основе диад: «расположение исходной диады на семантическом треугольнике подсказывает, где, в каком аспекте искать недостающее звено». Так, аналитическо-качественную диаду «порядок – хаос» Баранцев «замыкает» через субстанциональное «творчество» [4: 117].

Именно этой полиарностью во многом обусловлено зафиксированное Маньковской становление «новых форм художественного видения, сопряженных с полимодальностью и парадоксальностью восприятия» [16: 315]. И особое значение в становлении таких форм играет цифровое искусство. Будучи нематериальным, оно позволяет «погрузиться в область чистой фантазии, переструктурирует соотношение рационального и иррационального, конкретного и абстрактного, объективного и субъективного, усиливая концептуально-проектное начало творчества» [16: 322].

Технические возможности современных цифровых технологий расширяются и совершенствуются с каждым днем, но, как пишет Маньковская, «постпостмодернистская компьютерная эстетика при всей изощренности своего инструментария, полижанровости и полистилике на новом технологическом уровне во многом возрождает эстетику волшебных сказок и театральных чудес» [16: 326].

И хотя совмещение научного и вненаучного знаний предполагала уже постмодернистская парадигма (см. напр. [21; 22]), возможно в рамках постпостмодернизма именно сказка будет тем необходимым звеном, которая поможет нам познать действительную и виртуальную реальности в их неразрывном единстве.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Азроянц, Э.А. Немарковские процессы как новая парадигма / Э.А. Азроянц, А.С. Харитонов, Л.А. Шелепин // Вопросы философии. – 1999. – № 7. – С. 94-103.
2. Акопян, И.Д. Философские основания единства биологического и физического знания / И.Д. Акопян. – Ереван: Издательство АН АрмССР, 1987. – 123 с.
3. Аршинов, В.И. Естествознание и развитие: диалог с прошлым, настоящим и будущим / В.И. Аршинов, Ю.Л. Климонтович, Ю.В. Сачков // Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – Изд. 5-е. – М.: КомКнига, 2005. – (Серия «Синергетика: от прошлого к будущему»). – С. 278-287.
4. Баранцев, Р.Г. Синергетика в современном естествознании / Р.Г. Баранцев. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 144 с. – (Серия «Синергетика: от прошлого к будущему»).
5. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
6. Гак, В.Г. Новый французско-русский словарь / В.Г. Гак, К.А. Ганшина. – 4-е изд. – М.: Рус. яз., 1998. – 1195 с.
7. Галкин, Д.В. Виртуальный дискурс в культуре постмодерна / Д.В. Галкин // Критика и семиотика. – 2000. – № 1-2. – С. 26-34.
8. Данилевский, И.В. Структуры коллективного бессознательного: Квантовоподобная социальная реальность. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: КомКнига, 2005. – 376 с.
9. Дианова, В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность / В.М. Дианова. – СПб: Петрополис, 1999.
10. Дойч, Д. Структура реальности / Д. Дойч. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. – 400 с.
11. Емелин, В.А. Информационные технологии в контексте постмодернистской философии: дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.11. / В.А. Емелин. – М., 1999.
12. Каку, М. Введение в теорию суперструн / М. Каку. – М.: Мир, 1999. – 624 с.
13. Кулагина, И.В. Виртуальность как инвариант социокультурной реальности: методологические основания социальных исследований: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. / И.В. Кулагина. – Томск, 2004. – 134 с.
14. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1974.
15. Маньковская, Н. Виртуальный мир и искусство / Н. Маньковская, В. Могилевский // Архетип. – 1997. – № 1.
16. Маньковская, Н.Б. Эстетика постмодернизма / Н.Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с. – (Серия «Gallicinium»).
17. Михайлов, В.А. Особенности развития информационно-коммуникативной среды современного общества / В.А. Михайлов, С.В. Михайлов // Сб. науч. тр. «Актуальные проблемы теории коммуникации». – СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2004. – С. 34-52.
18. Носов Н.А. Манифест виртуалистики / Н.А. Носов. – Тр. лаб. виртуалистики. – Вып. 15. – М.: Путь, 2001. – 17 с.
19. Орехов, С.И. Виртуальная реальность: Исследование онтологических и коммуникационных основ: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01. / С.И. Орехов. – Омск, 2002.
20. Пригожин, И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – Изд. 5-е. – М.: КомКнига, 2005. – 296 с. – (Серия «Синергетика: от прошлого к будущему»).
21. Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – 402 с.
22. Романовская, Т.Б. Рациональное обоснование вненаучного / Т.Б. Романовская // Вопросы философии. – 1994. – № 9. – С. 23-36.
23. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. – Новосибирск, 1997.
24. Урманцев, Ю.А. Девять плюс один этюд о системной философии: Синтез мировоззрений / Ю.А. Урманцев. – М.: Институт Холодинамики, 2001. – 160 с.
25. Штеренберг, М.И. Синергетика и философия / М.И. Штеренберг // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 95-108.
26. Эпштейн, М. «Постмодернизм проник гораздо глубже в русскую культуру, чем могло бы показаться с первого взгляда...» [Электронный ресурс] / М. Эпштейн, В. Савчук // Русский журнал. – 2006. – 16/11. // Режим доступа: http://www.russ.ru/besedy/postmodernizm_pronik_gorazdo_glubzhe_v_russkuyu_kul_turu_chem_moglo_by_pokazat_sya_s_pervogo_vzglyada, свободный.
27. Янчилин, В.Л. Квантовая теория гравитации / В.Л. Янчилин. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 256 с. – (Серия «Relata Refero»).
28. Янчилин, В.Л. Логика квантового мира и возникновение жизни на Земле / В.Л. Янчилин. – 2-е изд. – М.: Новый Центр, 2007. – 151 с., 92-94.
29. Яшин, А.А. Живая материя: Ноосферная биология (нообиология) / А.А. Яшин. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 216 с.
30. Baudrillard, J. L'Echange Symbolique et La Mort / J. Baudrillard. – Paris: Gallimard, 1976.
31. Berthier, D. Méditations sur le réel et le virtuel / D. Berthier. – Paris: Editions L'Harmattan, 2004.
32. Deepwell, K. Reverie, Osmose and Ephémère: Dr. Carol Gigliotti interviews Char Davies / K. Deepwell // International feminist art journal. – 2002. – № 9. – pp. 64-73.
33. Deleuze, G. Dialogues / G. Deleuze, C. Parnet. – Paris: Flammarion, 1977.
34. Goodman, N. Languages of art / N. Goodman. – Indianapolis: Hackett Publishing, 1976.
35. Hamelin, O. Essai sur les éléments principaux de la représentation / O. Hamelin. – Paris: Félix Alcan, 1925.
36. Hammet, F. Virtual reality / F. Hammet. – N.Y., 1993.
37. Leary, T. Chaos And Cyber Culture / T. Leary, M. Horowitz, V. Marshall. – Ronin Publishing, 1994. – 292 pp.
38. Lévy P. Qu'est-ce que le virtuel / P. Lévy. – Paris: Éditions la Découverte, 1998.

39. Madrazo, L. Systems of representation: a pedagogical model for design education in the information age / L. Madrazo // Digital Creativity. – 2006. – Vol. 17. – № 2. – pp. 73-90.
40. Prigogine, I. La Nouvelle Alliance / I. Prigogine, I. Stengers. – Paris: Gallimard, 1979.

M. Bogomolova, S. Erokhin

REPRESENTATION OF THE VIRTUAL REALITY

Abstract: The Article contains the analysis of the particularities of representation of virtual reality in its unity with real reality. The different approaches

to analysis of virtuality and virtual reality, including in condition of paradigmatic turn from postmodernism to postpostmodernism are considered. The main reasons and direction of this paradigmatic turn were revealed. The role of digital technologies in shaping of the virtual reality and formation of the virtual culture and art are considered.

Key words: Postmodernism, Postpostmodernism, digital art, virtual reality, virtuality.

УДК 140.8 : 271.22

Бондарева Я.В.

ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКИЙ ГНОСИС: ЕДИНСТВО ОТКРОВЕНИЯ И УМОЗРЕНИЯ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)*

Аннотация: В статье дается анализ процесса становления базовых гносеологических принципов христианского мировоззрения, ставших впоследствии методологическими основаниями русской религиозной философии. Критикуя европейский рационализм и эмпиризм, рассекающие познание на сферы веры и знания, богословия и философии, откровения и умозрения, русские религиозные философы видят в объединении этих сфер единственно возможный путь к истинному знанию. Этот путь был обозначен еще в святоотеческой восточно-христианской традиции и содержался в понятии «гносис» («ведение») как единстве откровения и умозрения в Богопознании. Сущность гносиса раскрывается в ряде принципов – апофатизма, символического реализма, любви, а также соответствующим им методах – апофатическом, умной молитвы, священного безмолвия, аскетизма. Святоотеческая методология была воспринята, концептуально осмыслена и творчески развита в русской религиозной философии.

Ключевые слова: разум, вера, опытное откровение, мистический опыт, гносис, философия сердца, апофатизм, символизм, реализм, умная молитва, священное безмолвие, аскетизм.

Сосредоточенность русской религиозной философии прежде всего на онтологических проблемах, признание того факта, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке, а есть лишь функция действия его в мире, – отодвигают теорию познания на другое, нет, не второстепенное, но иное важное место. В

противовес европейской послекантовской гносеологической традиции, маркирующей философские системы по принципу «где нет теории познания, там нет и философии» (4;13), в русской религиозной философии на первое место выдвигается онтология, которая и определяет задачи для гносеологии. Гносеология связывается и даже ставится в определенную зависимость от базовых онтологических принципов.

Признавая в качестве такового *принцип трансцендентности* Бога миру, русская религиозная философия выводит из него основной *гносеологический принцип* – *веру*. В данном случае вера и ее предмет – сверхрациональное начало – «взаимно соотнесены и формируют друг друга: именно потому что предмет веры трансцендентен, существует вера как единственно возможное отношение к нему; она же, в свою очередь, формирует предмет в соответствии со своими высшими устремлениями» (9;28). Религиозная вера, по мысли С.Булгакова, удостоверяет нас «в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею» (2;34) и, напротив, трансцендентное опознаётся как таковое только верою, так как лежит за пределами познания. Однако, выступая против расширенного понимания веры как отношения ко всему «транссубъективному» бытию (С.Франк), С.Булгаков конкретизирует веру как *опытное откровение*, которое представляется ему необходимым гносеологическим элементом веры.

Центральным моментом откровения, в свою очередь, является *мистический опыт*, смысл и цель которого заключается в Богопознании. В ос-

* © Бондарева Я.В.

нове мистического опыта находится переживание единства человеческой личности и Божественного или же непосредственный контакт с этой трансцендентной реальностью («растворение», «погружение», «восхождение», «нисхождение» и т.д.). Исследователь основных направлений древнецерковной мистики П.Минин в качестве основной тенденции мистического опыта видит тяготение человеческого духа к непосредственному общению с Богом как абсолютной основой всего сущего. При этом прямым путем к этой цели является преодоление «феноменальной» стороны бытия, что роднит между собой всех мистиков вне зависимости от их конфессиональной принадлежности.

Русская религиозная философия глубоко мистична в своих основаниях, осуществляя свои гносеологические поиски в направлении, противоположном и рационализму, и эмпиризму. Так, для Н.Бердяева, рационализм ассоциируется с «удушливой темницей», так как он рассекает живое, непосредственное, первичное сознание и уничтожает бытие, которое не может уместиться в прокрустово ложе категорий разума.

Такая трагическая разорванность знания и веры, разума и откровения, рационального и мистического преодолевается, с точки зрения В.Зеньковского, в христианской философии, основной функцией которой он видит восстановление «рассеченного единства» (5;11). Первый шаг в направлении разрыва, т.е. к состоянию автономного существования разума и веры, был сделан западным христианством, в котором В.Зеньковский видит истоки европейской рациональности, когда Фома Аквинский уступил знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо «естественным разумом». «Возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время рассекает единую целостность познавательного процесса» (5;10), что, в свою очередь, правда, открывало новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться без религиозного обоснования, но постепенно вышло на путь полной автономии. Но отделять разум от веры, философию от богословия, значит ограничивать свет Откровения только той сферой духа, которая обращена к Богу, что, по мысли В.Зеньковского, в корне неверно, так как Богопознание (и обожение как конечная цель религиозного познания) возможно лишь в результате объединения возможностей веры и разума, когда разум восполняется и преобразуется через веру.

Такое единство веры и знания, откровения и умозрения содержится в *христианском гносисе*, лежащем в основе восточно-православной мысли и представляющем собой процесс познания абсолютно благого трансцендентного начала – Бога.

На этапе патристики это единство выражалось в органичном соединении богословия с научной и философской мыслью, когда богословие было не только «над всем», но оставалось единственной верховной инстанцией: «не нарушая свободы мысли оно ее освещало и освящало как освещает и освящает всецелая истина все частные истины» (5;9).

Восточно-христианский гносис как единство откровения и умозрения представляет собой самобытное и оригинальное явление духовной жизни, являющееся истоком и методологическим фундаментом не только русской религиозной мысли, но и всей русской православной культуры. Гносис не является мертвой абстракцией, результатом деятельности одного лишь ума, умозрительным теоретизированием, так как оно исходит из цельной человеческой личности и в силу этого содержит в себе этическое отношение, оценку и практику. Это опытное познание, основанное на восприятии особого рода – «сердечных чувствах», что впоследствии привело к оформлению в восточно-христианской традиции особого учения – «философии сердца» (кардиогносии), положенной в основу гносеологических и антропологических учений русской религиозной философии. Это – и идеал «внутреннего», «сердечного» человека у Григория Сковороды, и принцип цельности как основа мистической интуиции у И.В.Киреевского, и философско-антропологическая концепция сердца у П.Д.Юркевича, и целое направление в русском богословии, названное «сердечным богословием» (Кирилл Богословский-Платонов, Моисей Антипов-Платонов, Макарий Глухарев, Феофан Говоров-Затворник).

В гносисе предмет познания (Божество) соединяется с внутренней жизнью познающего, не только принося внешнее знание, но и видоизменяя самого субъекта познания. Исходя из персоналистического понимания Божества, гностическое познание характеризуется диалогичностью, когда познание является результатом непосредственного переживания богообщения, общения человеческой личности с Личностью абсолютной (9;101) на основе *любви как высшего принципе* общения личностей: «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. VIII,3).

Восходя к апостольским временам, гносис теоретически обосновывается в святоотеческой традиции. Так, для Климента Александрийского гносис есть неразрывное единство веры и знания, нравственного совершенства и истинного богословия (11;276). Он впервые глубоко рассматривает проблему соотношения веры и знания, откровения и умозрения, теологии и философии, пытаясь при этом избежать крайностей. Противопоставляя еретическому гносису (гностицизму)

гносис христианский, он возводит веру в степень высшего мистического знания, интуитивного проникновения в сущность познаваемого. Гносис понимается им как высшая функция человеческого духа и единственное средство приблизиться и приобщиться Божеству; как абстрагирующая деятельность мышления в своем постепенном отвлечении, доводящего человека до состояния наивысшего «упрощения», т.е. начала обожения. Вследствие обращения к умозрительному в гносисе происходит «отвращение» от чувственного, что с точки зрения Климента, делает человека «равноангельским» (как бы бесплотным) и единым с Божеством (Логосом). Дисциплинирующий разум здесь сочетается с молитвой – внутренней, безмолвной и непрестанной беседой с Богом, предтечей «умной молитвы» последующих мистиков-исихастов, и это единство умозрения и мистического откровения явилось методологическим основанием для дальнейшего развития восточно-христианской гносеологии.

Из единства веры и знания исходил и ученик Климента Александрийского – Ориген, считая, что вера как отвлеченное знание мертва и не приносит никакой пользы верующему. Истинная вера рассматривается им как жизненная позиция, вера не только ума, но сердца и воли. По мнению П.Минина, Ориген в своем творчестве заложил те ключевые идеи, которые легли в основу восточнохристианской духовно-аскетической практики. Но если Климента он видит отцом спекулятивного течения христианской мистики, то Оригена – родоначальником того движения, которое можно обозначить как нравственно-практическое (8;363). Неохотно употребляя слово «гносис» как скомпрометированное еретиками-гностиками, Ориген предпочитает пользоваться понятием «ведение», которое в сочетании с принципом любви к Богу ведет к достижению высшей степени духовной жизни – созерцанию как непосредственному общению с Логосом и получению от Него истинного знания.

В противовес спекулятивной мистике Божественной Монады эмоциональная мистика Христа-Логоса высшей формой религиозной жизни признаёт *эмоциональный экстаз*. В IV в. экстатическое богообщение стало центральным гносеологическим моментом в творчестве таких столпов церкви как Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский.

Так, Кирилл Иерусалимский, считая опытное откровение истинным путем познания и предостерегая от увлечения доводами разума, видит в вере дар благодати, подаваемой Христом. Такая вера – выше человеческой (т.е. догматической), именно она приводит к созерцанию Бога. При

этом созерцание как высшая ступень познания антиномически характеризуется как *неведение*, ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же как трансцендентное начало – вне пределов всякого существующего.

Отказываясь как от чувств, так и от всякой рассудочной деятельности для того, чтобы в полном неведении достигнуть соединения с Богом, превосходящим всякое бытие и всякое познание, святоотеческая философия утверждает *принцип апофатизма* в Богопознании, на который впоследствии будет опираться вся восточно-христианская гносеология. Вл.Лосский, выступая против подмены опытного познания философскими понятиями, видит в апофатизме грань, разделяющую рационализированное философское познание и откровение, основанное на вере (6;114). Однако апофатическое познание не есть агностицизм в философском смысле или отказ от Богопознания. Это познание, идущее путем, основная цель которого не знание, но единение, обожение, и в этом – отличие созерцательного богословия от богословия абстрактного, оперирующего понятиями.

Говоря о возможности познания непознаваемого Бога, Афанасий Александрийский писал, что невидимость божественного естества не равнозначна Его непознаваемости для людей. Напротив того, Бог доступен познанию «из дел» (13;31). Эти рассуждения свидетельствуют о сопряженности апофатизма с *принципом символического реализма*, утверждающим возможность познания сверхбытийного Бога через его проявленность, действия в мире или, по терминологии исихастской традиции, через Божественные энергии.

Для Василия Великого весь мир свидетельствует о Боге: «часто и в малых вещах видна мудрость зиждителя» (13;67). Бог невиден и бесплотен, он не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но узнаётся только по действиям. Аналогичные мысли высказывал и Григорий Богослов: человек познаёт не саму Божественную суть, а то его величие, которое видимо в творении. В созерцании, таким образом, не открывается сам Бог в себе, но только «его слава», «не свет, но сияние света», Божество непознаваемо по природе (принцип трансцендентности), оно «беспредельно и неудобозримо», и только эта беспредельность постижима, что говорит о возможности познания не сущности, а проявления. Созерцание проявлений в этом случае и есть созерцание самого Бога, ибо нисходящие от Бога «озарения» («энергии») суть действительные лучи Божества, пронизывающие всю тварь. Следовательно, Бог познаётся не только через умозаключение в результате аналогии с его делами и творениями, но он бывает видим через открытие своих сил («энергий»).

Св. Григорий Нисский, признавая Бога выше

познания, все же видит в нем открытость для познания через творения, когда по видимой во вселенной Премудрости можно «гадательно видеть сотворившего все в Премудрости» (13;130). Для Григория Нисского очевидна связь опытного познания с символизмом, когда говорить о Боге возможно только в символах и подобиях, лишь указывающих на Божественное естество.

Идеи познания Бога через проявления его энергий получили глубокую разработку в традиции исихазма, крупнейшим теоретиком которого является Григорий Палама (XIV в.). Паламизм, в основу которого был положен принцип различения сущности Бога и его энергий, стал теоретическим фундаментом православного энергетизма с его принципом символического реализма: вся природа и каждое явление символически раскрывают то непостижимое, что является их божественным первообразом, а сам мир есть символ мира божественного. Во множественности, разнообразии и раздробленности земного мира скрыто единство божественного. И даже душевные феномены – воля, память, речь, важны не как объекты психологического наблюдения, а как символы абсолютного бытия, через которые отцы церкви созерцали первооснову мира и человека.

Принцип символического реализма, утверждаемый святоотеческой мыслью, стал основополагающим для русской религиозной философии в ее гносеологических поисках, определяемых онтологией. Неслучайно русские философы определяют свои концепции как «идеальный реализм» (Н.Лосский), «реальный символизм», логизм или видимость «живой реальности» (В.Эрн). Эти концепции пытаются преодолеть противопоставление субъекта и объекта, гносеологии и онтологии, что приводит к широкому использованию в русской философской традиции понятия «гносеологический онтологизм». Истинное знание понимается как онтологические отношения, и эта мысль вырастает на почве анализа святоотеческого понимания Божественных энергий и проникнутости ими мира: «сущим не может быть признана лишь какая-либо часть, элемент бытия, поскольку сущим является всё бытие – и то бытийно, что имеет характер сущности, и то, что относится к проявлениям этой сущности, к ее энергетизму» (10;218). Символический реализм выражает, таким образом, антиномию трансцендентного и имманентного начал, «инаковость» Божества, с одной стороны, и ощущение глубокого внутреннего сродства с ним.

На четком различении трансцендентной и имманентной зон в целостности Божества был основано всё апофатическое каппадокийское богословие, следовавшее античной философской традиции, но вкладывавшее в нее христианский опыт

– опыт благодати. Если апофатизм Платона выражался фразой «уразуметь Бога трудно, изречь же невозможно», то у Григория Богослова он доведен до предела: «изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно» (13;105), что лишает надежды на возможность переложения опыта веры на понятийный язык. Поэтому апофатический метод Богопознания через запреты и отрицания, отражающие его трансцендентность, точнее описывает процесс созерцания, наиболее характерным понятием которого является понятие «тайна». Следовательно, именно мистический опыт как путь к откровению ставится выше требований разума. Бог познаётся не столько через умозаключение («холодное умствование»), сколько через искреннюю и глубокую веру.

В своем сочинении «Пять слов о богословии» Григорий Богослов противопоставляет ограниченность человеческого ума и предмет его постижения. По его мнению, «обнять мыслью столь великий предмет совершенно не имеют ни сил, ни средств» даже возвышенные умы. Скучный в слове и знании, но опирающийся на простые речения веры для св.Григория выше «борзого на язык глупца, который с невежеством доверяет разумным доказательствам» (3;13).

Принципы апофатизма и символического реализма как основания восточно-христианского гносиса определили, таким образом, специфические методы Богопознания, важнейшим из которых является *метод священного безмолвия*. Григорий Богослов, не надеясь на силу слова, призывал к молчаливости: «говори, когда имеешь нечто лучше молчания, но люби безмолвие, где молчание лучше слова» (13;103). Священное безмолвие как метод мистического Богопознания сопряжено с *аскетизмом*, когда человек, по Григорию Нисскому, должен «выйти из всего видимого», «стать вне вещественного мира», «отрешиться от покровов плоти», для того, чтобы в очищенной подвигом и бдением душе отразился Бог.

Призыв к безмолвному богопознанию содержится и в сочинениях Дионисия Ареопагита. Главным элементом его мистики является учение об обожении, которого человек достигает путем созерцания – гносиса. И, несмотря на некоторый уклон в абстрактные спекуляции, Дионисий говорит об особом способе богопознания, мистическом, состоящем в непосредственном внутреннем ощущении Божества, в таинственном прикосновении к Нему (8;354). Исходя из апофатизма, в тот момент, когда человеческая мысль достигает вершины абстракции, когда ум отрешается от всяких образов и представлений и погружается в «таинственное молчание», – человеческий дух «осязает Божество». Таким образом, необходимым условием мистического познания является полное отрече-

шение от всех форм эмпирически-рационального познания и именно в «безмолвном прикосновении» к Божеству человеческий дух обретает возможность его постижения.

У Макария Египетского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина так же, как и у Дионисия, центральным пунктом мистики является учение об обожении как единении души с Христом-Логосом, при котором человек становится «больше самого себя». Такое единение возможно только в нераздельном сотрудничестве и даже слиянии души и ума, которые зачастую отождествляются. Для такого вида созерцания характерно самоуглубление, открытие истины внутри человеческого духа как области единения трансцендентного и имманентного начал, находящее разрешение в экстазе. Такое единство стало методологической основой гносеолого-антропологических учений преп. Макария о «небесном образе» в человеке и о «плототворении» Логоса, т.е. о снисхождении его в душу в образ божественного света, которые были творчески развиты в аскетико-мистической литературе.

Традицию понимания ума не как тождественного способностям интеллекта, а как свойства души в его способности соединяться с сердцем, продолжил теоретик исихазма Григорий Палама, опиравшийся на новозаветное понимание ума, когда истина скрыта от «разумных и мудрых», но открыта «неразумным», чистым сердцем «младенцам». «Мы точно знаем, что наша мыслительная способность находится в сердце, как в органе», – писал Григорий Палама, – и соединение с Богом происходит в мистическом пространстве сердца, «ибо Царь Небесный... внутри нас есть» (1;105-106).

«Философия сердца» как синтез, открывающийся в целостном опыте, получила развитие не только в исихастской литературе, но стала основополагающим учением восточного православия и, в том числе, – русской религиозной философии, явившись перекрестком гносеологических и антропологических исканий и основой экзистенциального познания.

Продолжая нравственно-практическую традицию Макария Египетского, из двух начал мистической жизни – гносиса и любви – отдававшего предпочтение любви, Григорий Палама возводит любовь в гносеологический принцип: «богопознание совершается любовью». Любовь в данном смысле не является фактом психологии, она – реальность божественной и человеческой жизни. Именно этот момент в паламитском учении о любви как принципе богопознания был воспринят и развит в русской религиозной гносеологии. «В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины», – так определял

П.Флоренский основную гносеологическую идею (12;74), а Н.Бердяев видел в любви не только познавательный, но и творческий принцип: творчество как особый тип религиозного опыта любви он рассматривал в связи с обожением, искуплением и божественным откровением.

Русские религиозные философы, конечно, в разной степени были знакомы со святоотеческой мыслью, но все они были глубоко связаны с православной духовной установкой. В своем противостоянии европейской рационализму они искали из характерного для православия единства веры и знания, откровения и умозрения, которое в святоотеческой традиции выражалось понятием «гносис». Сочетая в себе деятельность ума с целым комплексом духовной деятельности (этической, аксиологической и др.), представляя собой опытное познание особого рода (сердечное знание, мистический опыт), а также имея как гносеологические, так и онтологические и антропологические аспекты, восточно-христианский гносис является одним из методологических оснований русской религиозной философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Архиепископ Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Т.8, Прага, 1936.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994.
3. Григорий Богослов. Творения. Т.1- СПб. (без ук.г.)
4. Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х тт. – Т. 1, ч.1. – Л., 1991.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М., 1997.
6. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991.
7. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М., 1979.
8. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.
9. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. – М., 2001.
10. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. – М., 1993.
11. Творения древних отцов-подвижников. – М., 1997.
12. Флоренский П. Столп и утверждение истины. – М., 1992.
13. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. – М., 1999.

Y. Bondareva

EAST-CHRISTIAN GNOSIS: THE UNITY OF REVELATION AND SPECULATION (STUDIES ON THE METHODOLOGICAL GROUND OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)

Abstract: The article is devoted to the process of formation of Christian gnosological principles as

methodological basis of Russian religious philosophy. Taking into consideration genetic connection of Russian religious philosophy with the Orient orthodox tradition, especial attention is granted to the Orient patristic philosophy and its interpretation of the cognition of God.

Key words: reason, belief, skilled revelation, mystical experience, gnosis, heart philosophy, symbolism, realism, a clever pray, sacred silence, asceticism.

УДК 111.1 : 316

Курочко М.М.

ОНТОЛОГИИ ПРОЕКТИВНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ*

Аннотация: В данной статье рассматривается проблема проективности социального бытия. Проективность рассматривается как сущностная и экзистенциальная характеристика социальных систем и как модус социального бытия. Выявляются онтологические основания проективности социального бытия и их соотношение в культурно-историческом пространстве.

Ключевые слова: онтология, проективность, бытие, социальное бытие, онтологии проективности.

В последнее время тема социальных проектов и проективности социального бытия все более возрастает. У нас в стране заговорили о национальных проектах и проекте России в целом [14, 26, 27]. Появились исследования о формировании целых стран как проектах [2, 8, 28], о конфликтах между ними [24] и их культурно-исторической смене [12]. Исследуются социальные группы, способные к проективности и креативности [31]. Проводятся круглые столы с целью выявления сущности социальных проектов и проективности [33; 19-95]. Поднимается вопрос о роли проектов и проективности в современной цивилизации и их соотношении с планом, моделью и программой [19; 142-153], сценариями [6]. Анализируются роль проектов в контексте социальной борьбы [13], соотношение теории, практики и революционного проекта [17; 83-115], роль социального проектирования в эпоху культурных трансформаций [30]. Развивается проективная антропология [1], а вселенная физиками мыслится как спроектированная [11; 272-288].

Поводом подобного интереса является характер самого человека, его способность самостоятельно и свободно творить себя, свое социальное бытие, вещи и целые «миры». Как и с какими результатами – отдельный вопрос. Но именно в контексте свободы в философии экзистенциализма появляется понятие человека как проекта. Понятие «проект» (лат. *projectus* – высту-

пающий вперед) современными философскими словарями определяется как прототип, прообраз предлагаемого объекта [5; 834]. Здесь мы видим, что данное определение проекта рядоположено понятию «парадигма». Различия между понятиями «парадигма» и «проект» заключаются в том, что «парадигма» есть момент основания и статики, а «проект» – момент цели и динамики, динамики осознанной, связанной с реализацией того, что должно быть.

В XX веке философия фиксирует понятия «проект» и «проективность» как базовые характеристики человека. Человек есть проект. Он – брошенное в будущее и вовне сущее, обретающее свою самость и сущность не как нечто статическое, фиксированное, данное, но как отложенное, выброшенное вовне, как заданное. Указанные понятия использовались представителями экзистенциализма: М. Хайдеггером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, А. Камю и др.

Ж.-П. Сартр писал: «...Человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это, прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия» [29; 319-344]. Проективность есть способ бытия человека. И в этом отношении противостоит квиетизму* во всех его формах.

Если Ж.-П. Сартр видел в проекте проявление свободы человека, то Ж. Батай – утрату им своей сакральности, цельности. Проект выбрасывает человека в будущее, в царство вещей и объектов,

* Понятие «квиетизм» (франц. *quietisme*, от лат. *quietus* – спокойный, безмятежный, *quies* – покой) – первоначально обозначало религиозно-этическое учение, представители которого провозглашали полную пассивность и спокойствие, подчинение божественной воле, равнодушие к добру и злу, отречение от мира и др. В переносном смысле понятие «квиетизм» означает созерцательный образ жизни, бездеятельность. В качестве форм квиетизма можно рассматривать и конформизм, наркотизацию, гедонизм, которые уводят человека от познания и реализации собственной сущности в область призрачных образов и состояний.

так что человек не ставит вопрос о настоящем и о своей сути [10; 17]. Позиция Ж. Батая вполне очевидна. Сакральность он трактует в пантеистическом, гностическом значении. Тогда проективность действительно есть поврежденность человека, выход из сферы полноты бытия, выражением которого выступает сакральное. Данному пониманию проективности противостоит философия и богословие Максима Исповедника. Он пойдет на фундаментальный разрыв с античной онтологией и вместо привычного взгляда на тварный мир как на данность, последовательно, даже на уровне концептуального аппарата и терминов, покажет его как заданность – как проект, ждущий своего завершения, а вовсе не как законченное творение Творца [22; 346].

В античной и гностической философии человек и весь мир мыслились как проект бога, как его творение, над которым властвует фатум, анаanke, рок. Человек и мир выступали проекцией и формой бога и не имели собственной свободы. Свобода, по Аристотелю, есть лишь осознанная необходимость, а не совокупность осознанных возможностей. Гностицизм пойдет еще дальше – провозгласит весь мир как творение злого Демиурга. Недалеко от подобного взгляда отстоит буддизм, который мыслит мир как иллюзию, как сон, как царство зла и страдания. Буддизм есть бегство из этого мира, который есть зло и страдание, бегство в измерение нирваны.

Христиане будут утверждать свободу человека на онтологическом, субстанциональном уровне. Человек создан по образу Бога, поэтому он обладает и свободой во всех её аспектах. Человек не робот. Человек обладает способностью творить себя и миры. Грехопадение и повреждение самого человека и мира в целом станет проявлением этой свободы. Но именно эта свобода является залогом и преображения человека и мира. Христианство в идее синергии показывает идею совместной с Богом проективности не только социального бытия, но и мира в целом. Христианство есть борьба за мир, который по вине человека, «во зле лежит». Проективность в этом плане выступает в качестве сущностной и экзистенциальной характеристики человека и общества, и как модус социального бытия.

В христианской философии появляется понятие «домостроительство», значимое для данного исследования. Августин Блаженный в своем творении «О граде Божием» создаст христианскую историософию домостроительства (т.е. проективности социального бытия) дихотомического характера: Град Божий и град земной. Здесь мы видим две возможные онтологии проективности социального бытия, с учетом того, что является его онтологическим основанием – Бог или дьявол. Сама история – есть фактически борьба двух про-

ектов социального бытия по замыслу Бога или по соблазну Дьявола-Искусителя. Дихотомичность онтологии проективности социального бытия в христианстве представлена в образе домов, один из которых строится на камне, а другой на песке. К числу библейской и христианской символики онтологий проективности социального бытия относятся и образы Вавилона и Иерусалима.

В этом плане русский язык фиксирует немало важные смыслы. Речь идет о двух словах: «творчество» и «искусство». Творчество от Творца и человек – есть сотворец Богу. Искусство от Искусителя, и в этом значение искусственности, как утраты подлинности, её имитация. Однако в эпоху Возрождения произойдут существенные изменения в мировосприятии человека и в оценке им самого себя. Человек провозгласит себя единственным субъектом. С этого момента мир превратится из храма в мастерскую, в которой человек будет не только рабочим, но и хозяином-капиталистом. Источником и основанием проективности станет научная рациональность. Формируется проект модерна, Просвещения, преобразований на основе человеческого разума и создаваемой им науки как единственно достоверного способа постижения мира.

Однако и здесь обнаружится двойственность проективности социального бытия в форме сциентизма и антисциентизма. Непроста в бессмертном произведении И. Гете за доктором Фаустом постоянно следует по пятам Мефистофель. Вот он образ онтологического основания современного техногенно-информационного мира, искусственно создаваемого человеком и ведущего к тотальному концлагерю и самоуничтожению человека [20, 32]. Да и И. Кант словно в издевку, покажет, что человек не в состоянии постичь мир в его сущности и предложит человеку заняться лишь конструированием миров. В этом заключается один из аспектов коперниканского переворота И. Канта.

Ведь до И. Канта человек стремился постичь мир в его основаниях. Парменид, вводя в философский оборот понятие бытия, ставил и главный вопрос: «Почему есть то, что есть?». Онтология была учением о бытии и его началах. Разум человеческий выступал средством постижения оснований мира. Он был средством познания божественного Логоса в платонизме, неоплатонизме и христианстве. Разные при этом применялись познавательные практики, но разум был средством познания, вопрошания.

В Новое время ситуация меняется кардинально. Кант совершает радикальный поворот во всей гносеологии: объект познания активно конструируется нами, а не пассивно воспроизводится, отражается, воспринимается таким, каким он есть вне и помимо нас [3; 15]. Если нельзя постичь мир как «вещь-в-себе», но следует заняться конструирова-

нием миров. В том числе и социального бытия. Это Платон стремился постичь объективно сущую идею и образ справедливого полиса. Это преподобный Сергей Радонежский молит Пресвятую Троицу о даровании откровения о Замысле и Промысле Божиим относительно русского народа. Кантовский разум не таков. Он не средство, он – основа для конструирования миров по образу своему. В этой связи меняется и характер онтологии.

Под онтологиями понимаются схемы, совокупности обобщенных суждений о мире и человеке, выражаемых в разнообразящихся формах понятий, образов и метафор. А под конструированием – осознанные и большей частью неосознанные процессы формирования подобных обобщенных суждений (мышление, представление, проговаривание), последующего оперирования, манипулирования с ними – в создании внутренне взаимосогласованных последовательностей или «картин мира» [18; 12]. В конечном итоге, «человеческий разум с разной степенью успешности и осознанности препарирует действительность, точнее исходный материал чувственного опыта – конкретные, контекстные значения, переоформляя их в специфически человеческую символически-смысловую реальность. Онтологии есть сам контекст и масштаб смысла» [18; 13].

В кантианстве «ratio» становится законодателем. Но «ratio» не разум, а всего лишь рассудок. Уши есть у всех, а музыкальный слух – только у некоторых. И наличие ушей – не основание для музыкального слуха. Точно также и рассудок есть у всех, а разум – только у некоторых. Посредством торжества «ratio» как рассудка устанавливается власть среднего европейца как разрушителя мира [21; 427-492]. Мир, мир, прежде всего, человеческий и социальный становится проекцией ничто. В.Ф.Эрн непосредственно связывает в единую систему философию И.Канта и пушки Круппа, как символ характера военной организации Германии [35; 308-318]. При этом В.Ф.Эрн выявляет то, что рационализм как абсолютизация чистого разума есть воплощение меона (με ον – ничто). Рационализм и меонизм в оценках философа являются синонимами [34; 291-293]. Рационализм (чистый разум) и меон выступают в качестве антитез Логосу и реальному бытию. Абсолютизация человеческого разума – рационализм есть форма меонизма.

Новое время дает нам новый культурно-исторический тип проективности социального бытия – сам человек, со своими познавательными способностями является основанием этой проективности. Но параллельно с этим происходит и смена формаций – приходит эра капитализма. На исторической сцене появляется марксизм с установкой не объяснения, но изменения, переделывания мира. К. Маркс писал: «Философы лишь

различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [23; 4].

В контексте культурно-исторического развития человечества в Новое время выдвигается несколько социальных проектов.

Характер Советского Союза в сталинский период станет более очевидным при сравнении характера и особенностей трех основных социальных проектов первой половины XX века, которые в своих истоках будут корениться в антропо-социоцентрической модели мировосприятия.

Первый проект – либерально-буржуазный. В нем тотальное господство индивида, его частных интересов. Символом этой модели станет стремление к прибыли, капитал станет выражением протестантского понимания святости. Конечным итогом явится торжество финансового капитала. Либерально-буржуазный проект основан на абсолютизации индивида и его интересов.

Второй проект – националистический. Здесь абсолютизируется нация, род. Символическим его выражением является принцип крови. Наиболее ярким выражением националистического проекта явится национал-социализм Германии, известный всему миру немецкий фашизм. Фашизм явится реакцией на либерально-буржуазный проект. Существенной особенностью его будет абсолютизация нации, возврат к древним языческим древнегерманским верованиям, к автохтонным культам и магическому характеру отношения к миру. В фашизме возобладает иррационализм и магизм. Эти принципы будут положены в основание и нацистской науки. Так, например, создание ядерного проекта Третьего Рейха будет связано с расшифровкой откровений Вотана-Одина, рунических писем, которые хранились представителями одного из древних германских родов – Виллигутами. Последний из представителей этого рода Карл Мария Виллигут будет стоять у истоков «Бюро Ана-нэрбе», в недрах которого и родится атомный проект Рейха. В деятельности Ана-нэрбе возрождается образ карлика Миме, и символика выкованного им в преисподней меча Зигфрида [7, 4, 9, 25].

Третий проект – коммунистический. Он также будет реакцией на либерально-буржуазный проект. Коммунизм абсолютизировал класс пролетариата. В большей степени этот проект воплотится в России-СССР. Но особенностью воплощения коммунизма в СССР станет то, что он станет русским. В национал-большевизме наметится поворот к историческим традициям Руси-России, к традициям православия. И поэтому особенностью русского коммунизма станет ориентация на сверхрациональный характер православия. Коммунизм будет формой существования русского духа в XX веке. Только поэтому, метя в коммунизм, можно было попасть в Россию. Что и произошло, и происходит!

Парадоксальной особенностью явится то,

что либерально-буржуазный проект и проект националистический выступают противниками проекта коммунистического [15, 16]. Причина этого парадокса в характере онтологических оснований этих трех проектов. Первые два станут формой воплощения цивилизационных особенностей Запада как цивилизации, где больше всего воплотился принцип господства: в США воплотится этот принцип на уровне индивида, как отдельного человека, а в фашистской Германии тоже на уровне индивида, но как рода. Русский коммунизм явится формой воплощения принципа служения. А в Советском Союзе по-новому явит себя идеократическое государство традиционного общества. Попутно следует отметить, что средством и формой реализации онтологий проективности социального бытия является война. Государство и армия – это органы воплощения и защиты тех или иных онтологий проективности социального бытия.

В завершение следует сформулировать несколько выводов:

- проективность – есть сущностная и экзистенциальная характеристика личности и общества и модус социального бытия, характеризующиеся направленностью на воплощение того или образа социальной жизни;

- основой проективности социального бытия является субстанциональная свобода человека, которая позволяет воплощать различные онтологии;

- по характеру онтологий проективность социального бытия характеризуется многовариантностью, но распределяется в горизонте биполярности в контексте дихотомичности бытия и ничто, созидания и разрушения, воплощения подлинности или её имитаций.

- война является формой воплощения и защиты онтологий проективности социального бытия, а государство и армия – социальные органы проективности того или иного общества;

- в условиях существования социальных систем посредством проектов, наличие или отсутствие последнего является фактором выживания того или иного общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Беляев В. А. Проективная антропология. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
2. Бобраков-Тимошкин А. Проект «Чехословакия»: конфликт идеологий в Первой Чехословацкой республике (1918-1938) М.: Нов. лит. обозр., 2008.
3. Возняк В.С. Метафізика розсудку і розуму: Спроба не-систематичної самритики. Київ: Редакція часопису «Самватас», 1994.
4. Воробьевский Ю. Путь в Апокалипсис: шаг змеи. М., 1999. С.72-118.
5. Всемирная энциклопедия: Философия. М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001.
6. Громыко Ю.В. Сценарная паноплия – Сценарий для России: русский путь. // <http://mmk-mission.ru/pan.html>.
7. Гудрик-Кларк Н. Окультизм корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию. М., 1993.
8. Дугин А. Г. Проект «Евразия». М: Эксмо, Яуза, 2004.
9. Замойский Л.П. За фасадом масонского храма. М., 1990.
10. Каку М. Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. М.: «София», 2008.
11. Кантор К. М. Двойная спираль истории: Историософия проективизма. Т. 1: Общие проблемы. М.: Языки славянской культуры, 2002.
12. Кара-Мурза С. Г. Антисоветский проект. М.: Алгоритм, 2009.
13. Кара-Мурза С. Г. Матрица «Россия». М.: Алгоритм, 2007.
14. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. Книга первая. М., 2002.
15. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. Книга вторая. М., 2002.
16. Касториадис К. Воображаемое установление общества. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2003.
17. Красиков В. И. Конструирование онтологий. Эфемериды. М.: Водолей Publishers, 2007.
18. Крымский С.Б. Экспликация философских смыслов. М.: Идея-Пресс, 2006.
19. Кутырев В.А. Культура и технология: борьба миров. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
20. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Храм и Церковь. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
21. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006.
22. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс. Собрание сочинений. Изд. 2. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1955. Т. 3.
23. Паин Э. А. Между империей и нацией. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2003.
24. Повель Л., Бержье Ж. Утро магов. М., 1994.
25. Проект Россия. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2007.
26. Проект Россия. Вторая книга. Выбор пути. М.: Эксмо, 2007.
27. Сапрыкин Д. Л. Regnum Hominis (Имперский проект Френсиса Бэкона). – М.: Издательство «Индрик», 2001.
28. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344.
29. Зенкин С.Н. Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
30. Социальное проектирование в эпоху культурных трансформаций. – М.: ИФРАН, 2008.
31. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2005.
32. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004.
33. Чеснокова Т., Черкесова Н. Россия – DELETE? 2030 год: Глобальная схватка цивилизаций. М.: Яуза, Эксмо, 2007.
34. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: «Правда», 1991. С. 291-293.
35. Эрн В.Ф. От Канта к Крону // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: «Правда», 1991. С. 308-318.

M. Kurochko
 ONTOLOGY OF THE SOCIAL ENTITY
 PROJECTIVITY

Abstract: The article is about the projectivity of social being. The projectivity is regarded as an essential and existential feature of social systems and as a modus of social being. The ontological bases of the

social being's projectivity are revealed as well as their relations in the cultural-historical area.

Key words: ontology, projectivity, being, social being, and ontologies of projectivity.

УДК 165.731

Мамедов А.А.

К КРИТИКЕ «ПСЕВДОПРЕДЛОЖЕНИЙ» В ЛОГИЧЕСКОМ ПОЗИТИВИЗМЕ*

Аннотация: В статье анализируются отличительные особенности мировоззрения представителей логического позитивизма, в частности, членов Венского кружка, рассматривающих традиционные философские проблемы в качестве «псевдопроблем». Сюда входят такие философские понятия, как «бытие», «материя», «сознание», «дух», «свобода» и т.д., так как они не поддаются эмпирической проверке, и, соответственно, не приводят к приращению научного знания. В статье последовательно подчеркивается позиция логических позитивистов в отношении предложений метафизики, которые относятся, говоря витгенштейновским языком, к сфере «невывысказываемого». Следуя положениям «Трактата», логические позитивисты все метафизические предложения, относящиеся к сфере «невывысказываемого», объявили «псевдопредложениями».

Ключевые слова: псевдопредложения, верификация, метафизика, этика, наука.

Логический позитивизм представляет собой одно из основных направлений западной философии первой половины XX века. Основные идеи этого течения были сформулированы в рамках Венского кружка, куда входили Карнап, Шлик, Нейрат, Вайсман и др. Отличительной особенностью их мировоззренческих установок явилось признание философских проблем, в том числе фундаментальных, таких как «бытие», «материя», «сознание», «дух», «свобода» и т.д., только в качестве «псевдопроблем», так как они, в отличие от предложений эмпирической науки, не поддаются проверке, и, соответственно, не приводят к приращению знания.

Следует отметить, что некоторые логические позитивисты имели также естественнонаучное образование, равно как и «духовный отец»

всего аналитического движения этого периода – Витгенштейн. Во взглядах Маха, Пуанкаре, Эйнштейна и других они видели основы научного мировоззрения, которое только и способно было покончить с догмами традиционной метафизики и направить развитие науки на позитивные рельсы. Благодаря Маху, Гельмгольцу, Эйнштейну и другим такие понятия, как «пространство», «время», «причинность», «вероятность» были «очищены» от метафизической оболочки. Пространство и время больше не являются абсолютными вместилищами, а представляют собой упорядоченные структуры элементарных процессов, а материальная субстанция была устранена теорией атома и теорией поля. Некоторые считавшиеся незыблемыми законы были заменены статистическими законами, а понятие вероятности сводилось к эмпирически доступному понятию относительной частотности. Изменения, пошатнувшие основы прежней метафизики, происходили и в других областях знания – в геометрии, биологии и т.д. (1, 10). Все эти обстоятельства сыграли существенную роль в формировании антиметафизических убеждений логических позитивистов.

Таким образом, под огнем сокрушительной критики оказались не только традиционные философские понятия, но даже такие самостоятельные области философии, как этика и эстетика.

Проблеме «псевдопредложений», в том числе этических и эстетических, уделяет значительное внимание, в частности, Айер в работе «Язык, истина и логика». Причину «неанализируемости» этических понятий Айер видит в том, что они представляют собой «псевдопонятия», так как наличие этического символа в суждении, по его мнению, ничего не добавляет к его фактуальному содержанию. Айер проводит четкое разграничение между выражением чувства и утверждением этого самого чувства. Выражение чувства, как за-

* © Мамедов А.А.

мечает философ, не всегда сопровождается говорением. Человек часто выражает свои чувства с помощью жестов, внешнего вида, движения и т.д. Действительно, как и заметил Мур, если бы этические утверждения были просто утверждениями о чувствах говорящего, то невозможно было бы обсуждать ценностные вопросы.

С другой стороны, предложения, которые выражают просто моральные оценки, по Айеру, не говорят ничего, не подпадают под категорию истины и лжи, то есть непроверяемы или неverifiedируемы. Есть много примеров, когда действительно невозможно найти критерий для определения правильности оценок. Возьмем такой пример: «Выполнить задание». Можно его использовать в различной форме и с различной интонацией в зависимости от специфики задания. Если оно армейское, то может иметь вид «Приступить к выполнению задания», если же школьное, то можно использовать форму «Выполнить задание – хорошо». Очевидно, что в первом случае мы имеем дело с приказом, а во втором – с советом.

Если этические понятия суть «псевдопонятия», то с этой позиции совершенно нелепо говорить об этике как о науке. Этот подход Айер распространяет и на эстетику, ибо, как отмечает философ, эстетические термины употребляются точно так же, как и этические (2, 160). Такие выражения, как «красивый» или «уродливый» ничего не говорят о фактах, а передают лишь эмоции. В этом вопросе позицию Айера полностью разделяет и Витгенштейн, для которого этика и эстетика суть одно и то же (3, 70). В мире Витгенштейна нет ценности, а если бы она и была, то не имела бы ценности. Кантовский моральный императив типа «ты должен, ибо это твой долг» здесь беспомощен, так как вопрос о последствиях поступка не должен иметь значения.

Витгенштейн допускает использование языка только для того, чтобы говорить о фактах, и всякое иное его использование неправомерно. Как отмечает А.Ф. Зотов (4, 221), Витгенштейн имеет в виду язык науки, хотя не оговаривает это специально. Справедливости ради отметим, что Витгенштейн все же удосужился упомянуть о «высказываниях науки» в конце «Трактата», будучи уверенный в том, что о философских проблемах в их обычном понимании нельзя говорить: «Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки, – следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией» (3, 72).

Оказывается, «правильный метод философии» состоит в том, чтобы не иметь ничего общего с философией. Очевидно, что в данном случае метод философии сугубо позитивистский, а собс-

твенно философия отождествляется с метафизикой, которая представляет собой сферу «невывысказываемого». Философия не может давать новое знание о мире, а может лишь вносить осмысленность в уже имеющееся знание.

Таким образом, все метафизические предложения, относящиеся к сфере «невывысказываемого», суть «псевдопредложения». В чем же тогда Витгенштейн видит задачу философии? В том, чтобы разоблачать бессмыслицы и научить людей говорить осмысленно, с чем не согласился, например, Поппер, справедливо полагая, что иногда люди высказывают не очень осмысленные вещи и не очень хорошо соблюдают правила грамматики, однако их высказывания нередко бывают более ценны, нежели многие вполне осмысленные речи (5, 124).

В требовании Витгенштейна о достижении «ясности» можно усмотреть аналогию с картезианским методом, на что, в частности, указывает А.Ф. Грязнов (6, 131). Правда, Декарт требовал «ясности» и «отчетливости», выражаясь языком Витгенштейна, «псевдопредложений» метафизики, в то время как у австрийского мыслителя речь идет о предложениях эмпирической науки.

Позицию Витгенштейна в указанном вопросе проясняют члены Венского кружка, которые разоблачают часть этих проблем как кажущихся, т.е. «псевдопроблем», часть же преобразуют в эмпирические проблемы, переведя их тем самым в ведение экспериментальных наук (1, 17). Позиция Венского кружка в данном случае сводится к тому, что нужно различать два вида высказываний: смысл высказываний, относящихся к эмпирической науке, можно установить путем логического анализа, т.е. сведения их к более простым высказываниям; другие же высказывания, представляя собой их полную противоположность, бессмыслицу, если принимать их такими, как их видит метафизик.

Например, предложения типа «первоосновой мира является бессознательное», «существует энтелехия как последний принцип живого существа», и т.д. в действительности ничего не означают, и поэтому рассматриваются как «псевдопредложения».

Члены Венского кружка – Карнап Р., Нейрат О., Шлик М. и др. практически полностью восприняли идеи Витгенштейна времен «Трактата», и развили философию в направлении логического анализа языка. При этом они выдвинули т.н. «принцип верификации», т.е. эмпирической, опытной подтверждаемости всех осмысленных высказываний и их сводимости к «протокольным высказываниям», представляющим первичные данные опыта.

Отправным пунктом мировоззренческой позиции членов Венского кружка послужило известное высказывание Витгенштейна о том, «все,

что вообще мыслимо, можно мыслить ясно», и «все, что поддается высказыванию, может быть высказано ясно» (3, 25). Философские предложения этому требованию не соответствуют, поскольку они представляют собой не подлинные выражения, а бессмысленный набор фраз.

В логическом анализе языка, как видно из программного документа кружка («научное миропонимание»), устраняются предложения традиционной метафизики и схоластики, системы немецкого идеализма и априоризма. Важным моментом этого процесса является то, что логические позитивисты убеждены в том, что мышление само по себе, без обращения к опытной сфере, не в состоянии вести к получению достоверного знания. В сфере метафизики имеет место «переход от одних предложений к другим предложениям, которые не содержат ничего, что не заключалось бы уже в предыдущих предложениях (тавтологическое преобразование)» (1, 6).

В духе творчества Витгенштейна действовал и Шлик – создатель и «душа» Венского кружка. Всякая наука, по его мнению, будучи вполне содержательной, представляет собой систему познавательных предложений, т.е. истинных утверждений опыта. Следовательно, совершенно неправомерно говорить о «философской» истине как таковой, поскольку философия не есть наука. Но, тем не менее, Шлик признает за философией статус Царицы наук, подчеркивая при этом, что Царица наук не обязательно сама должна быть наукой. Философ видит в философии не систему познаний, а систему действий, которая позволяет разобраться в значениях предложений: «С помощью философии предложения объясняются, с помощью науки они верифицируются. Наука занимается истинностью предложений, а философия – тем, что они на самом деле означают» (7, 31).

Критикуя традиционную метафизику, Шлик обращает внимание на то, что философы указанного направления ошибочно пытались выразить сущности вещей, то есть их качество, с помощью познавательных предложений. Они, таким образом, пытались высказать «невысказываемое». Но качества никак не могут быть «высказаны» – они могут быть лишь показаны в опыте.

Одной из главнейших ошибок традиционной метафизики, с точки зрения логических позитивистов, заключалась в том, что философы этого направления наивно надеялись, что мышление само по себе, без обращения к опытной сфере познания, способно дать новое, синтетическое знание о мире. Анализ таких метафизических предложений показал, что в действительности имеет место замена одних предложений другими, которые не содержат ничего принципиально нового, т.е. представляют собой сугубо тавтоло-

гические высказывания. На это обстоятельство, в частности, указывал Поппер, подчеркивая, что «подлинно философские проблемы всегда вырастают из проблем, возникающих вне философии, и они умирают, если эта связь прерывается» (8, 126). Свою позицию Поппер обосновывал тем, что все философские школы со временем вырождаются вследствие ошибочной веры в то, что можно философствовать, не обращаясь к проблемам, возникающим вне философии, в частности, в естественных науках, таких, как физика, химия, астрофизика, математика и т.д.

Однако все же не следует спешить с выводами, что позитивисты окончательно и бесповоротно «похоронили» философию. Если они и «похоронили» философию как науку, то возродили ее как деятельность. Как и заметил Шлик, решающие и эпохальные шаги в науке связаны с тем, что именно философская деятельность способна прояснить смысл фундаментальных научных положений, таких, как теория относительности Эйнштейна, ибо великий исследователь – всегда философ (7, 32). Но Шлик имеет в виду философа, который занимается проблемами современной ему науки, а не старые «псевдопроблемы», иначе он действительно будет напоминать актера, который продолжает играть даже после того, как аудитория опустела.

Поппер, по достоинству оценив вклад логического позитивизма в научный прогресс, тем не менее, не согласен с его подходом к философской проблематике. Логические позитивисты, по его мнению, «философию определяют таким образом, что она, по определению, лишена возможности внести какой-либо вклад в наше познание мира» (7, 33). Поэтому, сконцентрировав основное внимание на проблемах построения искусственных модельных языков, они, как считает Поппер, не смогли решить проблемы традиционной эпистемологии, связанные с ростом научного знания.

Указанные выше Поппером замечания в защиту традиционной философии имеют важное значение. Философия, как и заметил Хайдеггер, отличается от естественных дисциплин тем, что она не может быть оценена с помощью общих критериев; «она не есть знание, которое можно достичь и сразу использовать» (9, 146). Философские проблемы и методы суть «долгоиграющие»; результат будет нескоро, но будет впечатляющий. Вполне возможно, что без Декарта современный мир науки не состоялся бы.

Резюмируя сказанное, отмечу, что, несмотря на очевидные недостатки, связанные отчасти с несколько упрощенным подходом к природе философских проблем, логический позитивизм представляет очень важный этап в развитии научной мысли первой половины XX века. Он существен-

но обогатил философию, как постановкой новых проблем, так и блестящей плеядой талантливых философов, труды и взгляды которых во многом определили характер научных и философских изысканий второй половины XX века.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Карнап Р., Ган Г., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок// «Логос», №2, 2005.
2. Айер А. Язык, истина и логика// Аналитическая философия. Избранные тексты. – М., 1993.
3. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М., 1994.
4. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М., 2005.
5. Поппер К.Р. Предположения и опровержения. – М., 2004.
6. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. – М., 2006.
7. Шлик М. Поворот в философии// Аналитическая философия. Избранные тексты. – М.; 1993.
8. Поппер К.Р. Предположения и опровержения. – М., 2004.
9. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

УДК 165.63

Мамедов А.А.

ПРИРОДА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ В «КРИТИЧЕСКОМ РАЦИОНАЛИЗМЕ» К. ПОППЕРА*

Аннотация: В статье критически анализируются взгляды одного из крупнейших мыслителей XX века – К.Поппера в области логики и методологии научного познания. Важное место в ней занимает характеристика попперовской природы научного знания, направление исследовательского процесса, которое рассматривается мыслителем как бесконечный путь приближения к истине.

Ключевые слова: демаркация, верификация, фальсификация, истина, наука, теория, гипотеза.

Многие из нас, когда речь заходит о Поппере, прежде всего, вспоминают его как разработчика «принципа фальсификации», так как эта сторона учения Поппера в наибольшей степени изучена и интерпретирована. Это отчасти правильно, ибо Поппер еще в 17-летнем возрасте убедился в том, что мир полон верификационными теориями, и поэтому развитие науки должно пойти в другом направлении, когда окончательный вывод делается на основе фальсифицирующих примеров.

Однако в это же время Поппера занимала и другая, более важная проблема – проблема де-

A. Mamedov

TO THE ISSUE ON CRITICISM OF THE PEUDOSTATEMENTS IN LOGICAL POSITIVISM

Abstract: The article analyzes the characteristics of the representatives of philosophy of logical positivism, in particular, members of the Vienna Circle, dealing with traditional philosophical problems as «sense-contents». These include such philosophical concepts as «life», «material», «consciousness», «spirit», «freedom», etc., because they can not be empirically verifiable, and therefore do not lead to increase scientific knowledge. This article has consistently emphasized the logical positivist position on the sentences of metaphysics, which are, using Wittgenstein language, the «unutterable». In keeping with the positions of «Tractatus», logical positivism all metaphysical sentences relating to the «unutterable», declared «sense-contents».

Key words: sense-contents, verification, metaphysics, ethics, science.

маркации, т.е. разграничение науки от метафизики. Но, прежде окинем мысленным взором короткий путь Поппера от метафизики к науке.

В этом Поппер, впрочем, как и Рассел, испытал сильное влияние Канта, который, между прочим, говорил следующее: «Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди... и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу...» (3, 85). Этот отрывок показывает, что Кант прекрасно понимал, что мы сами должны предъявлять гипотезы природе и требовать от нее ответа на наши вопросы и что при отсутствии таких гипотез, возможны только случайные, беспорядочные наблюдения, которые никогда не приведут нас к законам природы.

Иными словами, Кант осознал с полной ясностью, что история науки опровергает миф Бэкона о том, будто наука начинается с наблюдений, а затем выводит из них свои теории. Кант был убежден, что законы Ньютона были успешно наложены нами на природу, и мы обязаны интерпретировать природу, опираясь на эти законы. Отсюда он

* © Мамедов А.А.

заклучил, что они должны быть истинны *a priori*, с чем никак не мог согласиться упомянутый уже нами Рассел, который описывал «свое философское развитие» в одноименном автобиографическом труде следующим образом: «Предположение, что пространство и время существуют только в моем уме, меня душило: я любил звездное небо даже больше, чем моральный закон, а взгляды Канта, утверждавшие, что моя любовь есть лишь субъективная фикция, были для меня невыносимы. В первом порыве освобождения я стал наивным реалистом и радовался, что трава действительно зеленая, вопреки мнению всех философов, начиная с Локка» (1, 17).

В движении Поппера от метафизики к науке (только заметим, что это был очень короткий период), помимо Канта и Рассела, существенную роль сыграл и Витгенштейн. Он считал, что философских проблем как таковых не существует, что все подлинные проблемы являются научными, что так называемые проблемы философии являются псевдопроблемами. Философские теории даже нельзя считать ложными (если бы они были ложными, то их отрицания следовало бы признать истинными теориями), ибо это просто бессмысленные наборы слов, имеющие не большее значение, чем лепет младенца, который еще не научился правильно говорить. Вследствие этого, философия не может содержать каких – либо теорий. Истинная природа философии, согласно Витгенштейну, выражается не в теориях, а в деятельности (2, 4.112). Задача всякой подлинной философии заключается в том, чтобы разоблачать философские бессмыслицы и научить людей говорить осмысленно. То есть, философия, по мнению австрийского философа, должна заниматься анализом языка – прояснением предложений эмпирической науки. Это учение Витгенштейна Поппер и взял в качестве своего отправного пункта.

Однако Поппер говорит, что философские (метафизические) идеи оказали существенное влияние на развитие естественных наук, и космологии в особенности. От Фалеса до Эйнштейна, от Демокрита до Резерфорда – во всех этих линиях мыслители руководствовались метафизическими идеями. Успех научного исследования невозможен без личной веры исследователя, ученого в то дело, которое он делает.

Поппер предъявляет три требования к эмпирической теоретической системе (6, 136). Во-первых, она должна быть синтетической, то есть описывать непротиворечивый, возможный мир. Во-вторых, она должна удовлетворять критерию демаркации, то есть не быть метафизической системой, и описывать мир возможного опыта. В-третьих, она должна отличаться каким-либо образом от других таких систем, как представля-

ющая именно наш мир опыта. Поппер склоняется к мысли, что индукции как таковой вообще не существует. Поэтому выведение теорий из сингулярных высказываний, «верифицированных опытом», логически недопустимо. Это означает, что теории никогда эмпирически не верифицируемы. А какая система тогда может считаться эмпирической или научной? С точки зрения Поппера, только такая, которая допускает возможность опытной проверки. А эта позиция приводит Поппера к тому, что не верифицируемость, а фальсифицируемость теоретической системы следует рассматривать в качестве критерия демаркации.

Поппер исходит из того, что любая эмпирическая система должна допускать опровержение опытом. Такая система подвергается фальсификации всеми возможными способами. При этом фальсификация хотя бы одного из следствий системы фальсифицирует всю систему в целом.

Поппер предлагает отказаться от поисков оправдания теории, в смысле подтверждения претензий теории на истинность, так как все теории, по мнению философа, представляют собой гипотезы, и все они могут и должны быть опровергнуты. Мыслитель при этом оговаривается, что он вовсе не предлагает отказаться от поисков истины, так как она играет роль регулятивной идеи. «Мы испытываем теории на истинность, устраняя ложь», - говорит Поппер.

Вместе с тем Поппер убежден, что ученый обязан защищать свою теорию всегда, иначе она быстро рухнет, не успев внести свой вклад в развитие науки. Здесь возникает вопрос: а как ученый должен защитить свою теорию? Ведь очень велик соблазн защитить ее всеми возможными способами, и *ad hoc* подходит как нельзя лучше. Поппер, скорее всего, имеет в виду защиту теории в момент ее расцвета (своеобразная популяризация теории), пока она не пришла в столкновение с опытом.

В научном исследовании главенствующим для Поппера является рост знания, и прежде всего рост научного знания.

Схема роста знания, предложенная Поппером, имеет широкую сферу применения: $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ (Здесь P_1 есть проблема, с чего все собственно и начинается (наука, по Попперу, начинается с изучения проблемы), TT – ее первое предположительное решение, EE – исключение ошибок в результате критического исследования этого предположения, P_2 – новая проблемная ситуация, которая ведет нас к следующей попытке и т.д.).

Указанная схема отмечает важную связь между теорией и экспериментом. Теоретик ставит перед экспериментатором некоторые определенные вопросы, а последний в ходе своих экспери-

ментов, как полагает Поппер, пытается получить определенный ответ именно на эти, а не на какие-либо другие вопросы. Более того, экспериментатор прилагает максимум усилий, чтобы исключить все другие вопросы. Это означает, что именно теоретик указывает путь экспериментатору. Эксперимент, по Попперу, представляет собой планируемое действие, каждый шаг которого направляется теорией. «Теория господствует над экспериментальной работой от ее первоначального плана до ее последних штрихов в лаборатории» (6, 99). Но можно согласиться с тем, что и эксперименты имеют определенное влияние на теории. Как нельзя, кстати, оказалось известное высказывание Эйнштейна о том, что «эксперимент не может подтвердить теорию, он может лишь опровергнуть ее». Поппер, словно повторяя Эйнштейна, замечает, что никогда не случалось так, чтобы старые эксперименты вдруг давали новые результаты, бывали лишь случаи, когда новые эксперименты выступали против старой теории.

Так как почти любую теорию ждет неминуемая фальсификация (ибо классы потенциальных фальсификаторов являются бесконечными классами (6, 105)), теоретик всегда находится в поиске новой теории, которая должна прийти на смену предыдущей теории. Очевидно, что при этом старая теория отбрасывается полностью, с чем не согласен, в частности, Лакатос. По его мнению, «при достаточной находчивости и некоторой удаче можно на протяжении длительного времени «прогрессивно» защищать любую теорию, даже если эта теория ложна».

По Лакатосу, ни один эксперимент не является решающим в то время, а тем более до времени, когда он проводится. Для замещения одной теории другой, которая обладает большим эмпирическим содержанием, первая, как полагает Лакатос, не обязательно должна быть фальсифицирована, и научный прогресс состоит в «осуществлении верификации дополнительного содержания теории, чем в обнаружении фальсифицирующих примеров» (4, 277).

Интересно, что Лакатос обратил внимание на то, что в «Логике научного исследования» Поппер нигде не уточняет цель «научной игры», которая могла бы выйти за пределы того, что заложено в ее правилах. Тезис о том, что целью науки является истина, появляется у Поппера только с 1957 года. В упомянутой «Логике научного исследования» Поппер говорит лишь о том, что поиск истины может быть психологическим мотивом ученого... Точно такую же позицию занял Томас Кун, который отверг теории в качестве базисных концептуальных единиц и перешел вместо этого к каркасу, в котором базисными единицами являются сами парадигмы.

Поппер, вопреки ожиданиям Куна, не стал строить еще более общий концептуальный каркас, а подверг критике этот подход Куна в своей работе «Нормальная наука и опасности, связанные с ней». Поппер назвал это релятивистским подходом, имеющим цель поставить этот каркас выше всякой критики. Назвав «миф каркаса» главным оплотом иррационализма, Поппер замечает, что дискуссия между людьми, воспитанными в рамках различных концептуальных каркасов, хоть и трудна, но нет ничего плодотворнее, чем столкновение культур, которые послужили стимулом некоторых великих интеллектуальных революций (7, 323).

Поппер пытается придать концепции развития научного знания определенную логическую завершенность, заменив понятия «истина» и «ложь» логическими понятиями, такими, как «импликация», «конъюнкция», и т.д. Очевидно, без влияния А.Тарского не обошлось (Тарский ввел семантический метаязык, с помощью которого идея соответствия сводится к более простой идее выполнимости или удовлетворимости). Действительно, традиционное определение понятия «истины» как соответствия знания действительности, с этой точки зрения, не совсем верно, ибо здесь не может быть речи о структурном подобии. Поппер предпочитает «истине» правдоподобность, пытаясь при этом добиться для нее того, чего добился для истины А.Тарский (8, 65).

Таким образом, в системе Поппера у понятий «истина» и «ложь» нет временных индексов, ибо, как уже было отмечено, они являются не эмпирическими, а логическими понятиями, т.е. описывают или оценивают некоторое высказывание безотносительно к каким-либо изменениям в эмпирическом мире. И здесь, по Попперу, легко можно видеть разницу между истиной и подкреплением: высказывание никогда не бывает само по себе подкрепленным; оно бывает подкрепленным относительно определенной системы базисных высказываний, принятой в определенный момент времени.

Поппер исходит из того, что наука не является системой достоверных или хорошо обоснованных высказываний; она не представляет собой также и системы, постоянно развивающейся по направлению к конечному состоянию. Наша наука, убежден Поппер, не есть знание (*episteme*): она никогда не может претендовать на достижение истины, или чего-то заменяющего истину, например, вероятности. Хотя наука не может достичь ни истины, ни вероятности, стремление к знанию и поиск истины являются наиболее сильными мотивами научного исследования.

«Мы не знаем, - говорит Поппер, - мы можем только гадать. И наши предположения направ-

ляются ненаучной, метафизической верой в существование законов и регулярностей, которые мы можем открыть, обнаружить. Мы можем описать нашу современную науку как состоящую из поспешных и незрелых «предвосхищений» и из «предрассудков» (6, 257). Однако природа науки такова, что даже эти смелые предположения, или предвосхищения, тщательно и последовательно контролируются систематическими проверками. Будучи выдвинутым, ни одно из них не защищается догматически, наоборот, мы пытаемся их опровергнуть. Используя все имеющиеся в нашем арсенале логические, математические, технические и прочие средства, мы стремимся доказать ложность наших предвосхищений с тем, чтобы вместо них выдвинуть новые предвосхищения. Поэтому ученый всегда должен быть готов подвергнуть риску опровержения свои идеи, как это сделал, например, тот же Эйнштейн. Без такого риска, убеждает нас Поппер, успеха не будет! Смелые идеи, неоправданные предвосхищения – вот наши единственные средства интерпретации природы, наш единственный органон, наш единственный инструмент ее понимания. Кто не готов к такому шагу, не участвует в этой научной игре. Таков мир науки К. Поппера.

Ученый всегда сам формирует вопросы и задает их природе, ибо природа не даст ответа, если ее к этому не принудить! Экспериментатор, как полагает Поппер, должен стараться вырвать интерпретируемые факты у неподатливой природы, и должен быть всегда готов сказать нашим теориям решительное «нет» или тихое «да» (6, 259).

В каких случаях мы говорим нашим теориям решительное «нет»? Тогда, когда они, не выдержав испытания, сходят со сцены: в науке нет сострадания даже к теориям, верой и правдой служившим нам в течение многих лет или даже веков! А тихое «да»? Это сравнительно короткий период, когда теория выдержала проверку, и живет в ожидании судьбоносного для нее столкновения с опытом. Словом, восходящий к Аристотелю старый научный идеал *episteme* – идеал абсолютно достоверного, непогрешимого знания – оказался, с точки зрения Поппера, всего лишь идиологией. С этой позиции каждое научное высказывание должно всегда оставаться временным. Оно действительно может быть подкреплено, но каждое подкрепление является относительным, связанным с другими высказываниями, которые сами являются временными. Абсолютная достоверность, считает философ, возможна лишь в субъективном убеждении, в субъективной вере человека.

Прогресс науки и, соответственно, приращение знания, по Попперу, состоит в том, что исследовательский процесс никогда не стоит на месте – нет догматической защиты теории и построения

«защитного пояса» вокруг нее. Выводы и ответы науки никогда не могут быть окончательными. Все научные теории в этом контексте рассматриваются как временные, они обязательно будут фальсифицированы, проверены.

Однако, такое понимание природы научного знания, отстаиваемое Поппером, было подвергнуто серьезной критике специалистами в области методологии науки. «С точки зрения попперовского фальсификационизма отбрасывание не приближает нас к истине, наука все время топчется на одном месте», – пишет А.Л. Никифоров (5, 119). Но с этой оценкой трудно согласиться. Ведь Поппер говорит о мотивах научного исследования, наиболее сильными из которых являются 1) стремление к знанию и 2) поиск истины (6, 257). Поппер лишь не согласен с тем, что есть знания, есть такие научные теории, которые всегда остаются *незыблемыми*. Ученый, зная, что его теорию ждет неминуемая фальсификация, всегда находится в поиске новой теории. И наука, таким образом, не стоит на месте, а находится в движении к бесконечной, но все-таки достижимой цели – к открытию новых, более глубоких и более общих проблем и к повторным, все более строгим проверкам наших всегда временных, всегда пробных решений (6, 259). Поппер призывает нас отказаться от многовековой привычки рассматривать науку в качестве «корпуса знания», но смотреть на нее как на «систему догадок и предвосхищений, которые в принципе не могут быть навсегда оправданы и которыми мы пользуемся до тех пор, пока они выдерживают проверки» (6, 289).

В полемике с логическими позитивистами Поппер подчеркивал, что так называемая *проблема значения* является для него чисто словесной проблемой. Члены Венского кружка думали, что Поппер пытается заменить принцип верификации принципом фальсификации, хотя (как отмечал это и сам Поппер) его в большей степени интересовала проблема демаркации науки от ненауки и псевдонауки. Эту проблему Поппер определяет как нахождение критерия, который позволил бы провести различие между утверждениями (высказываниями, системами высказываний), принадлежащими к эмпирической науке, и утверждениями, которые можно назвать метафизическими. Таким образом, не сам по себе принцип фальсификации, а проблема *демаркации* является главенствующей для Поппера.

Поппер предлагает нам привыкнуть к мысли о том, что на науку следует смотреть не как на незыблемый корпус знания, а как на систему гипотез, на систему догадок или предвосхищений, которые в принципе не могут быть оправданы, и которыми, повторимся, мы пользуемся до тех пор, пока они выдерживают проверки. В отношении

этих гипотез никогда нельзя сказать, будто они «истинны», «более или менее достоверны» или хотя бы «вероятностны».

Да, впервые в истории философии мы знакомимся с оригинальной научной концепцией, рассматривающей саму науку сплошь состоящей из системы догадок и восхищений. Такая позиция и уверенность выкристаллизовались у Поппера во многом благодаря критическому, но плодотворному диалогу с членами Венского кружка. Безусловно, последних объективность и рациональность научного знания заботили не меньше, чем Поппера. Однако, вместе с тем, логические позитивисты (и не только они) совершенно иначе подходили к науке и научному знанию.

Оппоненты Поппера обращали внимание, главным образом, на структуру науки, то есть на логическую реконструкцию высказываний, их интересовали критерия значения. В центре внимания, например, тех же логических позитивистов, стояли первичные элементы структуры знания. Эти элементы они обнаруживали в протокольных высказываниях, описывающих первичные элементы структуры физического, опытного мира. Данная задача, в свою очередь, требовала обращения к индукции, что было неприемлемо для Поппера, ибо возвращала нас в объятия традиционного, но отвергнутого британским мыслителем, пути развития знания: от первичных фактов опыта, выраженных в протокольных предложениях, путем индуктивного обобщения мы и приходим к научным теориям. Все это оказалось далеко не так.

И К. Поппер расходился с логическими позитивистами не по тому или иному конкретному вопросу, а по поводу всей концепции науки и, следовательно, всей концепции человеческого знания. Чтобы яснее понять это различие, следует сделать сравнения по некоторым фундаментальным вопросам:

Первое. Поппер неоднократно повторял, что его в первую очередь интересует рост знания, причем рост научного знания, его динамика, в то время как для логических позитивистов главенствующей является структура науки.

Второе. Поппер исходил из судьбоносного для всей его философии науки принципа о том, что наука начинается с *проблемы*. И эта базисная установка, определенная Поппером для научного наблюдения, распространяется им на весь познавательный процесс. Логические позитивисты считают, что наука начинается с эмпирических *наблюдений*, и далее переходит к гипотезам и теориям.

Третье. Для Поппера не существует ничего раз и навсегда данного, нет никакого незыблемого основания знания. Всякое знание носит пробный характер, т.е. неминуемо будет фальсифицировано. Для логических позитивистов такое основание

существует в виде базисных фактов, которые можно выразить в «протокольных высказываниях».

Четвертое. Для разграничения всего того, что относится к эмпирической (проверяемой) науке, от того, что относится к сфере метафизики, или, говоря языком Витгенштейна, «невыводимого», Поппер и выдвинул принцип фальсификации. Оппоненты Поппера из лагеря логических позитивистов в качестве критерия научности выдвигали лишь принцип верификации.

Впрочем, подводя итог этому сравнению, надо заметить, что объективность научного знания традиционно подразумевала признание его абсолютного характера. Поппер показал, что никакое объективное знание не должно быть абсолютным. Объективное знание должно быть проверяемым и, поскольку проверяемым, значит, – опровержимым (8, 248). И еще надо подчеркнуть, что метод развития научного знания, предложенный Поппером, имеет такое же право на существование, как и методология Куна, Лакатоса, Фейерабенда и других. Однако в плане *фальсификации* многих ныне существующих теорий, возможности попперовской методологии сужаются. Конечно, с созданием «единой теории поля» общая теория относительности и другие физические теории быть могут будут по-попперовски фальсифицированы, хотя с фальсификацией новой общей теории могут быть и трудности. Тем не менее, прогресс в науке, ее развитие имеет место, наука (и в попперовском смысле слова тоже) открывает нам новые горизонты, в том числе и в плане возможностей методологии К. Поппера, которая может получить новое дыхание, новое осмысление и более широкое и продуктивное применение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аналитическая философия. Избранные тексты. - М., 1993.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. - М., 2008.
3. Кант И. Сочинения в 6 томах. Т.3. - М., 1964.
4. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции//Методология научно-исследовательских программ. - М., 2003.
5. Никифоров А.Л. Философия и история науки. - М., 2008.
6. Поппер К.Р. Логика научного исследования. - М., 2005.
7. Поппер К.Р. Нормальная наука и опасности, связанные с ней// Кун Т. Структура научных революций. - М., 2003.
8. Поппер К.Р. Объективное знание. - М., 2002.
9. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. - М., 2000.

A. Mamedov

THE NATURE OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE IN
«CRITICAL RATIONALISM» BY K. POPPER

Abstract: The article critically examines the views of one of the greatest thinkers of XX century - K. Popper's logic and methodology of scientific knowledge. Prominent in it is characteristic Popper's nature of scientific knowledge, research process, which is re-

garded thinker as an endless path closer to the truth.

Key words: demarcation, verification, falsification, true, science, the theory, hypothesis.

УДК 575.8 : 1

Мамченков Д.В.

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РАЗВИВАЮЩЕГОСЯ ПРЕДМЕТА (НА МАТЕРИАЛЕ ЭВОЛЮЦИОННОЙ БИОЛОГИИ)*

Аннотация: В статье рассматривается проблема определения развивающегося предмета познания, которая заключается в антиномии тождества предмета, фиксированного в определении, и процесса изменения, связывающего последовательные состояния того же предмета. Основываясь на рассмотрении теорий эволюции в биологии, предлагается возможный выход из данного противоречия, заключающийся в объединении субъективных и объективных аспектов в формировании предмета.

Ключевые слова: предмет знания, развитие, тождество, вид, эволюция.

Цель нашей работы узнать, *можно ли научно, строго и непротиворечиво мыслить развивающийся предмет*. Предмет здесь мы понимаем в самом широком смысле – как «нечто», тождественность которого мы фиксируем в нашем сознании, другими словами – то, что может стать субъектом атрибутивного суждения. Это хорошо нам знакомое и повсеместно используемое понятие таит в себе серьезнейшую проблему: ведь, зафиксировав его тождественность, мы, тем самым лишаем его возможности развиваться.

Это положение дел может быть точно выражено на языке логики: определяя некоторое явление, мы фиксируем в нем несколько существенных признаков A,B,C,D... Если хотя бы один из этих признаков изменится, скажем, предстанет в степени A1, то перед нами будет уже другое явление. Да, оно будет схоже с первым во всех признаках кроме этого, но принципиально, качественно будет таким же *другим*, иным по отношению к первому, как и все остальные объекты окружающего мира. Поэтому, говорить, что происходит развитие каких либо предметов, говорить, что один объект развивается из другого, нет никаких оснований, нет даже логических средств описать такую ситуацию, следовательно, и понятийно представить развивающийся предмет также невозможно.

С другой стороны, если мы определяем предмет нашей науки таким образом, что он может развиваться, что в ней мы сможем описать превращение одной формы в другую, то мы столкнемся с другой проблемой. В этом случае окажется невозможным точно и четко определить сам предмет, его сущность и специфику, установить границы, где начинается данное явление, а где оно заканчивается. В качестве предмета здесь может выступать только некая всеобщая единая субстанция, которая будет плавно изменяться, перетекать из одной формы в другую, проявляясь в отдельных предметах, не имеющих своего собственного специфического существования.

Следовательно, если предмет приобретает свою самость исключительно в сознании субъекта, посредством строгой дефиниции, то такой предмет развиваться не может. Если же субъект конструирует предмет не только опираясь на приписанные ему свойства, но и на существующий объект («существующее единое»), то такой предмет получает принципиальную возможность к развитию, которое может быть концептуализировано. Единство частей должно исходить не от субъекта, но должно быть проявлением взаимодействия самих частей, должно быть внутренней, а не внешней связью. Как же непосредственно, учитывая указанные сложности, возможно сформулировать более конкретно то понятие, которое способно к развитию?

Для того чтобы преодолеть абстрактность философских споров по этому вопросу, мы обратимся к более конкретному материалу и попытаемся в нем изыскать путь к разрешению нашей задачи. Ведь действительно, философский дискурс приходится вести в исключительно общих категориях, таких как «предмет», «понятие», в которых представляется проблематичным даже концептуализировать проблему. Мы же *конкретизируем эти понятия на поле теорий эволюций в биологии*.

На сегодняшний день сосуществует множество теорий, предлагающих различные трактовки

* © Мамченков Д.В.

данного процесса, описывающие его с различных сторон, опирающихся на различные подходы, но самый простой и первейший вопрос остается (вследствие кажущейся самоочевидности и видимой абстрактности) за рамками внимания. К примеру, в фундаментальном труде Дарвина, озаглавленном «О происхождении видов...»[1], сама задача происхождения, то есть развития одного вида в другой не решается, на что указывали еще его современники. Дарвин говорит о факторах и процессах обуславливающих появление нового вида, но то, как непосредственно организмы одного вида превращаются в организмы другого вида остается совершенно нераскрытым. Новый вид появляется через единичную особь-мутанта, воплощающую во всей полноте свойства этого вида. Поэтому в дарвиновской теории эволюции как раз отсутствует сама эволюция, так как есть появление новых форм, но они являются совершенно разрозненными, нет самого объекта, развитие которого мы бы наблюдали через все эти формы. Это противоречие может показаться абстрактным и схоластичным, но оно дает о себе знать, когда мы начинаем подробнее изучать образование нового вида.

Оказывается, что эволюция через появление в нужном месте и в нужное время вида с четко заданными признаками посредством случайных мутаций, является совершенно статистически невероятной. Кроме того, такой мутант неспособен встроиться в существующие взаимодействия со своим видом, а также с экосистемой. Поэтому очевидно, что объяснение существующего разнообразия организмов через единовременное появление видов как самостоятельных единиц, сталкивается с очень серьезными затруднениями.

При попытке преодолеть это противоречие возникает противоположная тенденция: описать эволюцию через постепенные изменения от одного отдельного организма к другому, объяснив таким образом преемственность форм. При таком объяснении возникает свое затруднение: здесь мы описываем эволюцию на изменениях, которые происходят от одного отдельного организма к другому. Такие изменения позволяют представить постепенность и связность процесса, но ведут к подрыву понятия вида. Если мы допускаем возможность таких изменений, то они совершенно размывают вид, к которому они относятся. Теряется традиционная экологическая и эволюционная нагрузка этого понятия, и мы оказываемся перед бесконечным и никак не структурированным разнообразием живых организмов. И в этом множестве становится совершенно бессмысленно говорить о какой бы то ни было эволюции, поскольку в принципе все организмы отличны друг от друга. Как пишет Майр[6], теория эволюции начинается не с Дарвина или Ламарка, а с Линнея, который

сам хоть и стоял на позициях стационарного состояния, но сделал необходимый шаг для теории эволюции – *начал строго отделять виды живых организмов друг от друга.*

Таким образом, при объяснении эволюции мы приходим к дилемме: либо мы не признаем структурирующую, формирующую стабильность роль вида, и оказываемся неспособны в принципе говорить об эволюции как о длительном, направленном процессе, либо четко фиксируем принадлежность организмов к определенному виду, но тогда организмы теряют возможность переходить от одного вида к другому, виды теряют способность развиваться.

Итак, мы можем более конкретно сформулировать проблему нашей работы: как определять единство биологического объекта, который является единицей эволюции, что же развивается в процессе эволюции? Другими словами, развитие какого предмета способна описывать теория эволюции, или каким образом мы должны определять общности, которыми мы систематизируем разнообразие живых организмов, чтобы по отношению к ним можно было говорить о развитии?

Если формулировать понятие вида, как это делается традиционно, да и по сей день – определение, которое приводит, например, Красилов[3]: вид – это представление о группе особей, обладающей устойчивым, воспроизводимым из поколения в поколение сходством по всем свойствам, признанным существенными, то есть, вид – это группа особей, обладающих определенными признаками, то очевидно, что такой «вид» эволюционировать не может. Говоря иными словами, если вид определяется так: особь принадлежит к виду А если и только если, она обладает признаками а, в, с, d... Следовательно, особь, у которой вместо признака а проявится признак а1, уже не будет принадлежать к виду А, но будет принадлежать к какому-то другому виду А1. И какой здесь смысл говорить об эволюции вида А в А1, если новый вид проявляется сразу, без какого-то ни было развития, связи между стадиями, воплощаясь целиком в организме-мутанте?..

Для того чтобы разрешить эту проблему, Майр[6] предлагает формулировать понятие вида как соотносительное понятие. Соотносительные понятия – это понятия, в содержании которых присутствует отнесение к однородным объектам. То есть, соотносительные понятия указывают на некий конкретный объект, неотъемлемой составляющей которого является наличие отношения с другим, но однородным объектом. Так, понятие «отец» - соотносительное, поскольку отец – это всегда отец своего ребенка, «отец» предполагает наличие отношений между двумя однородными объектами – людьми, и вне этого отношения смысла не имеет; таковы же понятия «причина», «должник».

Майр считает, что это позволяет выделять

виды живых существ не типологически, то есть, выделяя таксоны по соответствию раз и навсегда закрепленным признакам. Соотносительное понятие указывает на реальную общность, реальную связь и взаимодействие между самими предметами. Поэтому, определяя вид соотносительно, мы можем формулировать не раз и навсегда заданные признаки, а указывать на реально существующее открытое сообщество организмов. Единство этого сообщества определяется не навязанными признаками, а наличием или отсутствием важного нам взаимодействия. Таким образом, единство организмов исходит не из единства нашего представления (единого как единого, как сказал бы Платон), а из взаимодействия разнообразных организмов (существующего единого, единого, которое объединяет множественное). Признак, который мог бы лечь в основу соотносительного определения вида - это способность спариться с получением плодородного потомства.

Однако данный подход имеет и свои недостатки: несмотря на то, что соотносительное понятие указывает на признак действительно исходящий от самого предмета, это не означает, что данный признак обязательно будет существенным для объекта. Например, понятие «большой» - соотносительное, так как предполагает сравнение с другим предметом, «меньшим». Но это отношение может и не быть важным для самих сравниваемых предметов: слон - это большой по отношению к табуретке. Следовательно, формулирование понятия вида по образцу соотносительных понятий не гарантирует фиксации именно существующих между организмами взаимодействий. Значит, прежде чем определять сам вид, мы должны найти способ выявить какие же именно свойства будут признаны существенными для этого определения.

В этом нам может помочь представление о типах классификации, которое разрабатывает Красилов [3]. Он говорит о возможности проведения классификаций, основанных на совершенно различных признаках, и дело здесь не столько в самих признаках, а в том, по какому принципу они выделяются. Так, классификация может быть субъективной, то есть основанной на свойствах, или нуждах самого классифицирующего субъекта; либо объективной, или кальковой, то есть просто воспроизводящей деление, существующее в мире до работы сознания человека. При этом, конечно, нужно оговориться, что отделение существенных от несущественных признаков все равно остается делом человеческого ума, которое определятся его познавательными задачами. Но, тем не менее, отделить отношения, возникающие между самими организмами от отношений, навязываемых человеком, представляется возможным: так, сложно спутать отношения типа «симбиоз», «хищник-жертва», с отношениями «жить в одной среде обита-

ния», «обладать схожими органами дыхания»...

Таким образом, мы получаем возможность строить классификацию именно на тех признаках, которые описывают реальные взаимоотношения между организмами. Это позволит нам серьезно модифицировать сами категории получаемые в результате классификации. В том случае, когда единство этих категорий задается не за счет только связи, придаваемой человеческим разумом, обнаруживающее одинаковые черты у различных объектов, мы получаем возможность выйти за рамки типологических классификаций, и говорить об объединениях, существующих в реальности.

Такое разделение позволяет Красилову говорить о том, что категории, полученные по таким классификациям, позволяют выделять таксоны не по принципу «мешка с бобами» то есть множества с раз и навсегда определенным объемом. «Категория, в отличие от множества, не имеет фиксированного объема, допускает нетождественность и развитие входящих в нее объектов». Принадлежность организма к таксону определяется его способностью вступать в определенный тип взаимодействия с другими организмами. Такие «группы общения» и будут называться видами.

Следовательно, при появлении нового организма, по каким-то свойствам не схожего со старыми, он не будет сразу отнесен к другому виду. Напротив, если он продолжает вступать в данное «видоопределяющее» отношение, он остается в структуре вида и получает возможность влиять на весь вид или его часть. Это влияние в дальнейшем может привести к изменению вида или его части, которое, собственно, и будет эволюцией вида, в которой он приобретает новые признаки. В дальнейшем, изменившаяся часть вида может обособиться настолько, что потеряет способность вступать в данное отношение с другими его представителями. *Таким образом, мы получаем возможность описать появление нового вида, то есть действительно выстраивать теорию эволюции, объяснять развитие одного вида из другого.*

С первого взгляда кажется, что формирование единства предмета эволюции через взаимодействие его элементов, кажется неприменимой даже к роду, поскольку виды одного рода могут никак не взаимодействовать между собой. И чем же тогда определяется возможность макроэволюции, если таксоны выше видового обладают лишь номинальным существованием? С нашей точки зрения, понятие о едином и реальном таксоне высшего порядка может быть опять же сформировано как соотносительное понятие, то есть не как совокупность predetermined свойств, а через отношение, в котором находятся составляющие его элементы.

Но в данном случае мы будем говорить не

об отношении как взаимодействию между элементами объема нашего понятия, а об отношении, в которое вступают отдельные элементы, составляющие предмет с целостностью высшего порядка – с экосистемой. Таким образом, принадлежность к одному роду будет определяться тем, что все виды, в него входящие занимают определенное место в экосистеме. Те связи и отношения, в которые вступает вид с другими организмами в рамках своей экосистемы, будут в существенных деталях схожими для всего рода или таксона более высокого ранга. Соответственно, единство надвидового таксона определяет возможности для видов, входящих в него, вступать во взаимодействие с остальными компонентами экосистемы.

Однако очевидно, что не каждый таксон, встроенный в существующую систематику, подойдет под этот критерий, и это объясняется тем, что систематика создавалась исходя из типологических представлений. Но наша задача не создать новую систематику, а представить существующие биологические объекты как предметы, способные формировать эволюционный процесс. Поэтому, в той мере, в какой таксон эволюционирует, он и одновременно выступает как некая целостность, которая способна влиять на поведение своих элементов, что немыслимо для типологического подхода. При масштабных изменениях, затрагивающих несколько экосистем, в которых присутствуют виды одного рода, все они будут вынуждены столкнуться со схожими проблемами. И характер этих проблем, и то, как все они будут их решать, определяется структурными связями с экосистемой, которые, в свою очередь, зависят от возможностей, определенных родом. И, значит, для того чтобы говорить о макроэволюции, эволюции надвидовых таксонов, необходимо, чтобы они действительно являли из себя подобные целостные образования, способные определять поведение своих составных частей.

Таким образом, предложенное нами понимание эволюционирующего предмета оказывается способным вобрать в себя все принципиальные аспекты эволюции. Нам удалось ввести такой способ определения предмета биологической эволюции таким образом, что оно оказывается универсальным для общностей совершенно различного уровня, то есть способно преодолеть грань, «реальный» видовой таксон от «номинальных» высших таксонов. Это означает, что определение биологического таксона типологическим способом, то есть через набор четко выделенных идеальных свойств и качеств отдельных организмов, в его применении к описанию развития организмов, как было показано в нашей работе, преодолевается через взаимодействие двух концепций. Объединяя соотносительные понятия

Майра с кальковыми классификациями по Красиллову, мы получаем понятие о предмете биологической классификации, который может составить методологическую базу для дальнейших исследований развития живых организмов.

Что же касается философских экспликаций данного опыта, то он показывает нам, что *сформулировать способный развиваться предмет возможно при преодолении ограниченности двух противоположных способов мышления*. Первый взгляд исходит из субъекта, и навязывает его определения рассматриваемому материалу, и при изменениях в объекте, оказывается неспособен применить свои устаревшие определения. Противоположный же ему подход пытается следовать объекту изучения, но захлебывается в бескрайнем море подробностей, частных, и оказывается неспособен отличить существенные изменения от случайных и не определяющих, теряет самодостоверность объекта.

Только подход, способный выявить *существенное, структурное* свойство в изучаемом предмете, то есть свойство не отдельного предмета, а целостности, организации, наличествующее независимо от познающего субъекта, способен тематизировать и развитие этой целостности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Дарвин Ч. О происхождении видов путем естественного отбора или сохранении благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь // Ч. Дарвин. Сочинения, т.3. М., 1939.
2. Делез Ж. Различие и повторение. Санкт-Петербург, 1998.
3. Красиллов В.А. Нерешенные проблемы теории эволюции. Владивосток, 1986.
4. Лейбниц Г.В. О тождестве и различии // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т., т.2. М., 1989, стр. 230-248.
5. Любищев А.А. Проблемы формы систематики эволюции организмов. М., 1982.
6. Майр Э. Популяции, виды и эволюция. М., 1974.
7. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.
8. Платон. Парменид // Платон соч. в 4т., т. 2. М., 1993.

D. Mamchenkov

CONCEPTUALIZATION OF DEVELOPING OBJECT

Abstract: The article is devoted to the problem of definition of the developing subject matter of knowledge, which consists in the antinomy of the identity of object, fixed in the definition, and the process of change, which connects the sequential states of the same object. There is proposed the possible approach to reconcile this contradiction, which, basing on the examination of the biological theories of evolution, is consisted in the association of subjective and objective aspects in the formation of object.

Key words: object of the knowledge, development, the identity, species, evolution.

ПЕРСПЕКТИВЫ МЕТАФИЗИКИ И ПРОБЛЕМА НОВОГО ЕЁ ОБОСНОВАНИЯ В ЭПОХУ ПОСТ-ПОСТМОДЕРНИЗМА*

Аннотация: В данной статье автор анализирует ситуацию разрушения образа классической метафизики, сложившуюся в интуициях постмодернизма и неопрагматизма. Особое внимание обращается на возможность нового обоснования метафизики – как «метафизики процесса», востребованной в контексте современной философии коммуникации. Потенция данного варианта метафизической конструкции может быть обнаружена в рамках русской религиозно-философской антропологии.

Ключевые слова: постмодернистский дискурс, пост-постмодернизм, обоснование метафизики, «метафизика процесса», религиозно-философская антропология, персонализм.

Необходимость оценки наследия постмодернизма в настоящее время обусловлена той ситуацией неопределенности и необходимости переоценки прежнего опыта и поиска новых путей развития, в которой оказалась современная философия.

В данном случае, говоря о постмодернизме мы, вслед за И.П. Ильиным [6, 269] понимаем под ним весь «постструктуралистско-деконструктивистско-постмодернистский» идейный комплекс, «усугубленный» интуициями неопрагматизма, в частности позицией Р.Рорти. Р. Рорти, которого иногда называют «неопрагматичным постмодернистом» [17, 166], подвергает все ценности, все понятия истины и знания гораздо более радикальной ревизии, чем сами постмодернисты, идя дальше их в преодолении метафизики. «Переход...от метафизического Логоса к постметафизической мысли служит выражением готовности рисковать, в отличие от попыток избежать своей конечности, поставив себя в один ряд с бесконечной силой». [14, 94]

«Постструктуралистско-деконструктивистско-постмодернистский» комплекс и интуиции неопрагматистов (включая позицию этноцентризма Рорти) во многом обусловили идеологический фундамент процессов культурной глобализации. Состояние, переживаемое всей системой гуманитарного знания на современном этапе, уже получило название «послепостмодернизм», «пост-постмодернизм», after-постмодернизм. [11] Встречаются и более ёмкие понятия, отражающие

специфику и последствия постмодернистского дискурса. Например, термин «трансмодернизм», предложенный В.А. Кутыревым [9,14], подразумевает негативную оценку роли постмодернизма в последующем развитии информационных технологий и связанную с этим деформацию человеческого бытия.

Или представление о современной культурной ситуации, как об этапе «прото-Х», принадлежащее М. Эпштейну, которое по-своему оригинально, так как позволяет дистанцировать изучаемое явление от прошлого состояния и конституировать его качественно иной статус. «Мы живем, – отмечает Эпштейн, – не после (модернизма, структурализма, утопизма, коммунизма...), но в самом начале нового периода, который лучше всего характеризуется приставкой «прото-»: протоглобальный, протоинформационный, протовиртуальный...».[20,24] Однако употребление Эпштейном данного конструкта не избавляет самого мыслителя от необходимости осмысливать и преодолевать влияние постмодернизма.

Осознание необходимости частичной реабилитации метафизики и связанный с ней поиск нового её обоснования в философии (в частности, в русской философии) начинается сразу же после критической оценки наследия постмодерна. Попытки реанимировать метафизику начались тогда же, когда стало понятно, что постмодернизм – это прошедший этап. Так, например, Г.Л. Тульчинский, М.С. Уваров, С.С. Гусев, Д.Н. Козырев и др. в своей работе «Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков» претендуют на то, чтобы обосновать новый статус метафизики, которая помогает конституированию иной культурной парадигмы. [13] Однако эту попытку вряд ли возможно считать удачной – данный сборник научных трудов представляет собой несвязанные между собой и с заявленной общей тематикой эссе, а основная рефлексия авторов развивается в духе постмодернистов.

Вопрос о необходимости существования метафизики в новых условиях не раз был предметом обсуждения на страницах «Вопросов философии». В своей статье «Как возможна метафизика?» С.Л. Катречко, следуя традиции классической философии, догматически утверждает, что метафизика есть следствие природной склонности к ней человека, некоего *homo metaphysicus*. Таким образом, Катречко просто игнорирует необходи-

* © Федорова М.В.

мость обратиться к вопросу переоценки постмодернистского наследия. [7,83-95] Селиванов А.И., осознавая проблему спорности возможности метафизики в новых условиях, пытается всё же обосновать её ценность, апеллируя к необходимости возврата к традиции, чтобы преодолеть ситуацию культурного разрыва. В частности, отмечает автор, это необходимо для России, которая в рамках глобалистской модели должна разработать свой конкурентноспособный культурологический типаж на основании «универсально значимых системах воспитания и подготовки человека», то есть системах, носящих метафизический характер. [16,49-50]

Основой для реабилитации метафизики стала очевидная слабость логики деконструктивистского метода: не ставя пределов разрушению, деконструкция, по сути, дала толчок для собственного разрушения. Помимо прочего, как справедливо было отмечено рядом исследователей [2,42; 21,16], в самом термине *Déconstruction* «сочетаются «разрушительное» «de» с созидательным «con». Настолько созидательным, что даже «de» при случае могло обозначать не отрицание, а генеалогическую связь», то есть такое отклонение, которое будучи направленным на выявление в ней некоего неструктурируемого остатка, «следа», дополнения, может стать основой для конструирования новой реальности. Конструкционизм, логично вытекающий из «постструктуралистско-деконструктивистско-постмодернистского» комплекса, а именно его креативная форма (практически не востребованная западной философией) ставит своей задачей не показывать сконструированность реальности или теории, а производить новые, альтернативные конструкты во всех областях мышления. Именно такой подход стал основой для становления философии М. Эпштейна, которого мы относим к представителям современной русской философии.

Эпштейн непосредственно наследует постмодернизму, более того он пытается идти по его же стопам: отыскать в построениях Деррида «скрытую метафизическую сущность» и предложить свой проект преодоления метафизики. Главный аргумент Эпштейна против постмодернизма состоит в том, что деконструкция тоже является мировоззрением и предполагает, хотя критическую, но единственную модель мира. Концепты деконструкции (например, «следы») хотя и не материальны, но они находятся в горизонте существования, характеризуясь предикатом «есть». А по Эпштейну «философия вовсе не обязана связывать себя с миром сущего и должного, с действительностью и с необходимостью. Призвание философии, которое открывается перед ней в посткритическую эпоху - третья модальность, мир воз-

можного. Философия до сих пор старалась объяснять или изменять мир, тогда как собственное ее дело - умножать возможные миры».[21, 53-54] То есть для Эпштейна вся проблема метафизики сводится к модальности – модальность возможного, вот настоящее преодоление метафизики. Поэтому концепцию Эпштейна и называют часто поппиализм или понтенциализм. [10,60; 9,6]

Близок к такой позиции оказывается и Ф. Гиренок, утверждающий: «человек, и бытие могут мыслиться одинаково. Правда, с одной оговоркой. Человек помещён в пространство непрерывно длящегося «есть» [курсив мой – М.Ф.] в той мере, которой оно есть боль. Эта боль и отличает человека от бытия, ставя последнее под вопрос. Поэтому тяжба между онтологией и антропологией закончилась победой антропологии. Онтология потеряла свой былой статус среди философских дисциплин и стала маргинальным способом рассуждения». [3]

Тип философствования, выстраиваемый Эпштейном, основан не на критерии истинности и объективности, а на критерии интересности. Отсюда вместо модели классической метафизики предлагаются «малые метафизики». (Примером такой «малой метафизики», построенной на основании частности и принципа интереса, является например «метафизика футбола В. Руднева [15]).

Таким образом, для М. Эпштейна и ряда других представителей современной русской философской мысли, сама философия является чистой условностью, ничего не значащей для мира, индивида, социума. Ф. Гиренок отмечает: «философия перестала быть картиной мира. Она не отражает мир, а изобретает его. Современная философия нуждается не в опыте, а в воображении, потому что опыт линейно упорядочен, вербально выразим». [4]

Проекты «малых метафизик», основанные на методологических установках креативного конструкционизма (Эпштейн предлагает свой термин - «концептивизм») и поппиализма, выливаются в конструирование, «творческое порождение» нового вида бытия. Как представляется, данный подход потенциально содержит в себе идею отнюдь не преодоления, а обоснования метафизики на качественно новом уровне. На такую возможность указывает, например, Ю.А. Леонтьев: «Овозможествление действительности по сути не отличается от объявления всех возможностей равно действительными». [10,59-60]

Для Эпштейна таким новым видом бытия становится «онтотехника», создающая «новый пространственно-временной континуум, новую сенсорную среду и способы ее восприятия, новые виды организмов, новые формы разума. Тем самым техника уже не уходит от философии, а за-

ново встречается с ней у самых корней бытия, у тех вне-чувственных первоначал, которые всегда считались привилегией метафизики». [20,61]

Таким образом, Эпштейн, в сущности, предлагает новый проект метафизики, отличный от классического понимания, однако содержащий в себе необходимые для обоснования метафизики посылки: во-первых, характеристику научности с четким полем исследования, методологией и понятийным аппаратом (разрабатываемые самим Эпштейном); во-вторых, тезис о сверхчувственном, и, в-третьих, связь с философией.

Идея возможности-потенции, актуализируемая в вариантах «малых метафизик», находит свое воплощение также в другой форме обоснования метафизики. Такой формой и реализуемыми в её рамках проектами, актуальными в пост-постмодернистский период, как представляется, является форма, основанная на признании метафизичности процесса и оперирующая такими категориями, как «движение», «раскрытие», «потенция», «реализация», «изменение» и т.д., объединяемые, в конечном итоге, в понятии «жизнь». Данный вариант обоснования метафизики, обозначаемый здесь как «метафизика процесса», есть новый взгляд на проблему метафизического, разрушающий идею «метафизики субстанции», что дало возможность П.П. Гайденоку называть его «постметафизической философией», а И.И. Евлампиеву «неклассической метафизикой». [5,159-171; 1,128-139]

Основными характеристиками «метафизики процесса» становятся: приоритет внутреннего опыта, опыта сознания по сравнению с опытом внешним; абсолютизация значения индивидуального бытия человека, через раскрытие потенций и творческую энергию которого происходит восхождение к Абсолюту; наделение Абсолюта новыми чертами, главная из которых это возможность реализации Абсолюта в человеке.

Как справедливо отмечает П.П. Гайденок, данный тип неклассической метафизики (метафизики процесса) берет свое начало ещё в XVIII веке в английском эмпиризме и сенсуализме и, последовательно реализуясь в немецкой классической философии, в философии Ницше, Шопенгауэра, достигая своего расцвета в «метафизике жизни» А. Бергсона, доходит до Хайдеггера.

На наш взгляд, *особенным этапом* в становлении данного типа метафизики является русская философская мысль второй половины XIX – начала XX вв.

Спекулятивная русская философская мысль отличалась такими характеристиками, как выраженный антропологизм и религиозная окрашенность, что обусловило центральность темы богочеловечества, где человек понимался как «человек мистического и богооткровенного опы-

та», реализация божественного замысла, ведущая к качественно новому состоянию человеческого бытия. В идейных построениях В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, С.Л. Франка и других русских мыслителей эта концепция получает свое философское обоснование. Хотя необходимо отметить, что своё первоначальное воплощение она нашла в философии академистов, в частности у академистов антропологического направления П.Д. Юркевича и В.И. Несмелова. Оба философа создают оригинальные законченные проекты обоснования метафизики, в которых метафизические основы бытия раскрываются ими через человеческую сущность. Философские системы Юркевича и Несмелова являются важными вехами в истории становления русской философии. Так, Юркевич, одним из первых делающий попытку создания философской системы (которую можно обозначить как «метафизика сердца») и будучи учителем В.С. Соловьева, стал одним из предтеч русской идеалистической философии, определившим в середине XIX века будущее развитие антропологической мысли.

Несмелов, в силу новых требований к антропологии на рубеже XIX-XX веков, отталкиваясь от некоторых положений Юркевича, создает собственный философский проект («метафизика жизни»), оказавший сильнейшее влияние на становление мысли Бердяева и направившее развитие религиозной философии в новое русло – в русло экзистенциализма и персонализма. При этом философские рассуждения и Юркевича, и Несмелова строятся в контексте традиции академической мысли. Как представляется, именно академический способ философствования, а точнее такая его характеристика как апелляция к святоотеческой традиции и неопатристический синтез, позволили создавать русским философам оригинальные проекты обоснования метафизики как «метафизики процесса». Данный способ обоснования востребован и в эпоху пост-постмодернизма.

Так, определенный интерес в современную эпоху представляет идея персонализма, которая в XXI веке получает свое новое развитие и звучание. Интерес к данной проблематике возникает как зарубежом, так и в России. [12] Современный персонализм вбирает в себя много концепций, то есть нужно говорить не о единой теории, основанной на одном понятии, а о «целой сети понятий личности, тем более что контекст употребления и семантика этого термина варьируются в зависимости от того, идет ли речь о проблемах персональной идентичности, единства сознания, субъекта, Я, индивидуума, самосознания, ответственности, свободы, собственности, субъективных прав или божественных ипостасей». [12,7] Однако особый интерес приобретает один из тех

видов персонализма, что возникает на русской почве, генетически восходящий к русской религиозной философии, в частности, в философии академической, где идейным каркасом трактовки личности выступает теория теизма, понимающая личность человека как отражение Абсолютной Личности.

Оригинальным ходом для современных отечественных философов стало обоснование идеи персонального бытия, как метафизического основания, на принципе дополнения традиции русского (академического) философствования идеей Dasein (тут-бытие, здесь-присутствие) Хайдеггера. [19,139-149] Обращения к Хайдеггеру в таком ключе: дополняемость его идеями святоотеческой традиции, также есть вариант попытки нового переосмысления ситуации, возникшей после разрушения метафизики в конструкциях постмодерна. И здесь отечественные персоналисты пытаются преодолеть ситуацию «разрыва» в традиции философствования через обращения к тому же источнику (Хайдеггер), что и постмодернисты, только переосмысливая его в нужном им ключе.

Таким образом, игнорируется сама необходимость анализа постмодернистских интуиций. Возможность такого, казалось бы, парадоксального синтеза хайдеггерианской мысли и традиции восточной патристики достигается за счет ряда факторов. Прежде всего, особого понимания Dasein, которое «есть всякий раз своя возможность, хотя при этом неверно, что оно «обладает» этой возможностью как чем-то наличным», то есть феномен Dasein имеет процессуальный статус, он предусматривает раскрытие возможности: «мы в самом деле набрасываем свою жизнь в направлении наших возможностей». [19, 142] То есть свой онтологический статус Dasein получает в процессе самораскрытия. Применяя метод деконструкции, Хайдеггер прежде всего преодолевает метафизику в её западноевропейском варианте, том, который складывается на основании линии Аристотель-Фома Аквинский. Западноевропейский вариант существования (экзистенции) связан со способностью «быть субъектом привходящих определений», в его основе лежит трактовка материи как принципа индивидуальностей.

В этом отношении, понятие ипостась, культивируемое в восточной патристике резко отличается от западноевропейского понимания сущности человеческого бытия. Ипостась трактуется как исток энергий, «вечно движущих сил умной души». [19,145] На этом основании будет строиться и практика исихастской традиции, которую С.С. Хоружий делает основанием своей энергийной антропологии и энергийной онтологии. Этот дискурс энергии предполагает особое видение трансцендирования, как некоего духовного про-

цесса личного (ипостасного) бытия-общения. [18,66] Соединения теории Dasein (вбирающей в себя идею становления, обнаружения возможностей), с концепцией раскрытия ипостаси, идеей синергии и «диалоговой молитвы», позволяет сформировать особенный вид персонализма, который, во-первых, есть очередной вариант обоснования метафизики как метафизики процесса (диалог как элемент языковых игр, элемент деконструкции приобретает метафизический смысл трансцендирования себя, выход за пределы человеческого бытия). А, во-вторых, предлагает и особый взгляд на человека, который может быть востребован в современной культурной ситуации как основание новой гуманитарной парадигмы.

Открытие в человеке метафизического ресурса, поиск в рамках персонального бытия ценностных оснований делает этот проект особо значимым в современную эпоху всеобщей информатизации и глобализации при возникающей угрозе уничтожения личностной идентичности. Помимо прочего, проекты, предлагаемые в рамках метафизики процесса, могут стать теоретическим фундаментом для обоснования идей коэволюции и человеческой коммуникации. Например, В.Е. Кемеров [8,59-67] предлагает проект обнаружения метафизических свойств между связями, возникающими в процессе как социальной коммуникации, так и субъектно-предметной коммуникации.

Именно в процессе взаимодействия между собой люди и вещи «выходят из себя», то есть происходит разворачивание индивидуального бытия «присоединения к нему каких-то средств, сочетания его с действиями других субъектов, в плане самоизменения, когда внешней задачей становится выработка новых качеств, наращивание собственных сил, изменение позиции или точки зрения... Вещи также перестают быть тождественными своим физическим контурам, они открывают индивиду заложенные в них качества и формы, служат человеку средством движения его сил, направляют энергетику его способностей». [8,61] Таким образом, Кемеров говорит о конце старой метафизики, явно или скрыто предполагавшая вещную дискретность бытия, и на становление нового типа метафизики, смещающей метафизическое «про-зрение» в проблематику «динамических дальностей и соответствий, воспроизводимости процессов и неповторимости событий» [8,67].

Такое видение метафизики – безусловно, «метафизики процесса» - на наш взгляд, заслуживает пристального внимания, так как, во-первых, утверждается ценность индивидуального бытия; во-вторых, предполагается раскрытие метафизических начал в процессе социальной коммуникации, что позволяет соединить рационалис-

тические установки идеологов глобализации с проблемой поиска духовного основания; в-третьих, это попытка преодоления негативных интенций со стороны того, что можно назвать «виртуальная» или «информационная» реальность, что также является актуальным в эпоху пост-постмодернизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гайденок П.П. Постметафизическая философия как философия процесса / П.П. Гайденок // Вопросы философии. – 2005. – № 3.
2. Гараджа А. Деконструкция — дерридаизм — в действии / А. Гараджа // Искусство. – 1989. – № 10.
3. Гиренок Ф. «Офилософить» нельзя только учебники по философии. Интервью с Федором Ивановичем Гиренком / Ф. Гиренок // Русский журнал. – 2008. – 17 марта.
4. Гиренок Ф. Философия – это наше уже-сознание / Ф. Гиренок // http://www.alexnilogov.narod.ru/sofr_rus_fil/girenok_filosofiya-eto-nashe-uje-soznanie.html
5. Евлампиев И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье? / И.И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2003. – № 5.
6. Ильин И. П. Постмодернистская чувствительность / И.П. Ильин // Современное зарубежное литературоведение (Страны Западной Европы и США). Концепции. Школы. Термины: Энциклопедический справочник. – М.: Интрада, 1996.
7. Катречко С.Л. Как возможна метафизика? / С.Л. Катречко // Вопросы философии. – 2005. – № 9.
8. Кемеров В.Е. Метафизика – динамика (к вопросу об эволюции метафизики) / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1998. – № 8.
9. Кутырев В.А. Философия иного, или Небытийственный смысл трансмодернизма / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 2005. – № 12.
10. Леонтьев Ю.К. Деконструкция и POSSIBILITY: два философских проекта эпохи глобализации / Ю.К. Леонтьев // Глобальное пространство культуры. Материалы международного форума 12-16 апреля 2005 г. – СПб.: ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ, 2005.
11. Новейший философский словарь. Минск, 2001.
12. Персональность – тема и проблема современной мысли / Предисловие редакторов // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник] / Под редакцией Н.С. Плотникова и А. Хаардта. М.: Модест Колеров, 2007.
13. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Под. Ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. – СПб.: Алетейя, 2000.
14. Рорти Р. Каково будущее религии после метафизики / Р. Рорти, Дж. Ваттимо, С. Забала // Логос. – 2008. – № 4.
15. Руднев В. Метафизика футбола / В. Руднев // www.ruthenia.ru/logos/number/1999_08/1999_8_06.htm – 29k -
16. Селиванов А.И. Метафизика в культурологическом измерении / А.И. Селиванов // Вопросы философии. – 2006. – № 3.
17. Труитт У.Г. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом / У.Г. Труитт // Вопросы философии. – 2003. – № 3.
18. Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 1999. – № 3.
19. Черняков А. Хайдеггер и персонализм русского богословия / А. Черняков // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник] / Под редакцией Н.С. Плотникова и А. Хаардта. М.: Модест Колеров, 2007.
20. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук / М. Эпштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2004.
21. Эпштейн. М. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре / М. Эпштейн. – СПб.: Алетейя, 2001.

M. Fedorova

DEVELOPMENT PERSPECTIVES OF METAPHYSICS AND THE MATTER OF ITS NEW FOUNDING IN THE POST-POSTMODERNISM

Abstract: The phenomenon analyzed in the article is the destruction of the concept of classical metaphysics in postmodern and neopragmatism discourse. Special attention is paid to the possibility of metaphysics being identified anew as “metaphysics of process”, which is demanded in modern philosophical communication. The potency of the given model of metaphysic structure can be gained in Russian philosophical religious anthropology.

Glossary: postmodern discourse, post-postmodernism, grounds of metaphysics, “metaphysics of process”, philosophical religious anthropology, personalism.

РАЗДЕЛ 2.**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

УДК 101.1 : 316

Бозаджиев П.А.**СОДЕРЖАНИЕ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СФЕРЫ ОБЩЕСТВА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ РАССМОТРЕНИИ***

Аннотация: В статье обосновывается необходимость выделения экономической сферы как особой подсистемы общества, рассматриваются тенденции развития ее элементов и особенности их неоднозначного влияния на другие подсистемы социума.

Ключевые слова: экономическая подсистема общества, ее структура (элементы).

Единого подхода к определению экономической сферы и ее именованию не существует. Она обозначается различными категориями: экономическая, материально-производственная, материальная сфера общественной жизни. Некоторые авторы вводят понятие «экономическая жизнь общества», другие ученые используют несколько родственных понятий: «материальная жизнь общества», «материально-экономическая сфера», «материально-производственная жизнь общества». Иногда понятие материального производства отождествляется с понятием общественного производства. Однако общественное производство, конечно же, явление более широкое. Материальное производство является только его фундаментом и основой. Встречается также и сведение содержания материально-производственной сферы к способу производства как исторически конкретному единству производительных сил и производственных отношений. Однако, материальное производство организуется и осуществляется различными и технологическими, и социально-экономическими способами, поэтому отождествление данных понятий не вполне корректно. Таким образом, в социальной философии отсутствует должная ясность в вопросах структурной организации общества, природы его подсистем, компонентов и элементов¹.

На основании приведенных положений представляется, что более корректно и методологически точно выделять именно экономическую сферу общества как единство производства, пот-

ребления, обмена и распределения, пронизывающее все сферы, все подсистемы общества. Дело в том, что понятие «материально-производственная» (или «производственная») сфера отражает только ту реальную область общества, в которой осуществляется реальное изготовление (т.е. именно производство) тех или иных материальных в буквальном значении предметов (благ), без которых существование общества невозможно. В силу тесной взаимосвязи всех сфер общества, их переплетения, некоторые атрибутивные элементы экономической сферы проникают и в социальную, и в политическую, и в духовную сферы социума. Поэтому в интересующем нас аспекте представляется более оправданным выделение в системе общества экономической, политической, социальной и духовной сфер как относительно самостоятельных областей (групп общественных отношений, подсистем) социума.

Основанием такой классификации выступает предмет, по поводу которого возникают отношения между людьми. Там, где предметом является производство, распределение, обмен и потребление материальных и нематериальных (например, программного обеспечения) предметов (благ) и услуг на основе товарных или денежных отношений обмена и располагается экономическая сфера. Основой экономической сферы выступает материально-производственная сфера. Но, и это следует подчеркнуть, экономическая сфера шире материально-производственной, ибо, как указывалось выше, отношения распределения, обмена и потребления материальных и других произведенных благ пронизывают все остальные сферы общества.

Основой экономической сферы является материальное производство или материально-производственная сфера. Главными элементами экономической сферы общества выступают труд и его результаты, производительные силы и производственные отношения.

Труду принадлежит ключевая роль в систе-

* © Бозаджиев П.А.

ме элементов (подсистем) общества, ибо он как целесообразная деятельность человека, направленная на созидание материальных и духовных благ, необходимых для существования индивида и общества на основе и в процессе обмена веществ с природой. Смысл труда заключается в достижении определенных результатов, реализации заранее поставленных целей. Такими результатами или продуктами труда являются материальные блага. К материальным благам относятся продукты питания, жилье, транспорт, одежда, условия, а также различные услуги, без которых немыслима человеческая жизнь.

Продуктами труда являются и духовные блага - достижения науки, искусства, идеологии и т.д., составляющие важнейшую и главную часть духовной культуры общества. Однако необходимо отметить, что по способу своего социального бытия духовные блага выступают как особого рода вещи. На данное обстоятельство обратил внимание уже Г.Гегель: «Знания, науки, таланты и т. д., правда, свойственны свободному духу и представляют собой его внутренние качества, а не нечто внешнее; однако он может также посредством овнешнения придать им внешнее существование и отчуждать их ..., вследствие чего они подводятся под определение вещей»².

Производство духовных ценностей представляет собой специфическую деятельность, вместе с тем, трудовая основа этих благ не вызывает сомнений. В этом отношении трудно согласиться с В.Л. Иноземцевым, который утверждает, что там, где имеется свободная от нужды творческая деятельность, труд исчезает³.

Помимо этого, сама деятельность в сфере духовного производства в современных условиях с применением новых технических средств изменяет характер. Как констатировал М.К.Мамардашвили, «с проникновением индустриальных форм в производство идей и представлений (средства массовой коммуникации – mass media), в художественное производство (промышленная эстетика, дизайн и т.п.), в научное экспериментирование, в экспериментально-техническую базу науки и т.д., распалась ремесленно-личностная спаянность духовного производителя с орудиями и средствами его умственного труда, приобретшими теперь внеиндивидуальное, обобществленное существование и приводимыми в действие лишь коллективно. Отношение к этим обобществленным средствам производства все больше отливается в форме наемного труда»⁴. Другими элементами производительных сил являются средства труда и люди, вооруженные определенными знаниями и навыками и приводящие в действие эти средства труда. Главное – в соединении и взаимодействии людей со средствами труда

и производства, средствами обеспечения услуг (в том числе в здравоохранении, науке, образовании).

К подсистемам производительных сил справедливо присоединяют технологию (или технологический процесс), а также производственно-экономическую инфраструктуру. В структуру производительных сил входит также и наука. Уже К. Маркс отмечал, что наука становится (это относилось к XIX столетию) производительной силой общества. Сегодня наука окончательно стала важнейшим элементом производительных сил: К сожалению, в России во многих отраслях экономики этого не произошло. По данным, приведенным в выступлении председателя Совета Федерации Федерального Собрания РФ СМ. Миронова на Первом съезде молодых ученых России (20 октября 2005 г.), на долю России ныне приходится менее 1,5% мирового рынка высокотехнологичной продукции (на долю США - 33%, на ЕС и Японии - по 18% - 20%). Около 80% суммарного объема наукоемкого производства сосредоточено в отраслях оборонно-промышленного комплекса⁵.

Таким образом, в наиболее передовых в техническом отношении странах наблюдается значительный прогресс в развитии орудий и средств труда, производительных сил в целом. Широкое распространение получили техника и технология новых поколений, основанные на использовании микроэлектроники. Существенно изменился и характер труда. Внедрение научных разработок в промышленность и сельское хозяйство привело в передовых странах к сокращению числа промышленных и сельскохозяйственных рабочих - с 60-75% в конце XIX века до 18-22% в завершающем десятилетии XX столетия⁶. Одновременно доля оплаты труда в структуре издержек снизилась с 80% примерно до 10%⁷.

Данное обстоятельство существенно повлияло на роль труда в подсистеме производительных сил. Техническая и технологическая насыщенность современного производства казалось бы, должна исключить его роль в процессе непосредственного создания материальных и иных благ. Но в действительности на первый план выступил качественно иной труд — более интеллектуальный, опосредованный (отдаленный от его физических объектов), абстрактный (работа с информационными символами)⁸.

В последние десятилетия результатом функционирования производительных сил становится производство не просто материальных вещей, но и услуг. Сфера услуг есть непосредственное продолжение сферы производства и включает транспорт, связь, складское хозяйство, торговлю, финансы, страхование, операции с недвижимостью, а также личные, профессиональные, деловые

и иные услуги.

Наиболее масштабным результатом функционирования производительных сил становится тесное переплетение подсистем материального и духовного производства. Происходит количественное и качественное расширение объема производства компьютерных программ и баз данных, компьютеров и электроники, развитие сфер телекоммуникаций, здравоохранения на новой технологической базе, развитие издательской деятельности и рекламного бизнеса, развивается целая «индустрия развлечений».

Информационные технологии как элемент производительных сил расширяют и трансформируют всю экономическую сферу. Так, с 1980 по 1993 год в США объем валового продукта в обрабатывающей промышленности увеличился в текущих ценах в 1,8 раза, в сфере традиционных услуг (ремонтные работы, гостиничный бизнес, бытовые и социальные услуги) - на 42 процента, в бизнес-услугах, здравоохранении и образовании - более чем на 80 процентов, а в производстве информации, оказании юридических услуг, в шоу-бизнесе и индустрии развлечений рост составил 2,2 раза⁹.

Впечатляющие масштабы и результаты развития производительных сил долгое время было принято считать сугубо положительным, особенно с точки зрения экономической теории явлением, свидетельствующим о несомненном прогрессе общества. Но, одновременно проявился и целый ряд негативных следствий воздействия новых производительных сил на общество, что отмечают многие обществоведы и представители других наук. При этом можно выделить по крайней мере два направления такого отрицательного воздействия.

Во-первых, это неоднозначное воздействие всей системы новых производительных сил на все подсистемы общества. С одной стороны, многократно повысилась производительность труда, возросло качество за счет специализации, высвободилось время для занятий в других областях жизнедеятельности, выросло благосостояние и т.д. Но рост городов, постоянно сопровождавший индустриализацию, приводит к большому скоплению людей, а это неминуемо вызывает обострение социальных проблем. В их числе алкоголизм, наркомания, проституция, преступность, психические перегрузки, рост безработицы. Другими опасными следствиями такого развития выступают истощение невозобновляемых ресурсов и достигшее опасных масштабов загрязнение окружающей среды.

Вдобавок к сказанному заметим, что сокращается сфера физического труда и растут умственные нагрузки, что ведет к понижению сопротивляемости инфекциям и факторам внешней среды, все хуже

становятся зрение и слух, распространяются бессонница и депрессии, сердечно-сосудистые и раковые заболевания, аллергия и бесплодие. Употребление искусственной или генетически измененной пищи, искусственное оплодотворение, трансплантация и т.д. ведут к деградации внутренних органов и систем человеческого организма, все чаще требуются техногенное вмешательство в их функционирование или прямая их замена. Подобную жизнь можно называть «искусственной»¹⁰.

Для того, чтобы снимать психические перегрузки, возникли и приобрели гигантские масштабы новые виды производства услуг – «шоу-бизнес» и туризм, как способы избавления от стрессовой машины потребительской технологии. Шоу-бизнес – это производство рекламы, оптовая торговля и индустрия музыкальных и информационных программ, производство и тиражирование фильмов, фонограмм и аудиовизуальной продукции, коммерческая организация эстрадных групповых и индивидуальных выступлений актеров, певцов, торговля авторскими и смежными правами, создание музыкальных и видео-клипов, рекламных фильмов, буклетов, афиш, проспектов и прочего. В Америке его объем оценивается в сотни миллиардов долларов, в России - несколько миллиардов¹¹. Соперничает с шоу-бизнесом сегодня еще лишь одна разновидность производства услуг – туристическая индустрия.

По данным Всемирной туристской организации (ВТО) на долю туризма в 2000 году приходилось около 11% мирового валового продукта, до 30% торговли и почти 10% мировых капиталовложений. Число рабочих мест в туристской индустрии составляет 192 млн. человек или 8% от общих показателей занятости в мире. Начиная с 1998 года, туризм вышел на первое место в мировом экспорте товаров и услуг – 532 млрд. долларов США, что составляет 7,9% от мировой торговли товарами и услугами, и, таким образом, туризм обогнал автомобильную и химическую промышленность, производство продуктов питания и компьютеров, многие остальные сферы экономики¹².

Приведенные факты свидетельствуют о том, что в содержании экономической сферы общества произошли существенные изменения – в силу объективно обусловленных причин прогрессивного развития производительных сил появились новые виды производства, а именно: производства услуг, которые по объему используемых ресурсов и средств неискушенному наблюдателю представляются важнее материально-производственной деятельности. Но они способны существовать и развиваться только тогда, когда нормально функционируют базовые отрасли экономики. Не случайно – многие развлекательные заведения, туристические фирмы, а также отели оказа-

лись в числе банкротов сразу после проявлений очередного мирового финансово-экономического кризиса.

Во-вторых, многие принципиально новые продукты производства («блага») как результат функционирования производительных сил также отрицательно влияют на людей и на общество в целом. Например, широкое распространение компьютерной техники приводит к трансформации людей на интеллектуально-эмоциональном уровне (интеграция индивидуального сознания с виртуально-компьютерным миром), в результате которой человек «стал стремительно видоизменяться и терять свои былые природно-функциональные качества, приобретая социальные и социально-техногенные»¹³ и утрачивая нравственные ориентиры.

Так, сегодня одним из самых масштабных является производство такого нового товара как видеоигры, имеющее предпосылкой массовую компьютеризацию. По свидетельству известного американского социолога Дж. Нейсбита уже в конце XX века индустрия электронных игр производила за год продукции на шестнадцать миллиардов долларов в одних только Соединенных Штатах. Это более чем вдвое превосходит продукцию Голливуда с его семью миллиардами. Объем продаж электронных игр составляет более тридцати процентов всего рынка детских игровых товаров в Америке¹⁴. Но главная беда в том, что почти половина электронных игр-бестселлеров так или иначе связаны с насилием. Результатов такой обработки массового и индивидуального сознания не пришлось долго ждать - Америку стали сотрясать массовые расстрелы, особенно в школах и колледжах. Самый громкий инцидент со стрельбой произошел в США весной 2007 года в Вирджинском технологическом университете. Общий итог инцидента – 33 трупа¹⁵. И это далеко не последний случай. Несмотря на чудовищные факты, видеоигры, построенные на насилии, продолжают производиться и распространяться во всем мире, отравляя индивидуальное и общественное сознание, деформируя нравственную сферу социума, способствуя росту количества насильственных преступлений против личности.

Все сказанное о видеоиграх в полной мере относится и к продукции других отраслей «духовного» производства, как важнейшего и прибылейнейшего сегмента современной экономической сферы. По подсчетам американских ученых шестидесять процентов всех телевизионных программ составляет насилие и существует «значительный риск вредного эффекта от просмотра насилия по телевизору». Например, дети, просмотревшие одну серию «Mighty Morphin Power Rangers» (детский телевизионный сериал, в котором показы-

вают около двухсот актов насилия в час), совершают в своих играх в семь раз больше актов насилия, чем дети, не видевшие этот сериал¹⁶.

Надо учесть, что игры производятся и для взрослых – азартные игры с «однорукими бандитами». Так, например, по экспертным оценкам, в России насчитывается 350 тыс. игровых автоматов, около 4 тыс. игровых столов, оборот игорного бизнеса достигает 5-6 млрд. долларов в год¹⁷. Игровые автоматы и казино разорили множество семей и довели «подсевших» на них людей до преступлений и самоубийств. В целом ситуация с новыми видами такого рода продукции становится опасной.

Приведенные факты практически однозначно свидетельствуют, что с социально-философской точки зрения, экономическая сфера с ее нацеленностью на прибыль, заложенной в рыночной логике развития производительных сил подавила и подчинила другие сферы, стала преобладающей в системе общества. Общество и государство не в полной мере представляют себе (закрывают глаза на это?!) размах этой индустрии и то неблагоприятное воздействие, какое оказывают новые «блага» на нравственные и правовые представления людей.

Другой важнейший элемент экономической сферы - производственные отношения, складывающиеся между людьми в процессе непосредственно производства, распределения, обмена и потребления материальных благ. Производственные отношения в главном и основном отражают не только структуру производства, но и структуру всей экономической сферы общества. Содержание производственных отношений как подсистемы экономической сферы общества изменяется в процессе исторического развития. В период после возникновения общества и до его вступления в индустриальную стадию в регулировании отношений распределения и обмена активно участвует государство (представляющее политическую сферу), действующее в соответствии со сложившимися в общественном сознании представлениями о справедливости, которая поддерживается нормами общественной морали. В это время запрещаются законом и моралью проявившиеся в экономической сфере, а в ней – в сфере отношений обмена стремление к получению богатства любой ценой, «не знающее пределов».

Наступление капитализма в период перехода общества к индустриальной стадии развития характеризуется постепенным полным отходом от нравственных принципов хозяйствования, заложенных в экономической сфере со времен ее становления в качестве относительно самостоятельного элемента (подсистемы) общества. При этом неэквивалентное распределение и особенно

различного рода мошеннические операции в сфере денежного обмена произведенных материальных благ становятся главным способом накопления богатств в руках немногих людей и развития буржуазного общества. А.Смит – один из основателей политической экономии прямо утверждал: «Где есть большая собственность — там есть и большое неравенство. На одного очень богатого человека должно приходиться по меньшей мере пятьсот бедных, и богатство немногих предполагает нищету многих»¹⁸. Практически всеми сторонниками классической политической экономии (за исключением К.Маркса и его последователей) данное положение считается по-видимому самоочевидным, справедливым и почти никогда не ставится под сомнение.

Правда, иногда утверждается, что распределение доходов по мере перехода общества от индустриальной к постиндустриальной стадии развития имеет тенденцию к выравниванию. Однако факты говорят об обратном. Профессор Йельского университета М.Паренти утверждает: «Вопреки широко распространенному мифу, богатство в США не принадлежит многочисленному среднему классу: 10% самых богатых американских семей владеют 98% не облагаемых налогами государственных и местных облигаций промышленных предприятий, 94% активов коммерческих предприятий и 95% активов доверительных фондов; 1% самых богатых людей Америки владеют 60% всех акций и производственных фондов корпораций... Большинство людей умирают в том же социальном классе, что и родились»¹⁹.

Этому в значительной степени способствовало появление денег, и, как было отмечено Аристотелем уже в античности, возникновение особой сферы обогащения людей: наживы посредством отдачи денег «в рост». Этим неблагоприятным с точки зрения общественной морали и религии, преступным с точки зрения античного и средневекового права первоначально занимались купцы и ростовщики. Но после полной победы капитализма негативное отношение к такого рода финансовым операциям заметно изменилось. Бурное развитие товарного производства потребовало большого количества денег, которых не хватало и это привело к появлению банков. Вскоре появились банковские операции с частичным обеспечением, т.е. выдача в кредит во много раз больше денег, чем сумма активов на депозите. Каждый банк может выдавать в кредит минимум в 10 раз больше денег, чем имеет покрытия. Поэтому банки богатеют в результате операций с частичным покрытием, которые основаны на мошенничестве, и закономерно приводят к увеличению бедности и снижают стоимость денег каждого из членов общества²⁰.

К банковским операциям следует добавить

операции с ценными бумагами на фондовом рынке. Фондовая биржа, получившая широкое распространение в XIX в., действовала совершенно свободно, без каких-либо внешних ограничений. Эта почти абсолютная свобода деятельности в 20-х годах XX столетия сопровождалась небывалой биржевой спекуляцией, особенно в США. Курсы ценных бумаг непрерывно повышались. Растущий поток покупателей акций в широких масштабах использовал не собственные накопления, а ссуды коммерческих банков и специализированных учреждений. В результате курсы акций резко оторвались от их номинала и стали падать, а кредиторы потребовали возврата предоставленных ссуд. Чтобы получить необходимые средства, спекулянты начали продавать акции, ускорив тем самым падение их курсов. Особенно быстро паника охватила участников биржевых сделок в США. За период с 1929 г. по 1932 г. курсы акций ведущих компаний упали от 11 раз («Дженерал электрик») до 80 раз («Дженерал моторс»). Цены акций промышленных компаний в целом снизились в США на 87 %, Великобритании на 48 %, Германии на 64 %, Франции на 60 %. Разорились миллионы инвесторов.

После грандиозного мирового экономического кризиса 1929-1933 гг., в который немалую лепту внесли «дикие» биржи, была проведена радикальная реформа рынка ценных бумаг. В 30-е годы в США, а затем в других странах был введен или усилен государственный контроль за участниками биржевых сделок. Однако, как свидетельствуют факты сегодняшней действительности, эти меры и в США, и в других странах не срабатывают. Мировой финансово-экономический кризис – следствие тех же причин, что и 80 лет назад. Экономика США, а вслед за ней и другие экономики, включая и российскую, превратились в «виртуальные экономики финансовых пузырей и их постоянного воспроизводства в интересах глобальной финансовой олигархии»²¹. Дело дошло до предельных уровней освобождения государств от промышленного производства. Так, в ВВП США доля промышленности составляет ничтожные 11%. На смену рабочему классу в этих странах пришли банковские работники, страховые агенты, биржевые маклеры, то есть те, кто в основном оперировал в финансовой сфере. Америка перестала делать товары и перешла на производство денег. Это привело к потере «чувства меры». Результат 2008 года – это, по мнению многих и ученых-экономистов, и политиков, только начало²².

Существует еще одно не всегда заметное следствие изменений в экономической сфере. Фактом стало существование прослойки людей, обладающих огромными богатствами. Данное об-

стоятельство в условиях сегодняшнего дня становится фактором радикального изменения характера отношений между различными социальными группами в обществе. Происходит дезинтеграция богатых и бедных социальных групп. Становится все меньше посредствующих звеньев внутри социальной системы, объединяющих бедных и богатых и обеспечивающих их коммуникацию и согласие. Богатым теперь вообще не нужны бедные – ни в качестве постоянных работников, ни в качестве потребителей. В результате у них становится все меньше фактических точек соприкосновения, и игнорирование богатыми интересов общества, разрывы коммуникаций и взаимное отчуждение претворяются в реальные формы временной и пространственной сегрегации. Богатые фактически отделились от мира с помощью всевозможных форм защиты от нежелательных вторжений, от любых контактов с теми, кто к глобальным элитам не причастен²³. Социологи констатируют, что противоречие между богатыми и бедными признается респондентами "самым острым" и неизбежно порождает конфликты. Обострению этого противоречия способствуют хотя и ненасильственные и даже совершаемые в рамках закона, но все же исполненные агрессии акции вытеснения представителей бедных социальных групп за пределы мест обитания богатых²⁴.

Таким образом, деформация отношений и элементов в экономической сфере, «финансовые пузыри», возникшие в ней под воздействием наживы и мошеннического по сути перераспределения, привели к нарушению нормального функционирования материально-производственной сферы. Ситуация в экономике быстро негативно отразилась на других сферах общества в мировом масштабе (всплеск безработицы, а вместе с ней массовых протестов и преступности), снижению устойчивости политической сферы и т.д.

Нельзя не отметить еще одно важное обстоятельство. Часть производительных сил функционирует как «теневая», «неформальная» или внесистемная экономика – это та составляющая хозяйственной системы, которая обеспечивает удовлетворение личных потребностей людей (но не общества) путем создания и использования различных благ, с целью получения доходов, не учитываемых государственными органами²⁵. И эта экономика, как справедливо подчеркивает Ю.В.Латов, есть органическая (а не инородная) часть экономики в целом²⁶.

Главной целью внесистемной экономической деятельности во всех ее проявлениях является извлечение доходов, которые невозможно получить в строгом соответствии с действующим законодательством²⁷. Внесистемная экономика также состоит из специфических «производитель-

ных сил» (в том числе, на новейшей технической базе), экономических отношений, ресурсов (предметов воздействия), общественного разделения труда, процесса труда, производственных возможностей, результатов. Однако в социально-философской литературе данное явление, как правило, не анализируется. Между тем, включение теневой экономики в качестве объекта анализа позволяет увидеть всю экономическую сферу общества более полно, глубже понять ее состояние и влияние на другие подсистемы социума. Тем более, что в США теневая экономика ежегодно создает товаров и услуг на 700 млрд.долл., в Италии – на 310 млрд.долл., а в Великобритании – на 190 млрд. долл.²⁸. Ежедневно 1 млрд. криминальных долларов вливается в оборот мировых финансовых рынков²⁹. Конечным результатом функционирования внесистемной экономики выступает незаконно полученная прибыль и незаконное обогащение. Значительная ее часть используется для подкупа государственных чиновников и расширения масштабов незаконного производства «товаров» и «услуг», чем подтачиваются все подсистемы общества, в первую очередь – политическая и правовая, но также и экономическая, и социальная, и духовная сферы.

В целом, подводя итоги социально-философского анализа, можно констатировать, что экономическая сфера представляет собой сложное социальное явление, своего рода срез всех сфер общества, основанный на производстве материальных и нематериальных благ (вещей, выступающих в рыночной экономике в форме товаров и услуг), их зачастую мошенническом распределении, перераспределении и обмене. Часть произведенных благ, выступающая как результат достижений научно-технического прогресса, в результате их потребления наносит существенный вред человеку и обществу. Деформации в подсистеме социально-экономических отношений производства, распределения и обмена ведут к появлению теневой (а в ней криминальной) экономики, которая способствует коррупции в политической сфере, наносит серьезный вред нравственности общества и здоровью людей; угнетает и подрывает развитие реального сектора общественно-полезного производства как основы социума в целом. Указанные обстоятельства все в большей степени требуют, чтобы общество полнее и решительнее брало под контроль условия своего существования и развития.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. См.: Очирова О.А Проблемы социального развития в контексте эволюции природы труда // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия..2002. №4, С. 80..
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права. - М.: Мысль, 1990.—

- С.102.
3. См.: Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – М.: Логос, 2000. – 304 с.
 4. Мамардашвили М.К. Интеллигенция в современном обществе. <http://lib.rin.ru/doc/i/194693p.html>
 5. Выступление С. М. Миронова на Первом съезде молодых ученых России, http://www.intellect.ru/forum_news/mironov20.10.2005.asp
 6. См.: Алексеев П.В. Социальная философия. – М., 2003 – С.34.
 7. См.: Волков Ю.Г., Мостовая И.В. Социология. – М., 1998. – С. 262.
 8. См.: Очирова О.А. Указ.соч. С. 88.
 9. Там же.
 10. Попкова Н.В. Глобальные проблемы современности и технологическое развитие // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №1. 2005. – С. 96-106.
 11. См.: <http://claus-online.h1.ru/russianshowbiz.htm>
 12. Алексеев А. Туризм в России: проблемы становления и развития. <http://www.tpprf.ru/ru/main/committee/komtur/aa/>
 13. Демиденко Э.С. Ноосферное восхождение земной жизни. – М., 2003 – С.108.
 14. Нейсбит Д. Высокая технология, глубокая гуманность: Технологии и наши поиски смысла – М: АСТ: Транзиткнига, 2005. – С.108
 15. См.: <http://news.mail.ru/incident/2353390/>
 16. См.: Нейсбит Д. Указ. соч. – С. 107.
 17. См.: Филиппов Ю. Игровой бизнес в России <http://www.rian.ru/analytics/20060814/52604425.html>
 18. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1997. – С. 666.
 19. Паренти М. Демократия для избранных / Пер. с англ. В.Н.Горбатенко. — М.: Поколение, 2006. – С. 57.
 20. См.: Карасев Д. Банки-убийцы <http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Econom/karas/banki.php>
 21. См.: Попов Г. Кому платить за кризис //Московский комсомолец.- 2009. – 3 февраля, Лужков Ю. Российские особенности мирового кризиса// Российская газета. 2009. – 11 февраля.
 22. См.: Там же.
 23. См.: Бауман З.. Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь мир, 2004.- С.32
 24. См.: Зарубина Н.Н. Деньги и культура богатства: перспективы социальной ответственности в условиях глобализации //Социологические исследования, 2008. № 10, С. 21.
 25. Новиков Р.М. Внесистемная динамика экономических отношений. Автореф. дис. ...канд. экон. наук. – Кострома, 2007. – С.17
 26. См.: Латов Ю.В. Функции теневой экономики как институциональной подсистемы //Экономический вестник Ростовского государственного университета. 2006. Т. 4. № 1. – С.80.
 27. См.: Там же.
 28. Schneider F. Increasing Shadow Economies All over the World - Fiction or Reality. <http://papers.ssrn.com/>
 29. См.: Кузнецова Н.Ф., Багаудинова С.К. Контроль над легализацией преступных доходов в США // Вестник Московского Университета. 1997. № 6. С. 40.

P. Bazadzhiev

SUBJECT-MATTER AND TRENDS OF ECONOMIC SPHERE OF SOCIETY FROM SOCIALLY-PHILOSOPHICAL POINT OF VIEW

Abstracts: The article substantiates the necessity to distinguish the economic sphere as specific subsystem of society. The author considers the development tendencies of elements of the economic sphere and ambiguity of their influence on the other subsystems of society.

Key words: economic subsystem of a society, its structure (elements).

УДК 101.1 : 316

Вершилов С.А.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ ВОЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ*

Аннотация: В современных условиях культура военной безопасности [1] приобретает новый абрис (контуры). Нетрудно заметить, что глобализация оказывает на неё неоднозначное влияние, что порождает порой военно-политические процессы с достаточно непредсказуемыми последствиями. Для того, чтобы миссия культуры военной безопасности стала выполнимой, необходимо признать – нынешняя действительность есть важный фактор её развития. В статье обосновывается

данный тезис.

Ключевые слова: культура военной безопасности, вызовы, угрозы, глобализация, развитие.

В ряде отечественных и зарубежных научных публикаций глобализация представлена как формирование единого общемирового финансово-информационного пространства на базе новых, преимущественно компьютерных технологий [2]. Вместе с тем, необходимо отметить, что такое определение резко и оправданно критикуется

* © Вершилов С.А.

адептами расширительной трактовки данного явления как процесса, охватывающего не только экономическую и информационную сферы жизни человечества, но и все остальные, в том числе и военную [3]. Причём некоторые из них справедливо отмечают, что глобализация, с одной стороны, – это то, что принадлежит всем, не требуя ни от кого отказа от своей индивидуальности и своеобразия. А, с другой – всё глобальное перестаёт быть только локальным, частным, автономным и становится (якобы?) общим достоянием [4].

Логика мышления подсказывает, картина глобального мира востребована методологическим и мировоззренческим сознанием наступившей эпохи, поскольку она обеспечивает онтологические гарантии нового отношения к военной безопасности как со стороны свободной личности, так и всего мирового сообщества. Кроме того, такой подход выступает порукой деятельности субъектов военно-политической практики, направленной на интеграцию человечества в деле построения более совершенных фреймов мироздания.

Вызванная глобализацией гомогенизация жизни порождает «новый мировой военный стандарт» как результат всеобщего, а не локального нормирования целей и интересов. Люди разных верований, убеждений и привычек, не возражая и не договариваясь друг с другом, просто принимают как данность и нечто саморазумеющееся некие общие формы, нормы и правила поведения в военной области. Иными словами, оставаясь во многом разными в восприятии военной действительности, они в чём-то жизненно важном становятся похожими, не испытывая при этом неловкости и несвободы.

Вне всякого сомнения, будучи «символом всеобщего» [5], глобализация в её гуманистическом смысле и толковании, не имея ничего стереотипного с унификацией, стандартизацией и обезличиванием, может и должна стать принципиально новой основой и фактором развития культуры военной безопасности. Но это в идеале, а что на самом деле? Как и что сегодня? Ведь глобализационные процессы непосредственно оказывают на культуру военной безопасности своё воздействие рядом существенных обстоятельств (факторов), не учитывая которые мировое сообщество не имеет права.

Первый фактор. Появился новый по-своему характеру «портрет» военно-политической обстановки.

Во фреймах глобализации культура военной безопасности находится в процессе постоянной трансформации. Появляются новые и прекращают свою деятельность прежние участники военно-политического взаимодействия, совер-

шаются модели, уровни и интенсивность взаимоотношений между ними, а также правила и нормы, которые их регулируют. Таковыми становятся не только государства, но и негосударственные игроки: неправительственные организации, международная преступность, транснациональные террористические организации, вооружённые пираты, националисты и сепаратисты различного толка. Сами же государства также меняются – по-разному в различных регионах.

С начала нового тысячелетия скорость этих изменений значительно возросла. Это связано, в первую очередь, с явлением глобализации, которая совпала с распадом биполярности и формированием на рубеже веков сложной и многоуровневой структуры «плюралистической однополярности» во главе с группой стран [6]. При этом, последняя, в связи с провалом попытки США навязать мировому сообществу своё единоличное лидерство самостоятельно перестроить мир в соответствии с PAX AMERICANA, а также закрепить глобальное военное превосходство на как можно долгое время, тоже может измениться [7] и действительно изменяется.

Спору нет, ослабление американского лидерства, не компенсированное принятием другими державами или их группами ответственности за поддержание военной безопасности во многих регионах планеты, может привести к началу во многом неконтролируемой трансформации планетарного сообщества. И таким образом, фундамент и образ вселенского благополучия мира военно-политической сферы подтачивается самой его природой, и, если угодно, – логикой развития.

Поскольку временное совпадение структурных трансформаций культуры военной безопасности с глобализацией привели к эффекту резонанса, постольку оба процесса убыстряются, приводя к общему ускорению изменения международной системы. По справедливому утверждению Н.Н. Моисеева: «Мы живём в мире с потрясающе быстрой сменой реальности и всего, что отсюда следует» [8].

Вместе с тем, параллельно усиливаются дестабилизирующие последствия как глобализации, так и культуры военной безопасности. Это актуализирует исследование **второго фактора** воздействия всеобщих процессов на развитие военно-политической обстановки на планете, которое конкретизируется в следующем ракурсе.

С большой долей вероятности можно утверждать, что одним из существенных проявлений роста неустойчивости глобализации и заявленного в теме статьи явления выступают разрушительно-созидательные последствия непрерывных войн разного масштаба, длительности и охвата своего пространства.

Именно вооружённые конфликты были и остаются до сих пор важным фактором того, что эволюция человечества включает в себя как процессы её усложнения, так – и деградации. И с этим нельзя не согласиться, так как в отдельные периоды, особенно широкомасштабных и длительных вооружённых столкновений, преобладают деструктивные явления существенных частей мирового сообщества.

В исторической ретроспективе войны в наибольшей степени отражали процессы деградации, а, в конечном счёте – и гибель нескольких десятков цивилизаций, замедляя или временно прекращая поступательную эволюцию крупных локальных частей планеты. Вместе с тем, они способствовали техническому прогрессу сначала в области вооружения и военной техники, а затем в обновлении технологии и в увеличении производства более совершенной и разнообразной продукции гражданского назначения. Кроме того, военное противостояние играло мобилизующую роль в организации общественной жизни и в повышении самосознания населения. Новые цивилизации, возникавшие на месте погибших и существующие сегодня в условиях глобализации, получали и получают в наследство наиболее высокие достижения во всех сферах социальной жизни и на этой основе, как правило, ускоряли и ускоряют свою прогрессивную эволюцию.

Такое рассмотрение войн и вооружённых конфликтов с позиции динамики развития человечества, конечно же, потребовало абстрагирования от их морально-этической стороны, которая ужасна по своим последствиям. В отличие от самых свирепых хищников, уничтожающих своих сородичей ради выживания, люди начинали, вели и продолжают вести военные конфликты для достижения политических и идеологических целей, грабежа и порабощения целых народов [9].

По своим же жертвам они представляют собой самоистребление и своеобразный каннибализм. Так, в одной из работ А.И. Скрыльника подчёркивается (нет оснований этому не верить): «...в войнах А. Македонского счёт жертвам среди населения захваченных им стран шёл на тысячи и десятки тысяч, у Цезаря – на сотни тысяч, у Чингизхана – на миллионы, у Гитлера – на десятки миллионов» [10]. С такими, далеко не радужными, результатами человечество вступило в XXI столетие.

К сожалению, следует констатировать факт, что в эпоху глобализации мир не стал менее насыщенным военными вызовами, не уменьшается количество армий и численность их личного состава, разве что происходит безоглядное и непродуманное сокращение Вооружённых сил России. Если в канун Второй мировой войны в мире было 50 армий, то к началу XXI столетия их стало более

200. При этом разрушительно-истребительная сила имеющегося оружия (без учёта ядерного) выросла в 20-25 раз [11].

В истории обеспечения военной безопасности подобное наблюдалось не раз. Например, парадоксально сформулировал в XVI веке военную доктрину Средневековья итальянский теоретик Н. Макиавелли: «Люди, оружие, деньги и хлеб – вот живая сила войны. Но первые два – важнее всего, ибо, имея людей и оружие, всегда можно добыть деньги и хлеб» [12]. Как ни странно, но эта примитивная идея вполне реально и успешно реализуется спустя полтысячелетия в практике военно-политической элиты ряда государств в вооружённых конфликтах современности, что игнорировать при решении задач культуры военной безопасности нецелесообразно.

Таким образом, военная компонента сегодня выступает, с одной стороны, достаточно важным показателем состояния государственных объединений планеты, а, с другой – серьёзным аргументом в решении подавляющего большинства спорных проблем, постоянно возникающих между ними.

Третье существенное обстоятельство влияния глобализации на культуру военной безопасности находит своё проявление в лавинообразном росте объёма военно-политической информации и обновлении информационных технологий. При этом всё больше сокращаются периоды радикальной смены информационных нововведений, что постепенно расшатывает относительную устойчивость технико-экономической базы военно-производственной сферы, особенно высокоразвитой части мира.

Во-вторых, спрос силовых структур на совершенные образцы компьютерной и информационно-коммуникативной техники становится настолько динамичным, что порождает гонку военных потребителей за инновационной продукцией. В свою очередь, военно-промышленные комплексы ряда государств проявляют явное и достаточно серьёзное стремление к созданию более совершенных разновидностей «товаров уничтожения». Такая «погоня» всё больше выходит за пределы физических и интеллектуальных возможностей людей и подобное чаще происходит в недостаточно развитых странах, включённых в этот «пробег».

Мобильная связь, Интернет и всемирное телевидение проникают в самые изолированные прежде локальные общества. Это способствуют интенсификации их включения в процессы глобализации, в том числе и в решении проблем культуры военной безопасности, которая также оказалась в новых пространственно-временных координатах. В нынешней ситуации традиционная

размеренность образа жизни этих обществ, её устойчивость уходят в прошлое, а волна нарастающей динамики военно-политической активности становится характерной и для них.

В то же время, такая непосредственная включённость всех локальных социумов во всемирное коммуникативное пространство создаёт мощные психико-идеологические стимулы для деструктивных действий различного рода националистов, сепаратистов и террористических формирований. И это понятно, поскольку результаты их акций, при наличии единого информационного поля, сразу же становятся достоянием мирового сообщества, порождая массовый страх и чувство безысходности у людей.

Кроме того, в условиях проведения информационных операций, нацеленных на манипулирование сознанием населения и военно-политического руководства, чрезвычайно сложно разграничить вероломство и военную хитрость. Правомерно утверждать, пока в международном праве нет чётко установленных критериев, позволяющих однозначно решать эту задачу [13]. В результате, создаются предпосылки для утверждения, что манипулирование восприятием не нарушает права войны. Тем не менее, в некоторых случаях махинации определённой информацией приводят к совершенно конкретным изменениям состояния военно-политических отношений, которые в итоге могут повлечь за собой соответствующую международную напряжённость.

В частности, именно искажённые послышки позволили обосновать законность развязывания двух мировых войн в прошлом столетии. В современных условиях этот приём применяется достаточно часто. Так, по суждению И.Н. Дылевского и других учёных: «...манипуляции с ложными разведданными о наличии у Ирака ядерного оружия позволили ввести в заблуждение мировое общественное мнение и тем самым узаконить военную агрессию США и их союзников в Персидском заливе» [14]. Оружие массового уничтожения так и не найдено, зато американское вторжение в Ирак состоялось, оккупация страны продолжается и полноценный контроль со стороны Соединённых Штатов за нефтяными потоками региона осуществляется.

И, наконец, следует отметить, что в случае распространения действующих норм гуманитарного права на информационные операции как одну из форм ведения военных действий повлечёт за собой необходимость выполнения всех других принятых, но фактически не действующих соглашений, регулирующих законы и обычаи ведения войны. Ряд отечественных и зарубежных учёных самого широкого круга специальностей, а также политиков-профессионалов и военных, начиная

с нынешнего столетия, пытаются привлечь внимание международного сообщества к реальности существования и нарастания опасности принципиально нового военно-политического вызова.

К сожалению, в прошлом веке, когда было создано химическое, биологическое, а затем ядерное оружие, своевременно этого сделать не удалось, что повлекло за собой неисчислимые жертвы и страдания человечества. Международно-правовые акты по сокращению ракетно-ядерного арсенала, запрещению биологического и химического оружия были приняты с большим опозданием. Что касается ядерного оружия, то мировое сообщество до сих пор не договорилось о его запрете.

В наступившем тысячелетии нельзя допустить повторения подобной ситуации в отношении принятия мер по парированию угрозы, связанной с распространением информационного оружия и безнаказанного ведения информационных операций. Для этого необходимо, в первую очередь, активизировать работу по реагированию на уже имеющиеся факты нарушений общепризнанных принципов международного права. А после этого выстроить надёжный правовой заслон надвигающемуся вызову по бесконтрольному развязыванию информационной агрессии с непредсказуемыми последствиями планетарного масштаба.

Следовательно, лавинообразный рост объёма и скорости информационного обмена между локальными обществами, безнаказанное проведение информационных операций способствуют росту деструктивизма в культуре военной безопасности. Вместе с тем, следует признать, что в условиях глобализации общемировые потоки информации могут сыграть и *положительную роль* в развитии военно-политической обстановки. Такое возможно вследствие того, что они настолько быстро множатся по своему объёму, скорости распространения и практическому использованию в сферах жизни мирового сообщества, что в начале XXI века превратились из флуктуаций в аттракторы ускорения интеграции культур военной безопасности. Однако субъекты данной области деятельности не выказывают стремления воспользоваться представившейся им возможностью. Скорее всего, человечество оказалось только на старте встраивания заявленного в теме статьи явления в сложную международную систему безопасности.

И таким образом, нет никаких гарантий, что обозначенный процесс будет протекать прямолинейно и без огромных помех. Логично предположить, что его участников ждёт замедления, неудачи и откаты назад, но спасение мирового социума – в движении по этому пути.

Четвёртый фактор. Для современного этапа глобализации и культуры военной безо-

пасности характерны растущие различия темпов развития их основных компонентов. Одни страны и даже крупные регионы развиваются сверхбыстрыми темпами, другие – средними, третьи – медленными, четвёртые находятся в депрессивном состоянии, наконец, пятые переходят от развития к деградации и распаду политического и экономического строя (например, Сомали).

В этой связи, и военные составляющие в различных государствах и частях планеты имеют неодинаковые и разнонаправленные степени быстроты в осуществлении своего функционального предназначения. А поскольку они не сведены в единое глобальное русло для решения задач по предотвращению, нейтрализации и ликвидации (в случае возникновения) войн и вооружённых столкновений, иными словами, не имеют единого центра управления, то и конечные результаты оказываются значительно ниже прогнозируемых. Примеры конфликтов на Балканах, в Ираке, Афганистане, Южной Осетии, Абхазии и других «горячих точках» планеты яркое тому подтверждение.

С большой долей вероятности можно утверждать, что и в XXI веке (эпоха «символа всеобщности») в ещё большей мере, чем в прежней истории, культура военной безопасности предстаёт как умноженная иерархия различных темпомиров развития её крупных локальных компонентов. И происходит это с различной интенсивностью действия сконцентрированной в них энергии времени и протекающих там же процессов военно-политических взаимодействий. Кроме того, достаточно чётко проявляется и общая тенденция эволюции культуры военной безопасности, характерная для всей истории её существования – сочетание усложнения с деградацией ряда её компонентов, прогресса с регрессом, роста упорядоченности с хаосом.

Таким образом, в нынешней ситуации ускорилось чередование позитивного и негативного развития заявленного в теме статьи феномена, и усилилась плотность их взаимодействия друг с другом. В свою очередь, это способствует всё большей непродуманности и достаточно явной заторможенности в действиях субъектов практики, облечённых высокими полномочиями, что не может не сказываться на состоянии культуры военной безопасности.

Глобализация меняет характер и степень взаимовлияния частного и целого в определении развития культуры военной безопасности, соотношение важности воздействия отдельных элементов, с одной стороны, и общесистемных процессов – с другой, на её эволюцию. И это **пятый фактор**, который нельзя не учитывать.

Традиционно облик культуры военной безопасности устанавливался, в первую очередь,

внутренним развитием её элементов, а обратное влияние было выражено в меньшей степени. Но сегодня положение вещей стало иным. Классические военно-политические отношения превратились во «внутриглобальные», что радикально изменило как обстоятельства, определяющие деятельность отдельных государств по предотвращению войн и вооружённых конфликтов, так и состояние системы культуры военной безопасности в целом.

И если ранее такими главными показателями были внутренние для каждой отдельно взятой страны слагаемые развития (например, ресурсы, территория, население), то в современных условиях, всё в большей степени, на первое место выходят системные критерии. Прежде всего, – это место, которое то или иное государство занимает в мировой иерархии, а также степень его участия в обсуждении, разработке и принятии планетарных военно-политических решений.

Как отмечает в этой связи Н.А. Косолапов: «Глобализация означает, что все страны (каждая в своей мере), хотя бы они того или нет, втягиваются в отношения и зависимости ... существенно более мощные, нежели сами государства, и тем самым встраиваются в структуру целостного взаимозависимого мира» [15]. Именно так. На самом деле, новшеством начала XXI века стало складывание, впервые в мировой истории, целостного мира в военной области. С одной стороны, это определяется существенно возросшей степенью взаимозависимости государств и регионов и распространением всеобщих «перекрёстных» военно-политических отношений, оказывающих своё влияние на всю мировую социальную материю. С другой – на современном этапе развития планеты существенно возросло значение военной сферы деятельности, с которой международная система представляет собой единое целое.

Логично утверждать, что глобализация привнесла существенный элемент: целостность в сферу безопасности – наиболее важной области для главных составляющих международной системы. Споры нет, например, деградация ряда государств «третьего мира» представляет собой не только гуманитарную проблему, но и вызов другим странам, вне зависимости от того, насколько они мощны, влиятельны и географически далеко удалены от первых. Сомнений нет, в условиях подобной угрозы, говорить о культуре военной безопасности как наборе отдельных хаотично представленных элементов не представляется возможным.

Таким образом, в нынешней ситуации военная безопасность любого государства не может рассматриваться в отдельности от стабильности международного сообщества в целом. Если ранее эффективное развитие целого предопределялось

нормальным состоянием многих частных, то сегодня это дополняется тем, что военная безопасность каждого частного в значительной мере усугубляется тем же самым, но уже всего целого.

Следует отметить, что в планетарном масштабе эта зависимость выражена в гораздо большей степени. Как бы там ни было, но ни одно государство мира в условиях глобализации с её трансграничными дисперсными вызовами не может чувствовать себя в безопасности, если нестабильна международная система военно-политических отношений. Как справедливо полагают С.А. Караганов и В.Л. Иноземцев (и не только они [16]): «В условиях всё большей непредсказуемости глобальных процессов, усугубления уже стоящих перед человечеством и появления новых проблем, ни одно из национальных государств не способно в одиночку гарантировать собственную безопасность» [17].

Шестой фактор. Глобализация оказывает своё влияние на целостность культуры военной безопасности и, тем самым, ставит перед субъектами практики задачей номер один обеспечение её стабильности, управляемости и предотвращение хаоса. Хаос и целостность – явления во многом несовместимые друг с другом: первое «убивает» второе. Ведь целостность заявленного в теме статьи феномена означает, что те процессы и вызовы, которые раньше характеризовали только его часть, теперь распространяются на всю мировую социальную материю. И, если эти явления несут угрозу гибели или радикальной трансформации какой-то составляющей культуры военной безопасности, то в условиях целостности они представляют эту угрозу всей её системе в целом.

Необходимо, однако, отметить, в последнее время в теории военно-политических отношений, особенно среди так называемых «глобалистов», стала пользоваться популярностью и противоположная точка зрения – о том, что хаос вовсе не угрожает целостности культуры военной безопасности. Предпринимаются попытки обоснования того, что в условиях глобализации он выступает одной из форм её существования. Утверждается, что ранее целостность обеспечивалась иерархическим порядком. Сегодня же, вследствие значительного усложнения военно-политической обстановки, появления новых участников на «игровом поле», единство и самодостаточность элементов культуры военной безопасности стали обеспечиваться сложным и хаотическим переплетением их взаимодействий.

Сомнений нет, на формирование такой позиции большое влияние оказали современные подходы к изучению менеджмента (сетевое управление) и синергетика, причём, последняя имела решающее воздействие. Наука, изучающая при-

роду и поведение сложного, пришла к выводу, что в эпоху «символа всеобщего», а культура военной безопасности как раз и представляет собой неординарное образование, порядок рождается не из системы, с её структурой и иерархией, а из хаоса.

Формально с этим трудно не согласиться. Действительно, в ряде случаев, хаотическое движение и взаимодействие частей заявленного в теме статьи явления на микроуровне – между негосударственными «игроками» – приводит к образованию новых элементов регулирования на макро- и мезоуровнях – государств и военно-политической системы в целом. Например, деятельность незаконных бандформирований, террористические акции У. Бен Ладена и ему подобных, продажа последним оружия международными преступными организациями закономерно приводят к созданию новых составляющих международного права и институтов культуры военной безопасности. Равным образом, подобное хаотическое переплетение взаимодействий не подрывает, но, наоборот, усиливает перекрёстную всеобщую взаимозависимость, что также подтверждает целостность.

Проблема, однако, заключается в том, что далеко не всегда хаотическое и неконтролируемое движение на микроуровне приводит к стабильности в масштабе всей системы культуры военной безопасности в целом. И далеко не во всём природа негосударственных «участников военной игры» и их воздействие благотворны. Напротив, хаотическое движение и ничем не обоснованные амбиции приводят к дестабилизации военно-политической обстановки в каком-либо государстве или регионе, что в условиях глобализации оборачиваются кризисом общемировым. Причём, и в этом нет секрета, частота вооружённых конфликтов и количество участников в них в последнее время возрастает. Будучи, своего рода, подтверждением целостности культуры военной безопасности, они могут данную самодостаточность и уничтожить, приводя к частичному или полному «выпадению» тех или иных затронутых военно-политическим кризисом стран с магистральной стабильного развития.

Наращение подобных, инспирированных хаотическим движением «игроков» кризисов не разрушает качественное своеобразие совокупности элементов культуры военной безопасности сразу. Но заведомо ведёт к его дестабилизации, накоплению деструктивного потенциала и, в конечном итоге, к революционным изменениям, в результате которых система в нынешнем виде, а вместе с ней и целостность, перестают существовать.

Так, события 11 сентября 2001 года стали прямым результатом хаотического движения не-

государственных «игроков» и такого же их взаимодействия с государствами. Произошедшие теракты подтвердили целостность культуры военной безопасности, однако, степень её стабильности снизилась. Более того, началась череда событий, в том числе война в Ираке, грозившая дестабилизацией всего региона Расширенного Ближнего Востока и его «выпадением» из всей совокупности военно-политических отношений, что уже станет нарушением целостности заявленного в теме статьи явления. Ещё более очевиден пример, если теракт будет совершён с применением оружия массового уничтожения. В этом случае в один миг следует пересматривать базовые правила и нормы военно-политического поведения. С лица земли могут исчезнуть целые страны и регионы, что будет, опять-таки, означать гибель нынешней системы с её целостностью, и созданием другой, устройство которой достаточно трудно предположить.

Следовательно, недостаток теоретически правильного утверждения, что в условиях глобализации военно-политический порядок может и должен иметь хаотическую природу, заключается в том, что оно лишено оценочного характера. И, кроме того, отсутствует анализ – чем, в конечном итоге, подобная «целостность» может обернуться на практике. Теоретически хаос как форма движения целостной системы культуры военной безопасности был бы приемлем в случае, если все или подавляющее большинство её участников преследовали исключительно благожелательные цели и стремились к общему благополучию. Поскольку же это не так, а в условиях глобализации последствия неких деструктивных и дестабилизирующих шагов и тенденций распространяются на всю систему культуры военной безопасности, то в «динамике» хаос угрожает её целостности.

При этом, процесс глобализации, наряду с созданием целостной системы культуры военной безопасности, в современном её виде, приводит не к образованию однородного мира, в котором стирались бы различия. Наоборот, становится всё более очевидно, что «символ всеобщности» ведёт именно к усилению хаоса и снижению степени управляемости и контролируемости в военно-политической сфере.

Ведь даже если не вникать в суть процессов исследуемой области знания, порождаемых глобализацией, а проследить динамику исторического развития с того же Вестфальского мира, то нельзя не заметить линейную функцию между усилением их взаимозависимости, с одной стороны, и масштабами насилия – с другой. По мере увеличения взаимозависимости между странами, а потом и континентами, ускорения информационной коммуникации и взаимопроникновения куль-

тур, менялся и объём общего насилия: всё более массовыми, частыми и кровавыми становились войны и внутригосударственные конфликты.

Логично утверждать поэтому, что проблема сегодняшней самодостаточности культуры военной безопасности заключается в том, что её созданию не предшествовало устранение неравенства мирового развития и разрешение базовых вызовов в той или иной части целого. «Перенесение» же этих угроз и неравенства в целостность привело к их значительному усилению и распространению на всю систему.

В результате глобализации обособленные ранее регионы неожиданно стали неотъемлемыми частями целого. С одной стороны, менее развитые страны столкнулись с конкуренцией более приспособленных и, разумеется, предстали неконкурентоспособными. А с другой – «продвинутые» государства показали несостоятельность в обеспечении своей безопасности, полагаясь, например, лишь на фактор географической удалённости от отсталых регионов.

Как бы там ни было, но само наличие последних и их пребывание в энтропийном состоянии представляет в нынешних условиях серьёзный вызов всем участникам культуры военной безопасности, включая и наиболее успешных. Получается, что, теряя конкурентоспособность, внутреннюю управляемость и деградируя, многие страны «третьего мира» «тянут за собой» более «добропорядочную» часть человечества в хаос. Это выражается в неконтролируемых миграционных потоках в «поисках лучшей жизни», международном терроризме, вооружённом пиратстве, национализме и сепаратизме. В результате подобного «втягивания» культуры военной безопасности оказываются неустойчивыми.

Таким образом, глобализационные процессы оказывают на культуру военной безопасности достаточно опасное и неоднозначное воздействие. Они породили в ней неконтролируемые процессы и одновременно высоко подняли «ценовую планку» хаотичности – вплоть до выживания человечества. Вне всякого сомнения, «символ всеобщего» выступает принципиально новой основой и фактором развития культур военной безопасности. Качество принимаемых военно-политических решений и эффективность их претворения в жизнь во многом определяют способность международного сообщества осознать и понять природу главных вызовов культурам военной безопасности – это, с одной стороны. А с другой – предложить адекватные и действенные способы по их устранению. Данный подход с точки зрения научной методологии представляется наиболее продуктивным.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Авторское понимание культуры военной безопасности следующее: культура военной безопасности – это пласт военно-политических отношений, предназначенный и реализуемый для исключения попыток деструктивных сил нанести ущерб военными средствами существованию мирового сообщества.
 2. См., например: Дробот, Г.А. Глобализация: понятие, этапы, противоречия, оценки // Социально-гуманитарные знания. – 2008. – № 2. – С. 105-127; Чешков, М.А. Глобалистика как научное знание. Очерки теории и категориального аппарата / М.А. Чешков. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2005; Hewson, Martin. Approaches to Global Governance Theory / Martin Hewson, J. Sinclair Timothy. – New York, 1999.
 3. См., например: Бельков, О.А. Рифы глобализации // Безопасность Евразии. – 2001. – № 1. – С. 654-673; Мартыненко, С.В. Глобализация как новый социально-политический процесс // Безопасность Евразии. – 2007. – № 4. – С. 504-512; Моисеев, Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума / Н.Н. Моисеев. – М.: МНЭПУ, 2000; Rosenau, James N. Governance without Government / James N. Rosenau, Otto Czempel. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
 4. Толстых, В.И. Феномен глобализации // Глобалистика. Международный междисциплинарный энциклопедический словарь. – М.: СПб., 2006. – С. 167-168.
 5. Такое название глобализация получила в одной из работ Мартыненко С.В. – См., например: Мартыненко, С.В. Глобализация как новый социально-политический процесс // Безопасность Евразии. – 2007. – № 4. – С. 505.
 6. Подробнее о переходе от биполярного мира к системе «плюралистической однополярности» см.: Богатуров, А.Д. Кризис миротворческого регулирования // Международная жизнь. – 1993. – № 7; Он же. Плюралистическая однополярность и интересы России // Свободная мысль. – 1996. – № 2.
 7. Данная попытка была предпринята администрацией Дж. Буша-мл. после терактов 11 сентября 2001 года. Показателем её провала, а также дестабилизирующих последствий как этого провала, так и попытки самой по себе, стали неудача американской операции в Ираке, начавшейся с вторжения в эту страну в марте 2003 года. Эта неудача, в конечном счёте, привела к ослаблению американского глобального лидерства и внешнеполитического влияния США. Вероятный же вывод американских войск из Ирака обернётся ещё большими негативными последствиями как для самой Америки, её влияния и лидерства в мире, так и для международной стабильности и безопасности в целом. Состояться же этот вывод должен.
- Подробнее о военно-политическом ослаблении в связи с неудачей в Ираке, в частности, и попыткой односторонней трансформации международной системы, в целом, см., например: Christopher Layne. Impotent Power? Re-examining the Nature of America's Hegemonic Power // The National Interest. – September-October, 2006. – P. 41-47; Суслов, Д.В. Американский фактор и его эволюция // С.А. Караганов (ред.). Мир вокруг России: 2017. Контурные недалёкого будущего. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 101-114.
8. Моисеев, Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума / Н.Н. Моисеев. – М.: МНЭПУ, 2000. – С. 161.
 9. См. подробнее: Вагурин, В.А. Синергетика эволюции современного общества. – Изд. 3-е, стереотипное / В.А. Вагурин. – М.: КомКнига, 2007. – С. 141.
 10. Скрыльчик, А.И. Человек воинствен или миролюбив? // Безопасность Евразии. – 2007. № 4. – С. 531.
 11. См.: Серебрянников, В.В. Природа человека: источник войн или миролюбия / В.В. Серебрянников. – М.: Научный мир, 2007. – С. 285.
 12. Цит. по: Рябчук, В.Д. Проблемы военной науки и военного прогнозирования в условиях интеллектуально-информационного противоборства // Военная мысль. – 2008. – № 5. – С. 69.
 13. Например: в 2005 году американская делегация в группе правительственных экспертов ООН по проблеме международной информационной безопасности, созданной по решению Генеральной Ассамблеи ООН, заблокировала принятие итогового субстантивного доклада и отодвинула, тем самым, решение данной проблемы минимум на пять лет.
 14. Дылевский, И.Н., Комов, С.А., Коротков, С.В., Родионов, С.Н., Полякова, Т.А., Фёдоров, А.В. К вопросу о международно-правовой квалификации информационных операций // Военная мысль. – 2008. – № 2. – С. 8.
 15. Косолапов, Н.А. Контурные нового миропорядка / Постиндустриальный мир. Центр. Периферия. Россия. Сборник 1. Общие проблемы постиндустриальной эпохи. – М., 1999. – С. 223.
 16. См., например: Лукашук, И.И. Международная безопасность государства и международное право // Безопасность Евразии. – 2003. – № 3. – С. 286; Хоффман, С. Столкновение глобализаций // Россия в глобальной политике. – 2003. – № 1. – С. 89.
 17. Иноземцев, В.Л., Караганов, С.А. О мировом порядке XXI века // Россия в глобальной политике. – 2005. – Т. 3. – № 1. – январь-февраль.

S. Vershilov

THE GLOBALIZATION IS THE FACTOR OF THE CULTURE'S MILITARY SAFETY

Abstract: Today the culture of military safety acquires new contours. It is not difficult to notice, that globalization has unsynonymous influence on it. Sometimes this influence generates the military and political processes with unforetelling results. The mission of military safety culture must be done always. It is necessary to recognize, that present reality is a main factor of military safety culture's development. This thesis is substantiated in this article.

Key words: culture of military safety, calls, threats, globalisation, development.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ВИДЕОТВОРЧЕСТВА: АСПЕКТЫ СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ И АВТОРСКО-СУБЪЕКТИВНЫЙ*

Аннотация: В данной статье идет речь о поэтике видеотворчества. Это относительно новая разновидность современного экранного искусства. Впервые с позиции эстетической науки исследуется специфическое содержание видеопроизведений, новое качественное состояние субъекта видеотворчества и особенности его творческого метода.

Ключевые слова: эстетическое содержание видео, автор-оператор, видеонаблюдение, импровизационность, творческий жест.

На взгляд стороннего наблюдателя видеосъемка практически ничем не отличается от существующих кинематографической и телевизионной съемок. В каждой из них используется съемочная камера, через рамку которой оператор фиксирует видимые и слышимые образы объективной реальности. Как устроена камера, на какой носитель фиксируется изображение для зрителя не столь важно. Только специалисты, и то не всегда, могут отличить, фильмы, снятые с использованием различных технологий. Между кино-, теле- и видеотехнологиями сегодня существует настолько тесная интеграция, что одно в принципе уже не может существовать без другого. Причем, это взаимодействие осуществляется не только на технологическом, но и на творческо-эстетическом уровне.

В телевизионных новостях и документальных видеофильмах с успехом используется эстетические принципы монтажного кинематографа, а кинематограф, в свою очередь, заимствует эстетику телевидения (многокамерность) и видео (виртуальность). Однако даже самая тесная их интеграция не может исключить эстетического своеобразия данных видов экранного творчества. Специфичность каждого из них имеет свою природу и удовлетворяет особые эстетические потребности зрительской аудитории. Не составляет исключения в этом смысле и видеотворчество. Исследуя его эстетические закономерности, мы будем иметь в виду, прежде всего, те проявления видеотворчества, которые в наибольшей степени отвечают его природе.

Произведения того или иного искусства, по мысли З.Кракауэра, являются эстетически полноценными, если создаются на основе специфики его выразительных средств [1, 36]. Совокупность принципов функционирования этих средств в эстетической науке определяется как *поэтика*. Рассмотрим ее в

данном контексте применительно к видеотворчеству в плане идеологии (предметного содержания).

Попытаемся, для начала, ответить на такой вопрос – каково было содержание видеопроизведений с момента их появления и до наших дней? И далее – появились ли в них те пласты жизни, которые отсутствовали в кино и телевидении? Если иметь в виду начальные этапы становления видео, то можно однозначно констатировать, что своего определенного содержания у него просто не было. Первыми результатами использования видеотехнологии стали записанные телепередачи. После того, как видеозапись дистанцировалась от сферы телевидения и обычные люди получили в свое распоряжение видеомэгнитофоны, содержание видео расширилось за счет «перевода» (перезаписи) кинофильмов на видеокассеты. И по отношению к телепередачам, и по отношению к кинофильмам видеозапись выполняла только репродуктивные функции. Оказывал ли данный факт какое-либо влияние на их содержательность? Конечно, оказывал. Телевизионные передачи можно было сокращать, видеоизменять в процессе перезаписи, а кинофильмы на видеокассетах хоть и не подвергались трансформации, тем не менее, теряли во многом свои эстетические качества при воспроизведении их на телевизионном экране.

Собственное содержание появилось у видео лишь тогда, когда была создана *видеокамера*. Новое съемочное средство оказалось настолько удобным и эффективным во всех отношениях, что его тут же ангажировало телевидение, а вслед за ним кинематограф, прежде всего документальный. Но производство документальных фильмов, телевизионных программ и новостных передач с использованием видеокамеры и видеомонтажа еще не означало актуализации особого содержательно-эстетического модуса на экране. Дело в том, что создавались они на основе своих эстетических принципов и продуцировали, естественно, только им присущее содержание. Хотя роль видеотехнологии в его формировании нельзя признать полностью нейтральной.

Наиболее заметные сдвиги в содержательном отношении стали происходить по мере развития видеотехнологии в сфере учебно-познавательной и научно-популяризаторской. Можно сказать, что на этом направлении произошел настоящий информационный прорыв. Если ранее тематика такого рода фильмов ограничивалась лишь программами учебных заведений,

* © Гук А.А.

то внедрение видеотехнологии позволило снимать и распространять фильмы «на все случаи жизни» - о том, как шить, вязать, готовить пищу, заниматься спортом, рисовать, фотографировать и т.д. Вместе с видеоматериалами, отснятыми самостоятельно теми же преподавателями, они составили огромный массив своеобразной и полезной видеопродукции. Эстетическая составляющая могла колебаться в них от нулевой отметки до, весьма, значительной.

Другим не менее востребованным направлением использования видеотехнологии стало отображение частно-бытовой жизни людей. Любительские видеосъемки свадеб, юбилеев, детских событий и путешествий, которые производились в прошлом только на фото и чрезвычайно редко на кино, приобрели в настоящее время невиданный размах. Их летописные функции очевидны, а содержание, хоть и имеет личностное значение, составляет, тем не менее, в совокупности общественно-историческую ценность. Еще один пласт жизненного материала, вовлеченный в сферу видео, связан с профессиональной культурой. В педагогике, психологии, медицине, технике, криминалистике и во многих других областях, протокольное видеодокументирование служит исправным поставщиком уникального материала, составляющего основу для аналитической мысли. И в случае любительских видеосъемок, и в случае протоколно-аналитического видеодокументирования эстетические качества их произведений находятся на периферии зрительского восприятия.

Однако в сфере видео обнаружилась достаточно востребованная область, в которой эстетизм съемочного объекта не только не скрывается за утилитарной информацией, но и становится доминирующим. Мы имеем ввиду отображение интимной стороны жизни человека, той ее части, которая связана с культивированием чувственности человеческого тела как ценности. Эта чувственность обращена, прежде всего, к духовности и составляет часть ее культуры, которая называется эротикой. Видеоэротика составляет значительную часть современной видеопродукции. Правда, сегодня ее откровенно потеснила видеопорнография – прямая противоположность видеоэротике. Она ориентирована не на человеческую духовность, а на физиологичность сексуальных отношений между людьми. Такого рода «видеокартинки» протоколно отражают проявления биологических инстинктов человеческого существования и не могут рассматриваться как ценность эстетическая.

Интимность отображения жизни как одна из черт видеотворчества, составляющая его специфическое содержание проявляется не только по отношению к человеку, но и по отношению к окружающему его животному миру. Благодаря достижению видеотехники, стало возможным, например, вести наблюдение и фиксировать такие формы поведения

животных, которые ранее оставались недоступными человеческому восприятию (в воздухе, под землей, под водой, в темноте и т.д.).

Б.Балаш, говоря об искусстве кинематографа, также отмечает его предрасположенность к интимному, которая достигается главным образом через показ детали [2, 33-48]. Однако в сфере видеотворчества возникновение этого качества обусловлено не дистанцией как таковой, а самим характером разворачивающегося действия.

Что касается «лицезрения» собственно эстетического, рожденного поэтикой видео, то его информационное содержание не ограничивается какой-либо одной жизненной сферой, а распространяется на все явления окружающего мира. Главной целью видеотворчества при этом становится получение определенного эстетического эффекта. Это художественно-эстетическое направление начало развиваться буквально с первых шагов становления видео. В настоящее время оно представлено такими жанрово-видовыми образованиями, как видеоарт, видеоклип, экспериментальное видео, аудиовизуальные формы современного искусства, концептуальные игровые и документальные видеофильмы.

Еще одним, важным для поэтики видеотворчества аспектом, явилась трансформация *авторской субъективности* в процессе создания видеопроизведений. Как известно, автором кинематографического произведения выступает коллективный субъект. В его состав входят оператор-постановщик, художник-постановщик и их помощники (ассистенты), а также композитор, звукорежиссер, звукооператор и, конечно, главная фигура творческо-производственного кинопроцесса – режиссер-постановщик со своими помощниками и ассистентами. В неигровых фильмах состав съемочной группы, естественно, меньше. Каждый из них отвечает за определенный участок работы. Режиссер-постановщик как главный «держатель» замысла будущего экранного произведения, направляет и координирует общие творческие усилия. При этом его авторское видение фильма оказывается в значительной степени *опосредованным* видением и деятельностью всех участников коллективного кинопроцесса. Режиссеру очень не просто на протяжении достаточно продолжительного времени сохранять и, главное, претворять свой авторский замысел в конкретные кинематографические формы. На пути к конечному результату режиссеру приходится преодолевать субъективные наслоения креативных коллег, выдерживая свою творческую линию. Естественно, что такое преодоление не может быть абсолютно полным и неизбежно влечет за собой определенные авторские потери со стороны режиссера.

Именно этим объективным обстоятельством

можно объяснить практически постоянную неудовлетворенность режиссеров своим результатом. Здесь явно просматривается следующая закономерность – чем больше творческих работников вовлечены в реализацию единого режиссерского замысла, тем сложнее реализовать его цельность и уникальность. Одним из способов преодоления данного противоречия является сохранение постоянного, стабильного состава съемочной группы при переходе от одного фильма к другому.

Телевидение как транслирующая творческая система также не устраняет этой проблемы. Хотя бы потому, что использует многокамерный метод съемки. За каждой телекамерой стоит конкретный телеоператор, который, несмотря на общие указания режиссера, тем не менее, по-своему, интерпретирует предкамерное действие.

У режиссера видео, на наш взгляд, больше всего шансов донести до зрителя свои мысли и чувствования в первозданном виде. Основанием для такого утверждения служит, с одной стороны, логика развития самих технических систем и, прежде всего, съемочной камеры. Потому что адекватность режиссерского видения конечному творческому результату сопряжена с преодолением не только другого «человеческого материала», но и с реализацией возможностей, заложенных в съемочной технике и технологии. В некоторых случаях воплощение режиссерского замысла требует наличия совершенно конкретного технологического потенциала, который либо имеется, либо отсутствует в том или ином техническом устройстве. Благодаря научно-техническому прогрессу, сфера видео получила в свое распоряжение вместо громоздкой, тяжелой, шумной, «глухой», малочувствительной, ограниченной по времени фиксации кинокамеры, *миниатюрную, легкую, бесшумную, звукозаписывающую, высокочувствительную и бесконечно долго работающую* видеокамеру.

Это позволило не только сократить количество участников съемочного процесса (звуко-режиссер, звукооператор, осветители и т.д.), но и объединить в отдельных случаях два важнейших творческих направления – режиссуру и операторское искусство. Примеров из творческой практики последних лет, которые подтверждают данную тенденцию, вполне достаточно. Это и американский режиссер Тодд Веров, и французский режиссер Ноэ, и наш соотечественник оператор и режиссер-документалист Сергей Евгеньевич Медынский, который впервые в истории киновузов в начале 80-х годов стал набирать во ВГИКе студентов в мастерскую *авторов-операторов*. И дело, конечно, не только в одной технике – автоматизированной, легко управляемой, но и в общей эстетической закономерности экранных видов творчества, которая направлена на осуществление

авторской самореализации.

Источником данной векторности выступает изначально *техногенность* творческо-производственного процесса. Именно она «постоянно пытается отлучить» человека от процесса непосредственного создания экранных образов, поручить это машине. Человек в свою очередь сопротивляется такой машинной экспансии, у него всегда наличествует желание вмешаться, внести утраченное «рукотворное». Отчужденность автора экранного произведения от непосредственного (прямого) созидания аудиовизуальных форм стимулировала его к иным формам активности – дискретному изменению положения камеры по отношению к отображаемому объекту (в кино); к симультанному переключению взгляда на этот объект (на телевидении); к непрерывному (континуальному) пространственно-временному передвижению камеры (у видео). Во всех случаях проявление авторской субъективности становилось возможным благодаря тому, что съемочная камера представляла не протоколно-регистрирующим автоматом, а творческим инструментом, позволяющим активно интерпретировать происходящее.

Особенность выражения авторской субъективности в сфере видео заключается в своеобразном «поведении камеры», в «манере видения» объектов реальности, в «характере интереса» к ним. Иначе говоря – в целостной процессуальности съемочной деятельности. Отсюда происходит возрастание значимости операторской работы и ее слияние с режиссерской деятельностью. По существу, видеосъемка превращается в режиссуру. Она настолько тесно сливается с режиссерским замыслом, что ее идеалом становится фигура универсальная, имя которой мы уже называли – «автор-оператор». Выразительные средства операторского искусства при этом не столько оформляют уже имеющееся содержание, сколько создают его непосредственно, то есть сами являются этим содержанием.

Используемый в таком случае метод прямого наблюдения предполагает полную слитность съемочного средства и человека управляющего им. В связи с этим вполне закономерным можно считать преимущественное использование в процессе видеосъемки «ручной камеры». Съемка с рук становится одним из выразительнейших приемов видеотворчества, его особым эстетическим качеством, демонстрируя неразрывное единство оператора и камеры. Съемочная камера, установленная на штативе, да еще на тележке, не может передать «живое дыхание» человека за кадром, она нивелирует индивидуальность его взгляда на мир, характер реакции на событие. Ведь известно же, что в искусстве вот это «чуть-чуть», может определять в конечном итоге выразительность экранного действия. Как соотносится понятие «ручная камера» и «субъек-

тивная камера»? Первое понятие шире второго. Ручная камера может быть и объективной, и субъективной. Субъективная камера в современной трактовке расширила свое смысловое поле и обозначает теперь еще и субъективность авторов фильма, а не только персонажей. Динамическая видеосъемка отличается от аналогичного метода в кино и телевидении, прежде всего, камерной рукотворностью, возможностью ручного моделирования экранного времени и пространства.

Ручная видеокамера предоставила автору-оператору максимальную свободу действия и самовыражения. Об этом мечтало не одно поколение кинематографистов. В 1947 году Александр Астрюк высказал надежду на то, что кинокамера в будущем будет иметь такую же степень свободы как авторучка писателя, назвав ее «камерой-перо». Он полагал, что «вся история кинематографической техники может рассматриваться как история освобождения камеры» [3]. По всей видимости, время это наступило. Но отдельные теоретики фантазируют еще дальше. По их предположению, функции съемочной камеры в будущем может взять на себя обычный человеческий глаз. Его зрительные образы будут непосредственно «сниматься», считываться и фиксироваться каким-либо устройством с помощью датчиков, прикрепленных к голове футур-«кинематографиста». Такого уровня представления зрительных образов современная техника еще не достигла, но и сегодня она умеет достаточно много, объединяя в единое целое видеокамеру и направляющий ее жест.

Съемка с рук есть ничто иное, как *сигнификативный жест* режиссера (автора-оператора), который приводит к возникновению аудиовизуального произведения. В этом смысле ручную съемку можно также считать элементом пантомимики, то есть определенной разновидностью визуальной речи, выполняемой при помощи действий руками. Ее коммуникативная направленность вполне очевидна. Возникающее при этом экранное сообщение обязательно несет в себе эмоционально-оценочное отношение. Помимо просто информации оно передает еще эстетическую информацию.

Художественный жест и съемку с рук объединяет то, что действие в них носит непременно осознанный, продуманный и стратегически выверенный характер. И то, и другое рассчитано на создание внешнего эффекта и воздействует как на рациональную, так и на эмоциональную сферы воспринимающего субъекта. Съемка с рук, являясь наиболее органичным для видеотворчества способом, включает в качестве структурных элементов самые разнообразные виды движения камеры в пространстве по отношению отображаемому объекту – приближения, удаления, обозрения, оглядывания, сопровождения и т.д. Творческая

реализация каждого из них или всех вместе формирует эстетически значимую изобразительную (экранную) *композицию*. Данная экранная стилистика, имеющая своим истоком кинематографический неореализм 50-60-х годов, становится в новой технологической среде все более актуальной. Выражение авторско-субъективного в ней достигает максимальной глубины и адекватности.

Обобщая вышесказанное, мы приходим к следующим утверждениям:

1. Появление и развитие видеотворчества значительно расширило горизонты отображения жизненных сфер и закрепило за ним право создавать эстетическое содержание, имеющее значимость для частно-интимной сферы жизнедеятельности человека, общества и природы;

2. Авторская субъективность в сфере видео находит свое выражение в актуализации фигуры автора-оператора, главным созидющим средством которого является ручная камера, как наиболее гибкий творческий инструмент. Будучи в его руках, камера способна «одухотворяться» – передавать настроение, состояние, чувства, желания через осуществление своеобразного творческого жеста, представляющего собой организованное движение камеры в реальном пространстве-времени.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Кракауэр, З. Природа фильма. Реабилитация физической реальности [текст] // З.Кракауэр. – М. : Искусство, 1974. – 388с.
2. Балаш, Б. Кино: становление и сущность нового искусства [электронный ресурс] // Б.Балаш. – М. : Прогресс, 1968. – 212с. – Режим доступа : <http://www.publ.ru/prep/balash.htm>
3. Манов, Б. Техническая характеристика и эстетическая природа дигитального образа [электронный ресурс] / Б.Манов // Киноведческие записки. – 2006, № 71. – С.285-305. – Режим доступа : <http://www.kinozapiski.ru/article/329/>.

A. Guk

AESTHETIC THEORY OF THE VIDEOCREATIVITY: THE CONTENT AND AUTHOR'S SUBJECTIVE ASPECTS

Abstract: The article explores a problem of poetics in the videocreativity. It is positioned as a new version of a modern screen art. For the first time an aesthetic theory is applied to the analyses of such elements of videocreativity as: the content of video film, the quality of creative subject, and the specificity of creative method.

Key words: aesthetic content of video; author's qualities of camera-operator; video monitoring; videoimprovisation; creative jest.

К ПРОБЛЕМЕ СУЩНОСТИ И СОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ ХАРАКТЕРИСТИКАХ ГУМАНИЗМА*

Аннотация: В статье предлагается логико-исторический анализ существующих подходов к решению проблемы о сущности гуманизма. Предлагается филоменологический подход к осмыслению гуманизма, рассматривающий последний как форму проявления любви человека к его собственной жизни.

Ключевые слова: гуманизм, человек, ценность, классификация гуманизма, филоменологический подход.

Современная ситуация демонстрирует несостоятельность человека стать «Творцом» и очевидную потребность состояться как «Человек». В связи с этим опять актуализируется проблема гуманизма.

Гуманизм – самое значительное и при этом наименее определенное понятие из идейного арсенала продолжающейся и поныне исторической эпохи. Многообразие интерпретаций говорит не столько о смысловой пустоте слова, сколько о той его магической притягательной силе, что властно побуждает мыслителей самоопределяться в попытках уловить его истинное значение. Концепции гуманизма – своеобразное связующее звено, соединяющее истины философов и реальную жизнь. История формирования понятия свидетельствует о сильных трансформациях этой категории: от оптимистических, жизнеутверждающих до пессимистических, умаляющих значимость человека-субъекта, от абстрактных до конкретно-прагматических.

Сегодня почти тривиальным выглядит понимание гуманизма (в самом общем виде) как приоритетного утверждения ценности человеческой личности, ее права на свободное и равное развитие всего потенциального комплекса возможностей. Однако общеизвестность данного факта не обесценивает значимость идей, высказанных классиками философии. Так, Ж. Маритен, пытаясь охватить «многогранность» гуманизма в наиболее емкой формуле, отождествил его с призывом к человеку «...развивать заложенные в нем возможности и творческие потенции, укрепить жизнь разума, чтобы он трудился, превращая силы физического мира в инструмент своей свободы» [1, 53]. А М. Хайдеггер написал, что гуманизм – это «озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое

достоинство» [2, 196]. В этом же «Письме о гуманизме» мыслитель заметил, что, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм оказывается разным, различаются и пути его реализации [3].

Да, для XX столетия характерно было господство мировоззрения светского гуманизма, главную идею которого определил Второй гуманистический манифест: «Всё, что существует, можно объяснить природными причинами, сверхприродное врождённое существовать не может» [4, 16]. К. Лемон отметил, что сущность натуралистического гуманизма состоит в отбрасывании всех форм веры во врождённое, сверхприродное, пантеизма, метафизического идеализма и считает высшей целью человека деятельность, которая направлена на достижение всего человечества и прогресса в этой единой жизни соответственно принципам разума, науки, демократии [5, 28].

Отрицая врождённую любовь к жизни, светские гуманисты считают, что для человека не существует никакой возможности выжить в целостности после такого разрушения, как смерть. Человеческая жизнь ограничивается только замкнутыми границами [6, 82], кроме того, не существует никаких гарантий того, что человек вообще представляет собой что-то особенное – в любой момент какая-либо мутация может создать лучший вариант, чем человеческий разум. Виктор Дж. Стенгер смело утверждает, что «будущие компьютеры не только превзойдут умственные и физические возможности человека, но будут бессмертными» [7, 188-189].

Очевидно, что принятое светскими гуманистами мировоззрение поднимает человека, но оказывается абсолютно не способным преодолеть собственный пессимизм. Как считает Е.А. Бертт: «Для мудрого планирования жизни необходимо смириться с тем, что мир не создан для человека, ничего человеку не должен, и те процессы, которые происходят в мире, никоим образом не зависят от человека» [8, 353]. Эту мысль разделяет К. Дерроу: «Смысл жизни человека напоминает смысл жизни головастика: проплыть как можно дальше, не умирая, или: бороться за жизнь, пока не придет смерть» [9]. Таким образом, путь объективной рефлексии превращает субъект во что-то случайное и тем самым превращает экзистенцию во что-то равнодушное и исчезающее. Не углубляясь в историософский экскурс трансформации

* © Дьяченко И.Н.

понятия гуманизма, необходимо признать, что действительно на протяжении столетий определение “гуманизма” вбирало в себя разное содержание, очерчивая свою ауру всевозможными определениями. Дифференцирование форм и функций гуманизма обуславливает разнообразие сформированных типологий [10]. В философии гуманизм выражается в форме течений, которые объединяются признанием жизненной оригинальности человека, феноменологической или онтологической интегральности, психологичности его природы и творческой субъективности в культуре, в жизни общества, с акцентированием внимания на том, что человеческая личность имеет право на свободное развитие.

В связи с решением проблемы “индивидуум – общество” гуманизм подразделяется следующим образом:

Гуманизм			
коллективный	индивидуалистический	либеральный	персонально-общественный

В аспекте предметного развития подразделение выглядит так:

Гуманизм				
эпистемологично-прагматический	онтологический	теистический	атеистический	этично-общественный
какой процесс понимания мира выясняет на основании опыта и активности разума человека	определяет человека наивысшим в бытии, в абсолютном смысле	определяет человека венцом творения	в котором человек занимает место Бога	трактует человека как центральную ценность Вселенной, признаёт приоритет человека перед миром вещей

Дж. Маритаер различает следующие разновидности:

Гуманизм	
Теоцентричный: признаёт Бога первопричиной и окончательной целью человека Имеет профиль: религиозно-эсхатологический	Антропоцентричный: приписывает человеку функции самосоздания (автокреативные) в аспекте онтологическом, морально-общественном. Имеет профиль: натуралистично-мирской (нерелигиозно-светский)

История антропологии, философии так его разделяет:[11]

Гуманизм				
персоналистический	аперсоналистический	христианский	статичный	активно-персональный
в котором внимание акцентируется на личности человека в отношении к нечеловеческому миру как на цели самой в себе, никогда не как средство (И.Кант), личности, вдохновлённой любовью и ценностями, которая открывает личного Бога бытием, которая открывает правду и призвание в себе, на личности, неограниченной жизнью в своём духовном измерении	ставит под сомнение особенное измерение человека, утверждая, что индивидуальная личность человека исчезнет; видит в человеке фигуру Бога (деификация), видит предмет религии в самом человеке. В процессе человечности – лишь результат труда и формации жизни в обществе, а в эволюционно-духовной жизни – образование базы; ставит под сомнение субъект человеческой жизни, которая есть лишь сумма структур	используя отличия христианской философии, такие, как августинизм, томизм, современные модифицированные части между ними; феноменология, экзистенциализм; подчёркивая достоинство человека как личности, усматривая источник гармонии в Творце	свойственный антропологии платоновской и пантеизму, мысли древнеиндийской, эволюционизму, процессуальному марксизму	сохранение жизни человека, счастье, самореализация, связанные с активной деятельностью (Августин)

В современном словоупотреблении гуманизм является одним из тех наиболее общих понятий,

которые претендуют на монопольное обозначение абсолютного нравственного блага, особенно в той части философских рассуждений, где речь идет о воплощении ценностей морали в социальной практике. При этом «гуманизм» выступает не просто как индифферентный синоним нравственности, но как ее специфическая трактовка, на первый план оттенки смысла, обусловленные применением именно этого, а не иного термина.

Итак, эволюция гуманизма в историософской литературе свидетельствует о том, что человечество все-таки не смогло преодолеть путь схождения от абстрактного гуманизма к конкретному и осуществить их синтез. Существующая типологизация видов гуманизма демонстрирует факт нашей близости в понимании гуманизма к мыслителям Древней Греции или гуманистам эпохи Возрождения, которым присуще было чувственно-конкретное видение гуманизма. Правда, благодаря капитализму и коллизиям современного мира, путь восхождения от чувственно-конкретного к абстрактному был проделан большой. Тем не менее, односторонность, ограниченность последнего оказалась причиной его низкой эффективности. Гуманизм стал причиной многочисленных трагедий и антигуманных актов в немыслимых масштабах.

При всем драматизме сложившейся ситуации, хотелось бы заметить, что весь предыдущий процесс горения человека «разрыхлил» душу человека – не в смысле изнеможения ее внутренних сил, но в смысле разложения того плотного, непроницаемого, нерасчлененного сгустка жизненной энергии, который называл себя «я» и «цельной личностью». Это разрыхленное поле личного сознания составляет первое условие для всхода новых ростков иного гуманизма, второе условие трансформации гуманизма связано с эпохальными изменениями самого человека. Гуманизм всегда стремился, прежде всего, помочь человеку сориентироваться в сложных и антиномичных социальных реалиях жизни. И сегодня, как никогда, современность требует нового гуманизма. Поисками заняты как западноевропейские, так и отечественные исследователи. Каждый мыслитель выделяет свой аспект видения указанного феномена [12]. При этом господствующая тенденция в трактовках нового гуманизма связана с признанием необходимости изменений внутренней природы человека, созданием условий, стимулирующих трансформацию человека. На новый гуманизм возлагают надежды на кардинальные изменения взглядов и поведения не только отдельных элитарных групп и слоев населения, но и на внедрение превращение его в органичную часть мировоззрения широких масс населения нашего мира [13, 214]. Идеи осуществления гуманистических

преобразований являются важной составляющей творчества Л. Мемфорда, Б. Рассела, А. Швейцера, Ж. Маритена, Э. Фромма, А. Печчеи, А. Кинга, И. Фролова, Н. Моисеева, Н. Лапина, В. Кузнецова, Е. Григорьева, Ж. Тощенко, Р. Яновского и др. [14].

Мы остановимся лишь на филоменологической парадигме гуманизма, согласно которой, *гуманизм – это форма проявления любви человека к своей собственной жизни.*

Гуманизм как феномен, связанный с сущностью человека, имеет и имманентную, и динамичную сторону, связанную с процессуальными и потенциальными сферами психики человека. В связи с этим в структуре концепции гуманизма кроме онтологического, гносеологического, социального и антропологического аспектов, следует выделить статический или социально-консервативный и динамический или личностно-поисковый.

Социально-консервативный блок гуманизма выполняет следующие функции:

- 1) гармонизирующие, т.е. несет порядок, стабильность, противодействует разлагающей силе автономного разума;
- 2) консервативные, т.е. защищает духовные ценности и святыни;
- 3) претендует на гарантирование своим приверженцам безопасности и безмятежности;
- 4) инновационные, т.е. осуществляет духовное обновление и прогресс.

Особо одаренные личности в порыве любви к жизни и человеку, осознавая причины и масштабы своих ресурсов, творчески раздвигают горизонты традиций, придают обществу открытый характер. Они принимают нисходящий поток духовных прозрений, и распространяют то, что им открылось в процессе познавательно-творческой деятельности. Перефразируя А. Бергсона, заметим, что порыв любви к жизни и стремление ее сохранить, создает множественность духовных традиций, каждая из которых – результат охлаждения и кристаллизации объективно существующего источника Света, горящего и в человеке.

Личностно-поисковый блок гуманизма стыкован с путем свободы и творчества. Творчество позволяет человеку преодолеть ориентацию на себя и стать личностью. Среди основных функций этого блока особо выделим созидательную, сориентированную на предзнаменование грядущего преобразования мира. Этот аспект гуманизма призван пробудить участие в человеке силы Духа и явить миру полнокровные формы жизни. Без сомнения пути творчества трагичны, поэтому личность должна иметь мужество идти к свету через все испытания, т.е. дерзать.

Словом, природа гуманизма связана не только со стремлением человека к свободе, к реализа-

ции права на самопознание, самоопределение и самосохранение, с сочувствием к обездоленным, но, прежде всего, с полузабытой в христианском мире добродетелью внутреннего дерзновения, обуславливающей и триумф, и трагедию гуманизма как проявление человеческой жизни.

«Тимос» древних, - доблесть искателей и ночных путников духа. Добродетель внутреннего дерзновения в нас есть добродетель солнечности, мужественная Андрэа (согласно Платону). Солнечность наша – начало самоутверждающееся и боготорвующее, как Израиль в ночи противоборствовавший Незримому, форма проявления начала религиозного, боготворческого, - очага единого внутреннего опыта, вечного «Да» Любви и Жизни, рождающегося из нашего непримиримого, прозябшего от холода и страха мнимого одиночества «Нет» любви неприемлющему миру. Человек в начале процесса самопознания и самореализации страдательно приемлет и священно запечатлевает нисхождение Божественного в многообразных формах, затем внутренне высвечивает человеческое из своего божественного и единосущего Логосу «я». Этот путь сопряжен с действием, страданием, пониманием, дерзанием, мужеством, самоутверждением, творчеством, прозрением в «я» микрокосма, восхождение к Я макрокосма – Богу и есть внешнее оформление сущности гуманизма.

Вся история человечества свидетельствует о том, что человек, в боготорстве отпавший от Единого, осознающий присутствие Его в нем, стремится преодолеть свою тоску по целому с Единым. Прежде всего это проявляется в его априорной любви к собственной, а значит и к Другой, жизни, в стремлении избавиться от страдания и смерти, от ада одиночества. Этапы этого пути-преодоления позволяют дифференцировать некоторые виды гуманизма: античный гуманизм, средневековый (сакрализованный), светский (обещательный) гуманизм, современный (глобализованный) или указательный. Несмотря на многочисленные типы гуманизма [11], всех их объединяет внимание к меньшему, к проявлению любого человеческого. Но при этом человек всех эпох гуманизма оказался не способным на самоограничение, без которого невозможно практическое (действенное) милосердие и консолидация на любом уровне.

Из утверждения солнечности нашей вытекает трагедия солнечности: забвение, отмежевание от самого Источника Света (Единого) светом своего горения. Как всегда много стремящихся к познанию и мало верующих и С-МИРенных. А сколько из тех, кто верит, хотя раньше знать и независимо от всех сохранить свою собственную жизнь, чем воливать последнюю метафизическую волю своей. При этом, чтобы самоутвердиться в своей свободе, ищут способ перенести куда-то и на кого-то свою

ответственность и отдать кому-то свою и волю и свободу. Стремясь к единению, Любви и Жизни, человек использует методы, не позволяющие реализовать эти задачи, пренебрегая изменениями, которые произошли с ним самим.

Основой наиболее распространенных гносеологических «методов» является ум, и, связанная с ним, рациональность. И если человек слишком уверует в нем, он сведет тебя с ума, т.к. ум никогда ни в чем не уверен. Как следствие - интенсивная познавательная деятельность, накопление разнотрановой информации, утончение и углубление личного сознания, дифференциация его, разрушение его единства, дезориентация человека в мире, хроническое сомнение, фобии, агрессия на фоне врожденной любви человека к своей собственной жизни и активизирующейся потребности сохранить ее в постоянно меняющемся современном мире. Замкнувшаяся в своих пределах личность, отдалившаяся от начала Единого, начинает своевольничать, еще сильнее тосковать по целому, ощущать вину и самоуничтожать себя. Одним из таких способов самоуничтожения является автобиографическая амнезия [16, 11]. Современный человек, спрашивая себя, отвечает: Где я? Где я? По себе я Возалкал. Я – на дне своих зеркал [15, 91].

Сегодня принцип «*fio, ergo non sum*» наиболее адекватно отражает руководство в деятельности по спасению того, что можно еще спасти. Умопостигаемое самоопределение есть в своей сущности тяготение к сверхчеловеческому средоточию личного бытия. Гуманизм не существует вне человека. Стремление к сохранению жизни есть первоочередная цель каждого человека, каждого общества. Любовь – стимулирующая сила, необходимый принцип для его (человека) совершенствования, а исходя из этого, и основа высших гуманистических целей человека и всего общества. Именно любовь к жизни лежит в основе всех прогрессирующих человеческих отношений как интегрирующая сила, в противовес разрушительной силе – отвращению.

Любовь к жизни как врожденное свойство даёт человеку возможность найти в себе реальные и потенциальные, физические и познавательные способности для достижения разных целей и вместе с таким же врожденным свойством как свобода есть высшей гуманной целью.

Человечество с первого дня своего существования ищет разные формы для сохранения жизни, какими бы парадоксальными они не были. Даже изобретение всех запретов свидетельствует о любви к жизни. В современных условиях, когда одновременно, морфологические изменения человека сопровождаются целой когортой психологических признаков: более эволюционизированные индивиды характеризуются слабой нервной

системой, более высоким интеллектом, особенно невербальным, высоким уровнем креативных способностей, большим нейротизмом и предрасположенностью к депрессиям, интровертированностью, большей критичностью и склонностью к риску, смелостью в действиях, самодостаточностью и независимостью мышления, демократичностью, но не всегда низким уровнем агрессивности, сдвигом динамики суточной активности в сторону «совы», повышенной ранимостью и впечатлительностью, обостряет ощущение одиночества, усиливая любовь человека к своей жизни и активизируя страх ее потерять. Погружаясь в одиночество, человек боится не чего-то конкретного, что можно ликвидировать, скорее он ощущает страх одиночества, волнение и неуверенность в ситуации, и этого рационально преодолеть нельзя. Врожденная потребность в сохранении жизни толкает человека на поиски механизма психологической защиты психики от невыносимой тяжести «знания о собственном незнании». Активизировав поиск гарантий для сохранения жизни человека, гуманизм опять изменить свою внешность, заменив «парадоксальный гуманизм» гуманизмом, учитывающим этноментальные константы каждого этноса и филоменологические ценности.

Таким образом, перечисленные признаки можно рассматривать как разные характеристики единого процесса эволюции человека и гуманизма. Можно предположить, что человек в своем историческом развитии еще не достиг финиша, и его преобразование будет продолжаться.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994. – С. 53.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 196.

3. Там же.
4. Humanist Manifesto. – Buffalo: Prometheus, 1980. – P. 16.
5. Corlis Lamont. The Philosophy of Humanism. – New York: Frederick Ungar, 1982. – P. 28.
6. Idid P 82
7. Victor J. Stenger. Not by desing. – Buffalo: Prometheus, 1988. – P. 188 – 189.
8. Edwin Artur Burt. Types of religions philosophy. – New York: Harper and brothers, 1939. – P. 353.
9. Clarens Darrow. The best of Humanism. – Buffalo: Prometheus books, 1973. – P. 154.
10. Corlis Lamont. The Philosophy of Humanism. – New York: Frederick Ungar, 1982. – P. 28.
11. Encyklopedia katolicka: B 12- th v. – Lublin, 1993. – T. vi: A – G. – S. 1311 – 1315.
12. Маритен Ж. Сумерки цивилизации // Работы Ж. Маритена по культурологии и истории мысли. – М., 1990. – С. 30 – 31, 36; Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1876. – С. 176, 185, 190 – 194.
13. Печчеи А. Человеческие качества. – М., 1985. – С. 214.
14. Андрущенко В., Губернский Л., Зуев В. Проблема гуманизма в современной философии. – К.: Глобус, 1994. – 63 с..
15. Иванов В. Родное и Вселенское. – К.: София, 1999. – С. 88 – 91.
16. Холмогорова Н., Гаранян Е. Эмоциональные расстройства и современная культура /psylib. Org. ua./ books/_ holga 01. htm.

I. Dyachenko

TO A PROBLEM OF ESSENCE AND SUBSTANTIAL CHARACTERISTICS OF HUMANISM

Abstract: The article shows logical and historical analysis of existing approaches to the problem of the essence of humanity. A filomenological approach to the understanding of humanism, considers the latter as a form of human's love expression to his own life.

Keywords: humanism, person, value, humanism classification, filomenological approach.

УДК 004.38 : 7

Ерохин С.В.

ЦИФРОВОЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО: ВЕБИЗМ*

Аннотация: Статья посвящена вебизму – одному из направлений цифрового изобразительного искусства (ЦИЗО), в отечественной литературе часто обозначаемому термином «сетевое искусство». Рассматривается процесс формирования направления в мировом и отечественном изобразительном искусстве, а также место вебизма среди других направлений цифрового изобразительного искусства.

Ключевые слова: алгоритмическая эстетика, цифровое искусство, сетевое искусство, пикселизм.

Термин «вебизм» (англ. webism) был впервые предложен в 1997 году Роднэй Чхангом (Rodney Chang) для обозначения направления цифрового изобразительного искусства, произведения которого предназначены для существования преимущественно в виртуальном пространстве и в первый раз экспонируются в Интернет. Соответс-

* © Ерохин С.В.

твенно, художники, работающие в рамках данного направления, получили название вебисты.

В русском языке наиболее близким «вебизму» по значению является термин «сетевое искусство», а понятию «вебист» более всего соответствует термин «сетевой художник». В 2003 году на первой выставке вебистов (Франкфурт, Германия; Вена, Австрия; Будапешт, Венгрия) был принят Манифест Вебистов [36]. В нем, в частности отмечалось, что сетевых художников должна объединить миссия построения визуального web-искусства, продвижения мира и дружбы без границ и расширения глобального сознания. Одна из основателей направления немецкий цифровой художник Ингрид Камербек (Ingrid Kamerbeek) по этому поводу пишет: «Художники всех стран объединяются, становятся ближе друг другу, несмотря на то, что их разделяют океаны. Они могут творить вместе и делать мир немного более дружественным» [23].

Также в Манифесте указывалось, что вебизм как «объединение цифровых художников», призван содействовать развитию киберкультуры и цифрового искусства как продукту тех же технологий, которые делают Интернет основой такой культуры. Он должен не только обеспечить самоидентификацию этой новой формы цифрового искусства, но и демонстрировать существование идентифицируемых персональных стилей цифровых художников, а также способствовать признанию тех художников, которые этого заслуживают, но остаются незамеченными традиционным рынком искусства и критиками.

В Манифесте перед вебистами были поставлены задачи: добиться признания цифровых произведений как полноценных произведений изобразительного искусства, а также признания цифрового произведения как подлинника, когда оно отображено в киберпространстве Интернет; продвигать идентичность нового творческого объединения как исторического художественного движения, существующего в рамках новой модальности – WWW (от англ. World Wide Web – сеть компьютерных информационных ресурсов, для обеспечения широкого доступа к которым используются три основных механизма: единая схема наименования для поиска ресурсов; протоколы для доступа к именованным ресурсам и язык разметки гипертекста), а также товарность ограниченных подписанных распечаток цифровых произведений.

В качестве механизмов решения указанных задач назывались: организация on-line выставок для демонстрации произведений вебизма, а также off-line выставок для популяризации данного направления; документирование деятельности вебистов как объединения с целью формирования нового направления в искусстве и возможности

анализа их деятельности со стороны искусствоведов и историков искусств в дальнейшем; создание условий для общения вебистов вне киберпространства; формирование этики вебизма и ее продвижение в среде цифровых художников и др.

Основным идеологом нового направления цифрового искусства по праву можно считать автора термина «вебизм» Р.Чханга – американского художника, писателя и психолога, разрабатывающего «инновационную теорию природы человека», в рамках которой искусство рассматривается «как катализатор умственной эволюции» [15]. Являясь одним из пионеров цифрового изобразительного искусства он в 1980-90-х гг. развивал концепцию пикселизма (pixelism) – имитации пиксельных изображений низкого разрешения (low resolution), выполняемые в технике традиционной масляной живописи на холсте, а в 1997 г. основал в сети Интернет «Истинно виртуальный музей сетевого искусства» (“Truly Virtual Web Art Museum”), в котором помимо персональных выставок художника, постоянно проводятся тематические выставки, а также экспонируются работы многочисленных цифровых художников из разных стран мира.

В России появление сетевого искусства относят к 1996 г. [8, 53]. Среди авторов, одними из первыми создавших свои сайты в сети и представивших там свои работы, Т. Могилевская называет А. Шульгина, Т. Деткину, В. Могилевского и др. Первой отечественной выставкой сетевого искусства была выставка “Hot pictures” («Свежие новости, или Эротические горячительные картинки»), осмысливающая «изменение функций и средств выражения фотографии с приходом в искусство новых технологий» [6, 21]. В это же время в Интернет были представлены электронные галереи «Море Хрона» А. Казанжия и «Сенсорные опыты в дигитальном пространстве» Р. Рубанского. Позднее А. Шульгиным совместно с А. Николаевым и Т. Деткиной был создан сайт “www-art center”, а В. Могилевским – электронный журнал “WEB Thief”, на страницах которого были представлены работы молодых художников-выпускников Художественной лаборатории новых медиа С. Ревизорова, М. Адиянова, А. Забаржука и др.

В июле 1997 г. состоялся первый российский фестиваль ресурсов по искусству и культуре в Интернет «Да-Да-Net-I», организованный московским Центром современного искусства Сороса. Кураторами фестиваля были О. Шишко и Т. Могилевская. В состав жюри входили А. Исаев, А. Шульгин, А. Митрофанова, П. Бонджованни, Ж. Морель, С. Вильсон и др. В 1998-1999 гг. прошли российский фестиваль информационных ресурсов по культуре «Да-Да-Net-II» и международный фестиваль сетевых арт-проектов “Trash-art”.

Указанные мероприятия явились не только

демонстрацией достижений российских сетевых художников, но и послужили толчком к *теоретическому осмыслению отечественной наукой феномена сетевого искусства и цифрового изобразительного искусства (ЦИЗО) в целом*, начавшемуся на Западе гораздо раньше (Барклай, Поппер, Франк, Чханг и др.).

Разрабатывая теоретическую основу вебизма Р. Чханг отмечает, что произведения вебистов с художественно-эстетической точки зрения, а также с точки зрения техники создания произведений практически не отличаются от других произведений цифрового изобразительного искусства. Основным их отличием является среда существования: они «предназначены для восприятия он-лайн...» и именно «эта функция... выделяет вебизм из более широкой категории "цифровое искусство"...» [16]. Однако, это не означает, что вебисты экспонируют свои произведения только в виртуальном пространстве. Часто проходят Off-line выставки. Так, например, персональная выставка Чханга в 1988 г. в Шанхайском музее искусства стала первой выставкой цифрового изобразительного искусства в Китае.

Тем не менее, основой вебизма является развитие и распространение компьютерных сетей и, главным образом, Интернет. Хорватский художник Кристина Маскарин (Kristina Maskarin) пишет: «Создание новых технологий решительно изменило условия и средства создания художественных произведений. Сегодня многие художники, и я в том числе, используют цифровые технологии и осваивают новые виртуальные пространства. В цифровой сфере постоянно формируются новые направления искусства: активизм (actictivism), вебарт (webart), сетевое он-лайн искусство... Некоторые мои работы являются частью совместных сетевых проектов с другими художниками. Сеть стала нашей основной средой... не только общения, но и создания художественных произведений» [25], а канадский художник Ансгард Томсон (Ansgard Thomson) отмечает: «Интересуясь современной техникой и философией искусства я передаю свое личное восприятие революции и эволюции искусства нового Тысячелетия в киберпространство... Я считаю себя сетевым художником... Большинство моих работ предназначено для существования в Интернет...» [34].

Таким образом, произведения вебизма отличаются не техника и технология создания, а характер существования и экспонирования произведений. Хотя, безусловно, среда существования (расположение на web-сайте) и характер визуализации (на мониторе персонального компьютера) предъявляют определенные требования к таким произведениям (размер изображения, разрешение, объем файла и т.д.). Поэтому упоминаемые

здесь отличия сетевого искусства, несмотря на кажущуюся незначительность, являются весьма существенными с точки зрения идеологической и, следовательно, – мировоззренческой.

В 1996 г. в «Коммерсантъ-Daily» был опубликован «текст» О. Лялиной и А. Шульгина, названный Т. Могилевской «художественным манифестом», в котором подчеркивалось, что основой сетевого искусства является «не репрезентация, а коммуникация» [5], а сетевым является художник, который «обеспечивает коммуникацию, обладает сетевым мышлением... и концентрирует свои силы на создании коммуникационных пространств, готовых к заселению и включению в креативное поле Сети» [8, 53]. При этом, как отмечает Т. Могилевская, сетевые художники стали носителями принципиально новой идеологии, основанной на формировании нового типа художественного мышления. На формирование и развитие «нового типа мышления» художника, обусловленного развитием новых цифровых и коммуникационных технологий указывают также немецкий художник Ханс-Дитер Гроссман (Hans-Dieter Grossman) [21], Р. Чханг [14] и др.

В чем же состоят основные особенности этого нового типа мышления сетевого художника и что послужило основой его формирования? Прежде всего, характер существования произведений сетевого искусства, предполагающий отказ от фетишизации.

В самом деле, именно для произведений сетевого искусства наиболее характерно свойственное цифровому изобразительному искусству в целом смещение от объектных форм к безобъектным (виртуальным). Как отмечает Р. Чханг, произведение ЦИЗО существует в бинарном коде и в этой форме «уже представляет собой произведение искусства» [14]. Более того, как отмечалось выше, представители вебизма не просто утверждают, что «изображение на мониторе является оригиналом произведения цифрового искусства», но и ставят перед собой задачу добиться признания «цифрового произведения как подлинника, когда оно отображено в киберпространстве Интернета» [36].

Рассматривая представление об оригинале произведения искусства как один из центральных фетишей классической культуры владелец одной из первых частных галерей в постсоветской России М. Гельман считает, что с развитием цифровых технологий оригиналы вообще исчезнут из нашей жизни, и это приведет к установлению принципиально новых типов взаимоотношений зрителя и художника, общества и искусства в целом. Он пишет: «Рынок тоталитарен в своем разделении произведения на копию и оригинал. Это как ноль и бесконечность, ничего и все. Новые технологии

эту проблему вообще снимают, требуя принципиально иной оценочной шкалы» [2].

П. Барклай отмечает, что любые «...попытки контролировать авторские права над работой, размещенной в Интернет, бесплодны. Как только изображение появляется на мониторе компьютера – оно уже в этом компьютере, даже если его разрешение ниже, чем у “подлинника”...». Исследователь пишет, что «Интернет реализует амбиции Fluxus, Mail Art и Dada по устранению денежной составляющей из искусства» и подчеркивает, что «цифровое искусство наиболее близко к идеалу искусства как искусства, а не готового продукта, реализующегося как товар» [12]. Указание на эту особенность цифрового изобразительного искусства прослеживается во многих работах отечественных и зарубежных авторов (см. напр.: [17; 19; 28; 35 и др.]). Думается, что удивительно, но ярко это положение можно проиллюстрировать «автобиографией» японского цифрового художника, работающего под псевдонимом «Nonbe»: «Вчера я родился. Сегодня я создаю свои работы на компьютере. Завтра я умру» [26].

Во-вторых, в пространстве Интернет практически отсутствует столь сильная в традиционном изобразительном искусстве институциональность. Здесь «...нет истории, нет устоявшейся системы ценностей, нет рутины. Соответственно, почти нет и критериев. Но есть уникальная возможность воспринимать искусство в незаконтекстуализованном, непосредственном виде...» [9]. Так, по наблюдениям Т. Могилевской, в России перемещение изобразительного искусства в виртуальное пространство в первую очередь позволило художникам освободиться от московских кураторов и более активно участвовать в международных проектах [7]. А вот суждение П. Барклая: «В сети сложно отличить известного художника от того, кто просто создал сайт для экспозиции своих работ. Все, кто имеют доступ к компьютеру, имеют равные возможности по охвату аудитории... Кроме того, мы можем видеть работу ранее, чем имеем ее критические оценки» [12].

Отсутствие истории, критериев и авторитетов приводит к тому, что в сети «художественное выражение более не связывается напрямую с профессиональной принадлежностью... Именно поэтому круг “творцов” смог расшириться, а художественное самовыражение в Интернете стало альтернативой институциональному искусству» [29]. Т. Могилевская отмечает, что на фестивале «Да-Да-Net-1» большинство участников представляли не художественный, а «научно-технический мир» [8, 54]. Более того, среди участников «сама такая профессия как художник, вызывала откровенную иронию» [29, 18].

В самом деле, многие представители сете-

вого искусства не являются профессиональными художниками. Например, иранский художник Х. Ахамохаммади (H. Aghamohammadi) по образованию юрист, американский художник Дж. Макперсон (J. Macpherson) – инженер, болгарский художник С. Витанов (S. Vitanov) – программист. Также не имеют художественного образования большинство представителей аскитизма – цифровой «наскальной живописи» [31] – графического направления ЦИЗО, палитра которого состоит из буквенных, цифровых, служебных и др. компьютерных символов.

Американский цифровой художник Э. Паулаускас-Поэлкер (E. Paulauskas-Poelker) пишет: «По специальности я антрополог... и не имею специального художественного образования... Мой опыт цифрового искусства – пример того, как компьютерная среда открывает возможности для творчества таким людям как я – тем, которые хотят работать с цветом, создавая художественные произведения, но не имеющим профессиональной подготовки...» [27].

Художник Я. Старенда (J. Starenda) сообщает: «Я всегда хотел заниматься визуальным искусством. В течение длительного периода времени я пытался рисовать, но безуспешно. Мой ум был полон идей, но мои руки не могли воплотить их на бумаге. Тогда я обратился к фотографии, которая позволяла мне работать с освещением и тенями, изменять их, делать многочисленные варианты и затем выбирать тот самый, окончательный вариант... Мои первые цифровые работы базировались на фотографиях. Позднее я понял, что компьютер и программное обеспечение дают мне неограниченную свободу экспрессии и эксперимента... С тех пор я использую свою камеру только для снимков семьи или на отдыхе... Цифровое же искусство дает мне уникальный шанс изучать бесконечные возможности человеческого ума, вооруженного машиной...» [32].

Использование технических средств и программного обеспечения не только позволяет приблизиться к творческой деятельности непрофессиональным художникам, но и часто позволяет значительно упростить работу художников профессиональных. Так, художник Т. Деткина отмечала, что «делать искусство в Интернет проще и быстрее» [7, 51], а куратор Ж. Фитц (G. Fitz) указывал, что предоставляемая цифровыми технологиями возможность использовать фильтры и цвета, а также с легкостью репозиционировать и комбинировать изображения «без трения» и «в отсутствии гравитации» в памяти компьютера дает художникам свободу, которую раньше невозможно было представить [30].

О свободе, которую дают художнику цифровые технологии пишет также австралийский

художник Л. Мартин (L. Martin): «Магия цифровой творчества и киберпространства определяют то, что теперь моя работа не ограничена стенами студии и галереи, не ограничена даже временем и пространством...» [24]. Более того, как отмечает Р. Чханг, само сетевое искусство «существует за пределами нашего представления о пространстве и времени» уже потому, что «оригинал цифрового произведения одновременно существует в окнах браузеров на мониторах, расположенных в различных частях Земного шара» [14].

В то же самое время, рост доступности художественного творчества в рамках сетевого искусства часто является одним из основных моментов критики цифрового искусства в целом. Создание цифровых работ кажется делом слишком легким, требующим минимального таланта и навыков. Так, профессиональный художник Ч. Ксури (C. Csuri) указывает на то, что «в сети очень много плохих работ..., а авторы часто ограничиваются спецэффектами, не уделяя внимания содержанию...» [18]. С ним соглашаются многие художники и специалисты (см. напр. [20]). В целом мы также согласны с этим наблюдением: в сети действительно «много плохих работ». Но разве их нет в традиционном (несетевом) искусстве?

Скорее всего, эта проблема в первую очередь обусловлена тем, что сетевое искусство «снимает оппозицию между официальным и неофициальным искусством, одновременно создавая новое поле маргинальности по отношению к художественным кругам...» [8, 54], которые «всегда с подозрением относились к чему-либо..., что угрожает их экспертизе» [22]. В этой связи достаточно вспомнить, например, критику в адрес абстракционизма: «Негативная роль абстракционизма проявилась и в том, что сняв фактически критерии художественного мастерства, он открыл путь в искусство людям, далеким от него» [10, 4].

Безусловно, Интернет предоставляет практически равные экспозиционные возможности как «хорошим», так и «плохим» работам, но, как справедливо отмечает П. Барклай, сетевое искусство «позволяет неизвестным пока талантам демонстрировать свои работы, но ровно столько, насколько зрителей заинтересует их творчество... и это положительное свойство цифрового искусства» [12]. Или, как пишет Д. Эбер: «к несчастью цифровое искусство изобилует такими [некачественными] работами, но к счастью настоящий художник может это преодолеть...» [20].

В том, что сетевое искусство позволяет непрофессиональным художникам приобщиться к творческой деятельности мы видим скорее положительные тенденции. И прежде всего потому, что такая деятельность является одним из наиболее эффективных способов развития творческих

способностей человека и с ростом ее доступности в обществе возникает устойчивая положительная связь по негэнтропии (см. [3; 4]).

Более того, по наблюдению В. Могилевского, в рамках сетевого искусства «самые интересные вещи делаются непрофессиональными художниками..., людьми, не принадлежащими миру искусства и не отравленными идеями, которые занимали художественный мир в 80-х годах» [7, 49]. По мнению Т. Могилевской, констатацией этого факта В. Могилевский поставил «вопрос о несовместимости понятия "профессиональный художник" с теми, кто делает художественные проекты в Интернете» [8, 54].

Мы не стали бы ставить вопрос настолько жестко: «интересные вещи» могут быть сделаны как профессиональными, так и непрофессиональными художниками, а сетевое искусство просто предоставляет равные возможности и тем и другим. Как писал индийский художник В. Бхай (V. Bhai), «...дух искусства важнее, чем его физическая форма», а Интернет является более мощной, демократичной и универсальной платформой для всего искусства, не только для цифрового [13].

И, наконец, в-третьих, с развитием Интернет появилась новая форма создания цифровых произведений, изначально предполагающая со-творчество нескольких авторов. Два или более цифровых художника могут создавать работу, в том числе в режиме реального времени, а затем экспонировать его как совместное (групповое) произведение. Интересно, что Т. Могилевская уже обращала внимание на то, что большинство сетевых художников объединяет «интерес к коллективным формам творчества и авторства» [8, 53].

Таким образом, вебизм, или сетевое искусство, представляет собой направление цифрового изобразительного искусства, не только в наиболее полной мере вобравшее в себя все технические и технологические возможности цифрового искусства, но и в наиболее полной мере отражающей основные тенденции современного искусства и культуры, и прежде всего: виртуализацию (информатизацию), углубление массового характера потребления и создания, повышение мобильности, интерактивность.

Именно в этом состоит ценность работ сетевого искусства как произведений искусства: ведь подлинными произведениями искусства являются те, которые «целиком и полностью, безоговорочно и без малейшей надменности и сомнений отдаются на волю исторического содержания своей эпохи» [1]. В этой связи Ямайский художник Ф. Стил (F. Steele) пишет: «...цифровое/компьютерное/сетевое искусство есть реалии сегодняшнего дня, независимо от того, нравится оно кому-либо, принимает он его или нет. Ван Гог и Модильяни...

не перестали создавать свои работы с использованием выбранных ими средств... несмотря на то, что многие не принимали... их...» [33].

Как отмечает Н.А. Яковлева, «иногда смена материала знаменует рубеж эпох в истории искусства и свидетельствует о потрясении основ мировидения, миропереживания, мировоззрения, о коренных изменениях в системе художественного мышления» [11, 30]. Очевидно, переход к принципиально новому, «невещественному материалу» сетевого и цифрового искусства, знаменует именно такой качественный переход смены эпох в изобразительном искусстве.

Но это не значит, что существование нецифровых форм изобразительного искусства подходит к концу. Рассматривая процесс становления и развития ЦИЗО П. Барклай пишет: «...никто не говорит, что традиционное искусство должно прекратить свое существование... новые возможности следует рассматривать в комплексе с теми, которые художники имеют всегда» [12]. Мы полностью согласны с ее мнением и уверены, что развитие и распространение цифровых технологий в изобразительном искусстве позволит ему выйти на качественно новый уровень.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Адорно, Т. Эстетическая теория / Т. Адорно. – М.: Республика, 2001. – 528 с.
- Гельман, М. О цифровом искусстве [Электронный ресурс] / М. Гельман // Режим доступа : <http://www.guelman.ru/artists/mg/original> , свободный. - Загл. с экрана.
- Ерохин, С.В. Государственное регулирование общественного воспроизводства с позиций синергетического и информационного подходов / С.В. Ерохин. – Дедовск: Филиал РГСУ в г. Дедовске, 2008. – 14 с.
- Ерохин, С.В. Государственное регулирование системы общественного воспроизводства как основа устойчивого социально-экономического развития / С.В. Ерохин // Концептуальные вопросы устойчивого развития: Материалы V Всероссийской Интернет-конференции по проблемам экономики и эволюционной экономики (Екатеринбург, 18 апреля – 15 мая 2006г.) – Екатеринбург: МИАБ, Изд-во Урал. ун-та, 2006. – С. 77-85.
- Лялина, О. Сети для художника / О. Лялина, А. Шульгин // Коммерсантъ-Daily. – 1996. - 27 сентября.
- Могилевская, Т. Немного об истории и перспективах развития медиа-искусства в Москве / Т. Могилевская, О. Шишко // NewMediaTopia/NewMediaLogia : каталог Художественной лаборатории новых медиа. – Москва: Центр современного искусства Сороса, 1996.
- Могилевская, Т. Русские художники в Интернете / Т. Могилевская // Художественный журнал. – 1996. - № 10. – С. 48-52.
- Могилевская, Т. Сетевое искусство – динамика в России / Т. Могилевская // Художественный журнал. – 2000. - № 28/29. – С. 53-57.
- Шульгин, А. Проекты в Интернете / А. Шульгин // Художественный журнал – 1996. - № 10. – С. 40.
- Эстетика: Словарь / Под общ. ред. А.А. Беляева и др. – М.: Политиздат, 1989. – 447 с.
- Яковлева, Н.А. Сотворческое восприятие произведения искусства / Н.А. Яковлева // Анализ и интерпретация произведения искусства / Н.А. Яковлева, Е.Б. Мозговая, Т.П. Чаговец и др.; Под ред. Н.А. Яковлевой. – М.: Высшая школа, 2005. – 551 с.
- Barclay, P. Computer Art: A Contradiction in Terms? [Electronic resource] / P. Barclay. // Access: http://www.nyartsmagazine.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2471&Itemid=25 , free. – Title from screen.
- Bhai, V. Artist's Statement for the Internet Exhibition [Electronic resource] / V. Bhai. – 2007. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS/Kochar2007/artistsinfo.htm> , free. – Title from screen.
- Chang, R. Definition & Description of Ceberart Or The Virtual Art of Webism [Electronic resource] / R. Chang // Access: <http://www.lastplace.com/page48.htm> , free. – Title from screen.
- Chang, R. Mental evolution and art / R. Chang – NY: Exposition Press, 1990.
- Chang, R. Mouse Mightier than the Brush [Electronic resource] / R. Chang. – 2004. // Access: <http://www.lastplace.com/Journal/mightymouse.htm> , free. – Title from screen.
- Computers and Art / Ed. by S. Mealing. – Exeter: Intellect Books, 1997.
- Csuri, C. Artists' Attitudes Towards Computer Art / C. Csuri // Access: <http://www.r107.freemove.co.uk/essay/attitude.html> , free. - Title from screen.
- Deken, J. Computer Images: The State Of The Art / J. Deken. – London: Thames Hudson Ltd., 1983.
- Eber, D.E. The Student's construction of artistic truth in digital images / D.E. Eber // Digital Creativity Journal. – 2000. – Vol. 11. – №1. – P. 1-16.
- Grossman, H.-D. Artist's Statement for Internet Exhibition "Between Abstraction and Surrealism" [Electronic resource] / H.-D. Grossman. – 2002. // Access: <http://www.lastplace.com/Gallery2/Grossmann/statement.htm> , free. – Title from screen.
- Johnson, P. A Global Canvas: The Museum Book of Digital Fine Art / P. Johnson. – NY: Hayden Books, 1996. – 208 p.
- Kemerbeek, I. Artist's Statement for the Internet Exhibition "The Earthberth Series" [Electronic resource] / I. Kemerbeek. – 2002. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS2/EarthberthSeries/statement.htm> , free. – Title from screen.
- Martin, L. Artist's Statement for the Internet Exhibition "Horizon 2001" [Electronic resource] / L. Martin. – 2001. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS/VIPsuite/LindaMartin/statement.htm> , free. – Title from screen.
- Maskarin, K. Artist's Statement the Internet Exhibition [Electronic resource] / K. Maskarin. – 2004. // Access: <http://www.rabinfo.net/atelierK/contact.html> , free. – Title from screen.
- Nonbe. Artist's Biography for The Internet Computer Graphics Exhibition "Fusion" [Electronic resource] / Nonbe. – 2002. // Access: <http://www.lastplace.com/Gallery2/Nonbe/biography.htm> , free. – Title from

- screen.
27. Paulauskas-Poelker, E. Artist's Statement for a Digital Fine Arts Internet Exhibition "Free on the Outside" [Electronic resource] / E. Paulauskas-Poelker. – 2000. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS/Spotlight/Elenyte/statement.htm>, free. – Title from screen.
 28. Popper F. Art Of The Electronic Age / F. Popper. – London: Thames and Hudson, 1993.
 29. Ravant, C. The Intimate In Public, SIKSI / C. Ravant, T. Moguilevskaia // The Nordic Art Review. – Vol. XIII. – 1998. - № 3-4. – P. 18-19.
 30. Rush, M. New Media in Late Twentieth Century Art / Michael Rush. - London: Thames & Hudson, 1999.
 31. Sketch Rimanez. ASCII-art: наскальная живопись цифрового искусства / Sketch Rimanez // Хакер. - # 070. - с. 070-094-4.
 32. Starenda, J. Artist's Statement [Electronic resource] / J. Starenda. – 2001. // Access: <http://www.viprefix.com/jstar.htm>, free. – Title from screen.
 33. Steele, F. Artist's Statement for Internet exhibition [Electronic resource] / F. Steele. – 2002. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS/VIPsuite/FSteele/statement.htm>, free. – Title from screen.
 34. Thomson, A. Artist's Statement for The Internet Retrospective exhibition [Electronic resource] / A. Thomson. – 2008. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS/AnsgardThomson/statement.htm>, free. – Title from screen.
 35. Visions Of The Future / Ed. by C. Pickover. – Kent: Whitstable Litho Ltd., 1992.
 36. Webists' Manifesto [Electronic resource] // Access: <http://www.lastplace.com/webism.htm>, free. – Title from screen.

S. Erokhin

DIGITAL FINE ARTS: WEBISM

Abstract: The article is dedicated to Webism – one of the directions of the digital fine arts (DIFA), often named as "net art" in the domestic works. The process of forming of this direction of fine arts in Russia and in the world as well as the place of webism amongst the other directions of digital fine arts are considered.

Key words: algorithmic aesthetics, digital art, Internet Art, pixelism.

УДК 004.38 : 7

Ерохин С.В.

ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СРЕДСТВ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТИ И ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРИЕМОВ В ЦИФРОВОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ*

Аннотация: В статье рассматриваются особенности использования различных средств художественной выразительности, а также художественных приемов в цифровом изобразительном искусстве (ЦИЗО). Делается вывод о том, что ЦИЗО лежит в общем русле развития ИЗО в рамках распространения постмодернизма и пост-постмодернизма, а цифровые художники имеют возможность использования практически всех средств художественной выразительности и художественных приемов традиционного (нецифрового) изобразительного искусства.

Ключевые слова: алгоритмическая эстетика, цифровое искусство, аскитизм, постмодернизм.

Так же как в традиционном (нецифровом), в цифровом изобразительном искусстве (ЦИЗО) художественная тема и сюжет художественного произведения раскрываются прежде всего с помощью композиции, работа над которой предполагает использование специальных средств и приемов (определение формата изображения,

распределение основных масс, линий и цветовых пятен, порождающих ритм и движение, передачу пространства и т.д.) [1; 6] и рисунка, в основе которого лежит работа линий, а основным назначением является выразительная передача формы и конструкции фигур и предметов.

В рамках цифровой графики художник имеет возможность использовать все художественные средства, характерные для графики традиционной. Способы исполнения произведений цифровой и традиционной график также практически совпадают: как и в традиционной в цифровой графике широко используются линейно-контурная, контрастно-силуэтная, живописно-тональная и смешанная техники.

Наиболее ярким примером цифровой графики может служить аскитизм – направление ЦИЗО, палитра которого состоит из буквенных, цифровых, служебных и др. компьютерных символов ASCII (American Standard Code for Information Interchange – Американская стандартная система кодировки для информационного обмена).

Если попытаться сгруппировать все работы

* © Ерохин С.В.

аскитизма по жанрам, то легко убедиться, что для этого потребуются система, практически аналогичная жанровым системам традиционной графики: большинство работ направления может быть отнесено к натюрморту, портрету, пейзажу, а также к анималистическому, мифологическому, историческому и бытовому жанрам.

Как цифровая форма графики, аскитизм использует художественные средства, характерные для графических искусств, и, прежде всего, указанные выше рисунок и композицию. Для него характерна тонально-линейная конфигуративность изображения, основанная, главным образом, на выразительных возможностях линии, штриха и пятна. Однако, учитывая символьную палитру аскитизма, характер элементов «графической триады» имеет целый ряд особенностей.

В графике под линией понимают различные по протяженности, кривизне и прерывистости черты. При этом, если в традиционной графике характер кривизны и прерывистости черт зависит только от замысла художника и его исполнения, то в аскитизме такой характер заранее предопределен характером палитры, а также фиксированной сеткой размещения символов.

Короткий отрезок линии называют штрихом. Множество пересекающихся или параллельно нанесенных штрихов формируют штриховку, обладающую свойствами пятна, под которым в традиционной графике понимают «различные по площади и тональной интенсивности участки сплошной массы материала» [2, 283].

Учитывая указанные выше особенности палитры ASCII, можно заключить, что характер изображений в аскитизме практически всегда носит штриховой характер, соединяющий в себе изобразительные возможности линии и пятна. Безусловно, о штрихе в традиционном понимании речь не идет: здесь имеет место имитация штриха с помощью доступных компьютерных символов.

Таким образом, работы ASCII-арта носят рисуночный характер, как с ярко выраженным графизмом, проявляющимся в контрастной монохромной, линейно-контурной или локально-силуэтной стилизации форм, так и с тонально-живописной, преимущественно монохромной, нюансировкой.

Большинство современных работ аскитизма извлекают художественную выразительность из сочетания двух цветов: черного и белого. Однако, так как такие работы созданы преимущественно для визуализации на мониторах без использования графических режимов, художники заранее не знают в каком цветовом режиме созданное ими изображение будет просмотрено. Иногда художники все-таки указывают цветовую гамму, в которой рекомендуют просматривать созданное ими

изображение.

Таким образом, несмотря на то, что аскитисты могут использовать в своих произведениях цвет, основной акцент они делают на художественную выразительность композиции и рисунка, который обеспечивает убедительность и достоверность художественного образа, прежде всего за счет эффекта непосредственной или опосредованной идентификации. Монохромность, либо непредсказуемая полихромность изображений, характерные для ASCII-арта ни в коем случае не приводят к упрощению художественного образа, смещая основной акцент творчества художника на создание емкого обобщенного символа на основе тонального восприятия и отображения.

Как уже отмечалось выше, композиция, представляющая собой сознательное распределение, построение и организацию элементов художественного произведения, является одним из основных художественных средств, используемых авторами при создании ASCII-произведений. В целом, композиция в аскитизме определяется теми же признаками, что и в традиционной графике, а художественный процесс ее создания включает набор стандартных средств и приемов, в том числе: распределение фигур, групп, предметов, основных масс, линий и пятен.

Однако имеется целый ряд характерных особенностей. Прежде всего это касается определения размера и формата произведения, соответствующих сюжету и замыслу художника. Так же как и с цветом, при создании своих произведений, ASCII-художник не может заранее точно знать какой размер его произведение будет иметь после визуализации. Поэтому при работе над композицией, художники стараются создать изображение, сохраняющее свои художественно-эстетические качества в достаточно широких пределах масштабирования. Таким образом, они строят композицию произведения не в абсолютных, а в относительных величинах.

Цифровая живопись также позволяет использовать практически все художественные средства живописи традиционной и, прежде всего: цвет и свет. При этом, как и в нецифровой живописи, цвет выступает здесь как «сложная и в известной степени преобразующая предметный мир система колорита», а «свет неотделим от цвета» [7]. В частности, Э. Ом (E. Ohm) отмечает, что процессы создания цифровых и традиционных живописных произведений не имеют принципиальных отличий. Он пишет: «Если раньше... [художник] создавал последовательности форм при работе над своими абстрактными масляными работами..., или вуали капель... при работе над пейзажами акварелью..., так и сегодня он работает в своей мастерской, выбирая бумагу различной

абсорбирующей способности..., выбирая из сотен кистей наиболее пригодную для реализации своей идеи, смешивая цвета, делая наброски карандашом, работая акварелью, прописывая множество слоев один за другим. С тем лишь отличием, что работа не стоит на мольберте, а отображается на мониторе компьютера...» [23].

Аналогично ситуации с графикой, жанры цифровой живописи практически полностью совпадают с жанрами живописи традиционной. Совпадают также используемые материалы и художественные техники. Но если в традиционной живописи основной художественных произведений служат реальные материалы (холст, картон, бумага, дерево, металл и т.д.) и различные красочные материалы, определяющие многообразие техник живописи (масляная, восковая, клеевая живопись, живопись темперой, акварелью, гуашью, пастелью, тушью, керамическими или силикатными красками и т.д.), то в цифровой живописи эти различия имеют виртуальный характер и являются цифровыми имитациями реальных основ и красочных материалов.

При этом современные компьютерные технологии обеспечивают чрезвычайно высокое качество такой имитации. Многие программы по созданию и обработке компьютерных изображений имеют стандартные библиотеки, позволяющие художнику выбирать основу будущего произведения: холсты, картон, бумагу, стекло, металл, дерево и т.д. различной фактуры. Более того, художники имеют возможность создавать или добавлять новые основы. Например, английский художник Э. Скэннелл (A. Scannell) создает цифровые монотипии, используя в качестве основы дерево. При этом, если первоначально она выполняла работы карандашом по тонированному дереву и затем сканировала их, то позднее создала целую базу отсканированных древесных фонов, позволяющую создавать монотипии непосредственно на компьютере [26].

Аналогичные возможности предоставляются цифровые технологии в отношении выбора красочного материала: масла, акварели, гуаши и т.д. При этом современное программное обеспечение не только позволяет работать с цветовой палитрой TRUECOLOR (метод представления и хранения графической информации в цветовом пространстве RGB; обычно позволяет использовать 256 оттенков красного, зеленого и синего цветов, обеспечивая палитру не менее 16 777 216 цветов), но и сохранить традиционные особенности, свойственные различным живописным техникам.

Так, в цифровой масляной живописи современные технологии позволяют сохранить пластичность живописи традиционной вплоть до

имитации основных составляющих классической красочной структуры: прописи, подмалевка, моделировки цветом и различных приемов лессировки – тонировки, моделировки и ретуширования. Более того, они позволяют закрепить в цифровой фактуре характер живописной кинетики в том смысле, в каком трактует его Т.П. Чаговец [13, 149]. В качестве примера цифровой живописи маслом можно привести работы американского цифрового художника, писателя и психолога искусства Р. Чханга (R. Chang) из серии «Масляная живопись» ("Oil Painting", 2006).

Цифровая живопись темперой позволяет получить характерные для традиционной живописи восковой, казеиновой и поливинилацетатной темперой эффекты, такие как полупрозрачность слоев, матовый характер поверхности и др. Примерами цифровых произведений, выполненных в темперной технике могут служить работы Т. Бателера (T. Buteler) «Сторожевые башни» ("Watchtowers", 1998); Б. Келлера (B. Keller) «Ангел» ("Angel", 1999); А. Сильвейра (A. Silveira) «Люди улицы» ("La gente de la calle", 2001); и др. Примерами работ, выполненных в технике акрила – работы К. Маскарин (K. Maskarin) «Фотонный крем» ("Foton Fouette", 2006); Э. Паулаускас-Поэлкера (E. Paulauskas-Poelker) «Переполненная церковь» ("Crowded Church", 2000); А. Томсон (A. Thomson) «Дети Тысячелетия» ("Millenium Babies", 1999); и др.

В отношении акварельной техники В.В. Бабияк отмечал: «своеобразие акварели таково, что допускает, если не сказать – предполагает, в процессе работы фактор изобразительной случайности: неожиданные эффектные затеки, причудливую расплывчатость цветового пятна на мокрой бумаге, не всегда предсказуемое вливание одного цвета в другой» [2, 314]. Цифровые технологии позволяют воссоздать как это своеобразие, так и другие особенности акварельной техники. Достаточно посмотреть на цифровые акварели работы иранского художника Х. Ахамохаммади (H. Aghamohammadi): крупными мазками с характерными потеками прозрачных слоев выполнены его цветочные композиции из серий «Естественная красота» ("Natural Beauty", 2007) и «Цветы» ("Flowers", 2007). Не менее «живыми» являются акварельные работы Р. Турман (R. Thurman), например «Удаленные лучи» ("Distant Rays", 2007).

Цифровая акварель позволяет создавать работы как «по мокрому», так и «по сухому». При этом достигаются эффекты, аналогичные традиционной живописи. Так, работа Л. Ловетт (L. Lovett) «Два сердца 2» ("Two Hearts 2", 1999) выполнена в акварельной технике «по мокрому». «Размытые» розовые сердца подчеркнуты «потекшими» темными контурами, практически полностью потерявшимися на их границе, создавая эффект не-

зависимости и единства одновременно. И все это на эмоционально-радостном золотисто-зеленом фоне, также обрамленном серым. Как и сердца, все цвета фона независимы и в то же время плавно перетекают друг в друга.

С помощью совместного использования техник «по мокрому» и «по сухому» выполнена гризаль Р. Чханга «Освещение в саду» (*"Garden Lights"*, 2002). В ней наряду с характерными для акварели «по сырому» живописными затеками и размытыми силуэтами, присутствуют четкие границы, а светопередача и светотеневое решение взаимоувязаны, устраняя формально-пластическую недосказанность.

Говоря о техники пастели, нам вновь хотелось бы процитировать В.В. Бабияк: «Пастель – это и рисунок, и живопись, но она и не живопись, и не рисунок. Она – ...загадочный симбиоз, рожденный сказкой цвета и волшебством линии... живописью сподручнее обстоятельно и философски мыслить, а пастелью суждено романтически мечтать...» [2, 311]. Именно в такой романтической манере выполнен казалось бы отнюдь неромантический натюрморт П. Линдал (P. Lindahl) «Хлеб» (*"Bread"*, 2001). За счет композиции и общего цветового решения натюрморта, построенного на гармонизированных отношениях глубоких зеленовато- и красно-коричневых, охристых и серо-голубых оттенков, удивительно тонко передано настроение.

Безупречно создается ощущение колористической теплохолодности, особенно в освещенной корзине с виноградом: от насыщенного коричневого до прозрачно-зеленого. Все цветовые оттенки плавно вливаются друг в друга в соответствии с характерной для традиционной пастельной техники зависимости от мягкой светотеневой нюансировки освещения и конструктивных особенностей изображаемых объектов. Художник мастерски использовал эффект оптического смешения цветов, возникающий в традиционной живописи как результат последовательного наслаивания различных пастельных штрихов и пятен. При этом имитируется характерная для пастельной техники иллюзия оптического совмещения разнородных цветовых наслоений, преобразующихся в восприятии в новый сложный цвет. В произведении использованы и другие характерные приемы – растушевка при работе над деталями и четкое окаймление для того, чтобы придать изображению максимальную фактурно-материальную убедительность.

Не менее убедительно характерные особенности традиционной пастельной техники воссоздают в своих этюдах А. Мэтр (A. Maitre) и Р. Чханг. Компьютерные технологии обработки изображений позволяют работать даже с такими «красящими веществами», как китайская тушь.

Американский художник Г. Хус (G. Hoose), много лет работавший в технике традиционной живописи тушью, признается: «Когда-то мне казалось, что китайская кисть для туши является самым лучшим инструментом для художника. С помощью нее можно одним движением создать и форму и четкую градацию цвета и тональности... Двадцатью годами позже... я открыл для себя аналогичные возможности компьютерной графики, используя планшет и программу Aldus SuperPaint...» [19].

Цифровые технологии позволяют значительно упростить сложные смешанные техники создания художественных произведений. Немецкий художник Б. Келлер (B. Keller) пишет, что создавая работы с использованием различных техник, он со временем «...разработал свою собственную смешанную поэтапную технологию создания изображений на картоне, холсте или акварельной бумаге различной текстуры: акварельная основа + расстановка цветовых акцентов + протрава + прозрачная глазурь или воск». В 1991 году он перенес эту технологию на компьютер, что по его словам не только облегчило и ускорило процесс создания работ, но и «значительно расширило художественные возможности» [21].

Современное программное обеспечение позволяет не только эффективно работать с композицией, цветом, формой, светом, тенью, перспективой, фактурой и другими средствами художественной выразительности, но и создавать цифровые и традиционно-цифровые работы, аналогичные по назначению и характеру исполнения образам произведениям традиционного искусства. Даже, казалось бы, таким чисто «традиционным», как театрально-декорационная живопись или диорама.

В современном театре все чаще можно встретить не только цифровые эскизы декораций и костюмов, но и цифровые декорации, представляющие собой проекции отдельных изображений и видеорядов. Такие декорации могут практически полностью заменить собой традиционные. Так, например, в мюзикле «Буратино» в постановке Московской государственной творческой мастерской под руководством А. Рыбникова, традиционные цифровые декорации почти полностью заменили традиционные.

В качестве примера диорам можно привести традиционно-цифровые работы М. Богомоловой и Ю. Филипповой «Каша» (2008) и «Лени Рифеншталь» (2008). Как отмечают сами авторы, обе работы «представляют собой диораму... При этом, термин диорама использован в буквальном и изначальном смысле (от греч. *diá* - через, сквозь и *hórata* - вид, зрелище), так как изображение выполнено на просвечивающем материале и предназначено для экспонирования в проходящем

свете... Работы выполнены в авторской технике – коллаж цифровых авторских фотографий между стеклом с заливкой специально приготовленными красками».

Таким образом, современные цифровые технологии позволяют художникам использовать имитации практически всех традиционных художественных средств изобразительного искусства и создавать свои произведения, используя практически все существующие техники живописи и графики. И это вполне объяснимо, так как программное обеспечение разрабатывается с целью не только максимально приблизить возможности цифрового искусства к искусству традиционному, но и облегчить работу художника.

Современные программы для компьютерной живописи предлагают набор инструментов, позволяющий значительно повысить скорость работы художника: быстро получить необходимый цвет, создать требуемый эффект (например, различные эффекты кистей), работать со слоями, отменить произведенные над изображением операции, производить сохранение промежуточных этапов работы с возможностью возвращения к сохраненному варианту и т.д. Более того, произведение компьютерной живописи компактно в хранении, легко передается по компьютерной сети между пользователями и может быть сразу экспонировано или использовано в полиграфии, телевидении, кино, при создании компьютерных игр и т.д.

Австрийский художник Г. Хюбнер (G. Hübner), длительное время работавший в технике аналоговой фотографии и перешедший на цифровую в 2002 г., отмечает, что «многие выразительные возможности, которые можно было достичь в аналоговой фотографии лишь невероятными усилиями, стали легко осуществимы и не требуют столько времени...» [20]. Канадский художник А. Томсон (A. Thomson) пишет: «Фактически использование фильтров дает художнику те же беспредельные возможности, что и использование инструментов традиционных форм рисования и живописи. Некоторые образы могут быть созданы только благодаря использованию компьютерных программ за счет бесконечного изменения формы и ритмики...» [27]. Испанский художник В. Атман (V. Atman) указывает на то, что сегодня имеют место «новые эстетические явления», которые проявляются только в цифровом искусстве как новое средство для выражения идей в художественном мире... [Идей], которые ранее, до компьютеров, невозможно было выразить визуально» [14].

Словом, художественные приемы ЦИЗО также практически полностью совпадают с приемами традиционного изобразительного искусства. При этом здесь применяют не только широко

используемые в традиционном ИЗО приемы, такие как акцент, деформацию, контраст, цветовой контраст, моделировку и др., но и более редкие, как, например, фротаж или декалькоманию. В традиционном искусстве эти приемы виртуозно применял немецкий художник М. Эрнст (M. Ernst, 1891-1976) [8; 24; 25]. В рамках цифрового искусства их использует в своем творчестве немецкий художник И. Кемербик (I. Kemerbeek). Они легко узнаются в ее цифровых произведениях из серии «Размышляя о Максе Эрнсте» ("Thinking of Max Ernst") – в многочисленных вариантах работ «Отдаленный мир» ("A Distant World"), «Отдаленный друг» ("Distant Friend"), «Крылья перемен» ("Wings of Change") и др. С приемом цифрового фротажа художник экспериментирует также в некоторых работах из серии «Дракула» ("Dracula", 2002-2005), с приемом декалькомании – в работах из серии «Все проходит» ("All Things Must Pass").

Часто в ЦИЗО используются также художественные приемы, характерные для постмодернизма: коллаж, цитирование, пастиш и палимпсест. В традиционном изобразительном искусстве термином коллаж (от фр. collage – наклеивание) обозначают особый художественный прием, заключающийся в наклеивании на какую-либо основу материалов, отличающихся от нее по цвету либо по фактуре. Несмотря на то, что свое наибольшее распространение прием коллажа получил в эпоху постмодернизма, к этому приему художники часто обращались и в более ранние периоды. Так, в прошлом веке коллаж использовался такими выдающимися художниками как Пикассо, Дюшан, Швиттерс и др.

Эволюция приема происходила от хаотичного создания образа в кубизме, через статус фундаментальной идеи в дадаизме и универсального художественного метода в неоконструктивизме к парадигмальной установке на интеллектуальное освоение культурного пространства в постмодернизме, когда само произведение искусства рассматривается как коллаж культурно-семиотических кодов или цитат, образующих новое смысловое пространство.

Некоторые исследователи связывают распространение рассматриваемого приема с особенностями человеческого мышления. Для обозначения этого феномена в литературе даже получил распространение специальный термин «коллажное мышление» (см. напр. [5]). Но принцип коллажа является закономерным развитием средств репрезентации все более усложняющегося окружающего мира. Как отмечал Л.Г. Бергер, использование в искусстве приемов коллажа и монтажа «выявляет связи различных феноменов бытия, или, напротив, контрастно-парадоксальным образом сопоставляет их, побуждая к новому осмыслению. Нередко... художественный пара-

докс алогичного соединения элементов приводит к новому осмыслению, знаменуя качественный переход восприятия» [4, 362].

Распространение использование приема коллажа становится естественным в условиях все более возрастающего потока информации. А.В. Рыков пишет: «коллаж... вырабатывает метаязык визуального: каждый элемент коллажа способен выступать в качестве... означающего сразу нескольких означаемых..., один и тот же коллажный элемент может обозначать различные вещи: например, клочок газеты – прозрачность и непрозрачность, свечение и светотень, открытость и замкнутость и т.д. в зависимости от контекста» [11, 101].

Американский художественный критик Г. Рознберг отмечает, что прием коллажа наиболее адекватно выражает «наступившую индустриальную эру», что именно благодаря ему «искусство больше не копирует природу и не ищет ее эквиваленты..., оно освоило внешний мир, частично включив его в себя» [10]. Нам представляется, что прием коллажа еще более адекватно выражает наступившую постиндустриальную, информационную эру, когда цифровое искусство освоило не только реальный, но и виртуальные миры.

При этом, если ранее коллажи создавались чисто механически, а восприятие коллажного образа часто сопровождалось размышлением «над последствиями, которые приносят критическому представлению объекта новые механические средства воспроизводства» [12, 135], то цифровые технологии в значительной степени изменили процесс использования приема коллажа. Цифровому художнику при создании коллажей не требуются ножницы и клей. Современные компьютерные программы позволяют легко и быстро «вырезать» элементы изображений, масштабировать их, отражать и вращать, растягивать и сжимать, изменять цвет и фактуру, применять самые разнообразные фильтры, перемещать и снова объединять в единое изображение.

Несмотря, таким образом, на отличия в технике исполнения, цифровые технологии позволяют создавать большинство разновидностей коллажа. Так, очень часто в ЦИЗО используется аппликация, под которой в традиционном искусстве понимается прием, заключающийся в приклеивании бумажных вырезок к плотному картону с целью создания коллажирующей композиции. Цифровая аппликация представляет собой процесс объединения цифровых изображений в рамках одной работы. От цифровой аппликации следует отличать монтаж цифровых изображений, представляющий собой соединение элементов изображения. Примерами цифровой аппликации могут служить работы Ф. Жилетта (F. Gillette) «НСЕ

56" (1999); А. Томсон (A. Thomson) «Террор с неба» ("Terror from the Sky", 2001); и др.

В качестве примера фрагментаризации или расчленения пространства на фрагменты как обозначение границ разных сущностей и разных пространств можно привести работу М. Шубходжой (M. Shubhojoy) «Точка и клик» ("Point&Click", 1999). Типичным примером реграундинга, состоящим в перемещении предмета в новый для него контекст, могут служить работы К. Худякова из серии «Времена года. Зима». Оуверлэппинг, связанный с нарочитым наложением фрагментов материала при их наклеивании на субстрат, в результате чего достигается объемный или псевдо-объемный эффект можно проследить в цифровых работах И. Кемербик (I. Kemerbeek) «Дикие дни» ("Wild Days") и З. Шрека (S. Schreck) «Танцующие фигуры» ("Dancing Figures", 2001).

Часто в цифровом искусстве используется мюльтипл, или многократное повторение одного и того же изображения в произведении коллажного искусства. В такой технике выполнены, например, работы М. Богомоловой и Ю. Филипповой «Лени Рифеншталь» (2008) и Каша (2008), Т. Бателера (T. Buteler) «Завод у реки» ("Riverside Plant", 2000) и др.

В компьютерном искусстве можно найти цифровые аналоги даже таких казалось бы не виртуальных техник коллажа как дриппинг (разбрызгивание краски с целью создания особого живописного эффекта), пэтчуорк (лоскутное шитье) или фолдинг (использование смятой и сложенной в несколько раз бумаги). В качестве примеров можно привести соответственно работы Т. Пузановой-Галач (T. Puzanova-Galach) «Настроение из Петербурга» ("Mood from Petersburg", 2006), К. Маскарина (K. Maskarin) «Невидимое» ("Invisible", 2006) и Ю. Филипповой «Зима» (2008).

Упростив процесс создания работ с использованием приема коллажа, цифровые технологии дали художникам возможность не только осуществлять смелые эксперименты, но и переосмыслить опыт мастеров, создававших коллажи в традиционной технике. Примером такого глубокого переосмысления может служить творчество американского цифрового художника А. Уллрих (A. Ullrich), о которой П. Барклай писала: «...продолжая традиции таких мастеров коллажа как Ханна Хох, Курт Швиттерс, Клод Кахун, и Джон Хартфилд... она создает богатые и сложные композиции, достойные Иеронимуса Босха...» [15].

Прием цитирования связан с понятием постмодернистской парадигмы «интертекстуальность», обозначающим феномен соотношения художественного произведения с семиотическим культурным пространством. Термин «интертекстуальность» был введен в 1967 г. французским

философом и лингвистом Ж. Кривекой на основе исследования концепции М.М. Бахтина, и прежде всего его работы «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924) [3], согласно которой в культурном пространстве имеет место диалог между текстами, предшествующими или параллельными данному тексту во времени. Кривева пишет: «Мы назовем интертекстуальностью... текстуальную интеракцию, которая происходит внутри отдельного текста. Для познающего субъекта интертекстуальность - это признак того способа, каким текст прочитывается историю и вписывается в нее» [22, 443].

Р. Барт в этой связи пишет: «Каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собой новую ткань, сотканную из старых цитат...» [16]. В основе концепции интертекстуальности лежит идея классической философии об активной роли субъекта и социокультурной среды в процессе восприятия и понимания.

Цитирование представляет собой не простое соединение уже известных форм в общем контексте художественного произведения, а совокупность параллельных равнозначных цитат, каждая из которых обычно утрачивает свое первоначальное значение. Ярким примером приема цитирования могут служить традиционно-цифровые работы А. Виноградова и В. Дубосарского из серии «Времена года русской живописи» (2007).

Еще одним широко распространенным в постмодернизме приемом является пастиш (ит. *pasticcio* – стилизованная опера-попурри). Этот прием предполагает работу с историческим и художественным материалом прошлого и настоящего с возможностью их свободного соединения и цитирования, ведущую к возникновению новых смыслов. Пастиш является пародией эпохи постмодернизма и в самом общем виде представляет собой сочетание различного рода имитаций искусства прошлого. Именно в такой интерпретации термин «пастиш» был предложен американским литературоведом И. Хасаном, однако история термина восходит к XVII в., когда он использовался как синоним термина «плагиат».

В период постмодернизма пастиш уже не связывается с плагиатом и обычно употребляется для обозначения подчеркнуто искаженной копии, акцентирующей отдельные характерные особенности оригинала. Исходным материалом для пастиша являются известные сюжеты, узнаваемый авторский стиль, различные художественные течения и школы. Соответственно, его полноценное восприятие требует определенной осведомлен-

ности и, как минимум, знакомство с первоисточником.

Иллюстрацией приема в цифровом изобразительном искусстве могут служить работы испанского художника В. Атмана (V.Atman) «Нежелательный приход» ("The Unwanted Welcome", 2002) и «Метафизика забвения» ("Metaphysics of Oblivion", 2002), исходным материалом которых является авторский стиль С. Дали. Сюжеты и стиль Дали послужили также основой некоторым цифровым работам немецкого художника Х.-Д. Гроссмана (H.-D. Grossman). Рабочим материалом для работы «Белое» ("White", 2006) хорватского художника К. Маскарин (K. Maskarin) послужил стиль, характерный для К. Швиттерса. Сюжеты и авторский стиль П. Пикассо стали основой для создания работ канадского художника А. Томсон (A. Thomson) «Момент Пикассо» ("Instant Picasso", 2000) и немецкого художника И. Кемербик (I. Kemerbeek) «Размышляя над Пикассо» ("Thinking of Picasso").

Современное изобразительное искусство также давно освоило прием палимпсеста, позволяющий легально использовать даже прямой плагиат. Первоначально этот термин использовался для обозначения рукописей, выполненных на уже бывшем в употреблении пергаменте. При подготовке пергамента к повторному использованию, на нем часто оставались едва заметные записи текста или изображения, проступающие впоследствии через новый текст. Принцип палимпсеста использовался также в средние века, когда художники делали новые росписи поверх старых в храмах или новые лики по старым иконным изображениям.

Позднее прием палимпсеста часто использовался представителями сюрреализма, кубизма и дадаизма, которые наклеивали на основу произведения фрагменты газет, афиш, различных изображений, а затем наносили на них новый живописный слой таким образом, чтобы сквозь него просматривались фрагменты созданной аппликации. К палимпсесту относят также рисование или написание оригинальных произведений на репродукциях работ других художников.

Палимпсест также самым непосредственным образом связан с постмодернистской концепцией интертекстуальности. В рамках этого приема «текст» накладывается поверх других «текстов», которые проступают сквозь его семантику, представляя собой соединение заимствований, охарактеризованных Деррида как «всегда уже» [18].

Как писал М. Фуко, мы часто имеем дело с «неразборчивыми, полустертыми, много раз переписанными пергаменами». При этом, как отмечает У. Эко в каждом данном тексте «эхом отзываются предшествующие тексты», или, как пишет Р. Барт, присутствует некая связь, соотношенность,

метка, способная «отсылать к иным – предшествующим, последующим или вовсе... внеположным контекстам, к другим местам того же самого (или другого) текста» (Цит. по [9, 332-334]).

Палимпсест не признает жестких границ между оригинальным и заимствованным, в нем трудно выделить внутреннее и внешнее. Цитирование здесь осуществляется без кавычек, но при этом сама цитата становится понятной в том случае, если реципиент догадывается об их существовании [16]. Таким образом, для полноценного восприятия художественного произведения, созданного с использованием приема палимпсеста реципиент также должен обладать определенным предварительным знанием – тезаурусом. Но обладание им позволяет реципиенту быстрее «считывать» художественный текст, воссоздавая по отдельным «словам» целые «предложения». При этом в рамках палимпсеста цитата представляет собой не заимствование фрагмента, а некий общий, характерный для данной эпохи или образа мышления стилистический код. Примером палимпсеста может служить работа Э. Скеннелл (A. Scannell) "Warholized Me", отсылающая к творчеству Э. Уорхола (A. Warhol).

Рассматривая развитие различных направлений ИЗО, Р. Чханг пишет, что «изолированные друг от друга направления изобразительного искусства XX столетия в рамках цифрового искусства были бесцеремонно соединены в плюралистическую плавильную емкость» [17]. Он отмечает следующие корреляции между направлениями традиционного изобразительного искусства XX века и элементами компьютерного искусства: пикселизм (Pixelism) – пуантилизм и импрессионизм; использование ярких «электронных» цветов – фовизм (Les Fauves); 3D-моделирование – кубизм; анимация – футуризм; создание образов с использованием процессов произвольного формирования изображений – реди-мейд, дада; изображение воображаемого, виртуального пространства – сюрреализм; экспериментирование с геометрическими формами и цветом – конструктивизм и супрематизм; использование света – оп-арт (Op-Art); использование цветового градиента – колор филд (Field Painting); создание изображений в динамике – кинетическое искусство (Kinetic Art); массовый характер – поп-арт (Pop-Art); интерактивность – хэппенинг (Happenings), концептуализм (Conceptual Art), ситуационное искусство (Situational Art), инсталляция (Installation), перформанс (Performance Art) и т.д.

Таким образом, цифровое изобразительное искусство конца XX – начала XXI века лежит в общем русле развития ИЗО в рамках распространения постмодернизма и пост-постмодернизма. При этом в рамках ЦИЗО художник имеет возможность

использовать все средства художественной выразительности, доступные традиционному изобразительному искусству, а также практически все художественные приемы, характерные для нецифрового ИЗО.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Алпатов, М.В. Композиция в живописи. / М.В. Алпатов. – М.: Искусство, 1963.
2. Бабияк, В.В. Искусство уникальной графики / В.В. Бабияк // Анализ и интерпретация произведения искусства / Н.А. Яковлева, Е.Б. Мозговая, Т.П. Чаговец и др.; под ред. Н.А. Яковлевой. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 273-322.
3. Бахтин, М.М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве. / Бахтин М.М. // Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – С. 6-71.
4. Бергер, Л.Г. Эпистемология искусства. / Л.Г. Бергер. – М.: «Русский мир», 1997. – 432 с.
5. Богомолова, М.А. Коллажное мышление как феномен изобразительного искусства постмодернизма / М.А. Богомолова // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2008. – №8(32). – С.149-152.
6. Волков, Н.Н. Композиция в живописи. / Н.Н. Волков. – М.: Искусство, 1977. – 524 с.
7. Волков, Н.Н. Цвет в живописи. / Н.Н. Волков. – Изд. 2-е, доп. – М.: Искусство, 1985. – 320 с.
8. Диль, Г. Макс Эрнст. / Г. Диль. – М.: Слово, 1995. – 96 с.
9. Постмодернизм. Энциклопедия. — Мн.: Интерпрес-сервис; Книжный Дом, 2001. — 1040 с. — (Мир энциклопедий).
10. Розенберг, Г. Сюрреализм на улицах / Г. Розенберг // Художественный журнал. – 1996. – №11. – С. 56-59.
11. Рыков, А.В. Постмодернизм как «радикальный консерватизм»: Проблема художественно-теоретического консерватизма и американская теория современного искусства 1960-1990-х гг. / А.В. Рыков. – СПб.: Алтейя, 2007. – 376 с.
12. Ульмер, Г. Объект посткритики / Г. Ульмер. - Перевод с англ. В. Мазина // Кабинет. – 1996. – № 11. – С. 126-135.
13. Чаговец, Т.П. «Поэзия в красках» / Т.П. Чаговец // Анализ и интерпретация произведения искусства / Н.А. Яковлева, Е.Б. Мозговая, Т.П. Чаговец и др.; под ред. Н.А. Яковлевой. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 130-220.
14. Atman, V. Artist's Statement for The Internet Exhibition [Electronic resource] / V. Atman. – 1999. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS2/AtmanVictor/statement.htm>, free. – Title from the screen.
15. Barclay, P. Computer Art: A Contradiction in Terms? [Electronic resource] / P. Barclay. // Access: http://www.nyartsmagazine.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2471&Itemid=25, free. – Title from screen.
16. Barthes, R. Théorie du texte. / R. Barthes. // Encyclopaedia universalis. - Vol. 15. - Paris, 1973.
17. Chang, R. Correlations between 20th Century Art and Digital Art [Electronic resource] / R. Chang. – 1993-2001. // Access: <http://www.lastplace.com/digiartmovement.htm>, free. – Title from the screen.

18. Derrida, J. De la grammatologie. / J. Derrida. - Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
19. Hoose, G. Artist's Satetment for The Internet Exhibition "Transcendent Brush" [Electronic resource] / G. Hoose. - 1999. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS/VIPsuite/GHoose/hoose.htm>, free. - Title from the screen.
20. Hübner, G. Artist's Satetment for The Internet Exhibition "Fantasy Eruptions" [Electronic resource] / G. Hübner. - 2005. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS/GeorgHubner/artistbio.htm>, free. - Title from the screen.
21. Keller, B. Artist's Satetment for The Internet Exhibition "Digital Spirit" [Electronic resource] / B. Keller. - 1999-2000. // Access: <http://www.lastplace.com/EXHIBITS/CyberistHall/BKeller/aboutartist.htm>, free. - Title from the screen.
22. Kristeva, J. Narration et transformation. / J. Kristeva. // Semiotica. - 1969. - № 4. - pp. 422-448.
23. Ohm, E. A Web-Based Exhibition "Between Abstraction and Surrealism" by a Cyberart Master [Electronic resource] / E. Ohm. - 2000. // Access: <http://www.lastplace.com/Gallery2/Grossmann/aboutartist.htm>, free. - Title from the screen.
24. Quinn, E. Max Ernst. / E. Quinn. - London, 1977.
25. Russell, J. Max Ernst: Life and Work. / J. Russel. - N.Y.: H.N. Abrams, 1967.
26. Scannell, A. Artist's Comment to "Small" (From the "Traces in the Wood") [Electronic resource] / A. Scannell. - 2006. // Access: <http://www.ainescannell.org.uk/>, free.
27. Thomson, A. Artist's Satetment [Electronic resource] / A. Thomson. - 2008. // Access: <http://www.members.shaw.ca/ansgard/>, free. - Title from the screen.

S. Erokhin

PARTICULARITIES OF USING OF FACILITIES OF ARTISTIC EXPRESSION AND OF ARTISTIC ACCEPTANCES IN THE DIGITAL FINE ARTS

Abstract: Particularities of using of different facilities of artistic expression, as well as using of artistic acceptances in the digital fine arts (DIFA) are considered. Conclusions that DIFA lies in the main stream of fine arts (postmodernism and post-postmodernism) and that digital artists have a possibility of use of practically all facilities of artistic expression and all artistic acceptances of traditional (non-digital) fine arts are done.

Key words: algorithmic aesthetics, digital art, ASCII-art, Postmodernism.

УДК 341.211/214

Извекова Е.В.

О ПОНЯТИИ «ГОСУДАРСТВО»*

Аннотация: В трактовке природы «государства» автор исходит из соблюдения триединства народа, власти, территории. Лишь их имманентное единство способно конституировать необходимую атрибутику государства.

Ключевые слова: государство, народ, власть.

Независимо от цивилизационных различий восточного и западного сегментов человечества (преобладание посадных культур над посевными наложило кардинальный отпечаток на способ воспроизводственного жизнеобеспечения, что проявилось в консервации либо в темповой трансформации исходно общинной ассоциации; в закабалении безземельных соплеменников, либо в преодолении безземельности через развитие военно-земледельческих поселений — клерухий — на покоряемых территориях) социальная динамика обеих частей света отмечена сходными тенденциями. Преобладающими из них в аспекте государствообразования являются:

– Консолидация жизненного пространства.

И Восток, и Запад в архаичную пору социальности знали лишь систему разрозненных земледельческих общин, хозяйственно, коммуникационно не связанных. Изначальная автаркия существования исключала возможность их взаимовыгодной, не говоря интенсивной, кооперации. Между тем процессы имущественной дифференциации, логика расширения жизнеобеспечивающего воспроизводства, беря свое, требовали налаживания межобщинных связей. Под эгидой управленческой олигархии объединение общин происходило на базе интеграции усилий производителей для совместной борьбы со стихиями, выполнения трудоемких работ (строительство, вырубка джунглей, прокладка каналов и т.д.), организации обороны, ведения войн и т.п. Главное здесь — централизация общинных земель, подпадающих под юрисдикцию целого. На Востоке локализм общинной культуры преодолевался рычагом деспотизма — сугубая кратократия на больших сельских пространствах. На Западе изоляционизму общин клали предел *симполития* и *синойкизм*, обеспечивавшие слияние общинных единиц в полисы — рабовладельческая демократия на малых городс-

* © Извекова Е.В.

ких пространствах торгово-ремесленных центров и *клерухий*. Важно представлять, что в истоках государство имеет некое полномочное очерчивание жизненного коммуникационно прозрачного пространства (территория, акватории), составляющего предмет его (государства) исключительной собственности.

– Формирование институтов в лице права, бюрократии, аппарата, инстанций. Отсутствие учреждений — законоустановленного истэблишмента, штатного строя размывает контуры гарантийной жизни. Взять лишь налоговую политику, ответственную за пополнение казны, производство общесоциальных накоплений. Как показывает Геродот, при Кире, а затем Камбисе в Персии «определенной подати не существовало вовсе... подданные приносили подарки». За эвфемизмом «подарки» — произвол поборов чиновного люда, должностных лиц, разбалансировавших порядок социальности. Дезорганизация администрирования предопределила крах персидской державы. Восстановление и укрепление государства Ахеменидов связывается с именем Дария I, начавшего с нормосообразования институтов. Идентичные акции проведены в Риме, завершились принятием *законов XII таблиц*, с тем лишь различием, что объектом упорядочения выступала не налоговая, а судебная политика (а точнее — ее отсутствие, имея в виду засилье произвола в судах). Не бывает, не может быть государства без *машинерии* нормосообразованных институтов — правоконституированных инстанций регулирования межсубъективных связей.

– Упрочение территориальных социокультурных общностей с характерным языком, самоназванием. Смешение племен, замена кровнородственных связей территориальными достигается активизацией плавильного котла городской культуры, развитием коммуникационных сетей, прогрессом внутреннего обмена, рынка, естественной для всех этих единительных тенденций интенсивной аккультурацией. На разрезе глаз этноисключительности государства не образуешь. Государству важен не этнос, а оседлый народ, размещающийся на исторически данном ему участке суши. На Востоке, отмечалось, городская культура слаба. Ввиду концентрации производственных ресурсов в сельской общине дистанцированный от трудового процесса город становится представительской резиденцией власти.

– Власть и производство расчленяются территориально, поселенчески, функционально. На Западе условия полиса объективировали социально проникающие, динамичные формы массивного плавильного котла, где на открытом и малом оперативном участке идет контакт, смешение языков, этносов, верований, обрядов, регламентируемых

одним — правилом общения. Этнообособленное, родоплеменное имеют для полиса вполне косвенное значение и не способны препятствовать делу жизнезначимого взаимодействия. Для полиса принципиален регламент соучастия, соприкосновения, удерживающих в фокусе лишь основной сюжет упорядоченного общения и безразличных ко всему, с ним не связанному. Власть и воспроизводство жизни здесь слиты территориально, поселенчески, функционально.

На Востоке кристаллизация народного общества из родоплеменных общностей тормозится территориальной раздробленностью, социальной разобщенностью общинно-производительных единиц; скрепляющим обручем рассеянного оседлого населения оказывается механизм жестких политических технологий — диктатура центральной власти (борьба с сепаратизмом номов в Египте, местных центров (Сиппар, Ниппур) в Вавилоне и т. п.). На Западе народное общество складывалось неоднородно — демократически и авторитарно в зависимости от обстоятельств. Оба способа претворились в эллинистическом Риме, обмирщившем как цезаризм, так и парламентаризм, давшем истории образцы как деспотии, так и народоправия.

Подобно полису, вырабатывающему регламентный тип поселенческой культуры, государство вырабатывает, укореняет регламентный тип цивилизованной народной культуры.

– Государство есть державный народ на исторически данном жизненном пространстве, обихоживаемом машиной институциональной суверенной власти. Из сказанного вытекает: государство — образование 1) *политохорологическое* — синтезирует институциональную суверенную власть и планетарные интервалы (участки территорий и акваторий); 2) *политоморфологическое* — дифференцирует отрезки социальных ландшафтов в зависимости от территориально- и темпорально-властных локалов (политопов); 3) *социо- и этнополитическое* — объективирует практическое отношение социальных и этнических общностей к политической сфере; 4) *гео- и хронополитическое* — единит рельеф и ритм с ценностями, материализует связи пространственно-временных конфигураций с оптимумами властной активности, коррелирует протяжение и периоды с *национально-державными параметрами*, народным духом (что в совокупности задает театр самоосуществления страны — народа).

Государство создает условия, задает предпосылки самого способа вершения народом собственной истории в сотрудничестве и соперничестве с другими народами. Это свое назначение государство реализует комплексно, всеобъемлюще, фронтально, начиная с гарантий

территориальной и кончая гарантиями культурно-исторической неприкосновенности, целостности. Квинтэссенция государства — гарантии. Гарантии самобытного развития, замыкающиеся на исключительное владение частью поверхности земли, поддержание подданных, сохранение и умножение завещанного предками достояния, наследия. Государство — институциональная державно-правовая организация, позволяющая социальной общности в кругу однопорядковых, себе подобных созданий пролонгировать воспроизводство устоявшейся характерной жизни. Возможность такого предпрещается собственностью на территорию, население, историю, культуру. Никакая из догосударственных или негосударственных (общественно-политические объединения) гражданских ассоциаций подобной прерогативой не располагает.

В институциональном смысле государство — множество легальных органов, учреждений, действующих на основе заведенного и совершенствуемого ими порядка, права.

В публичном смысле государство — универсально значимая власть, нацеленная на охранение, отстаивание, обеспечение, конституирование, регулирование интересов целого в противовес отдельному, частному, фрагментарному.

В популяционном смысле государство — единство оседлого народа, обладающего правовым и ценностным *идентитетом*. Разрушение последнего обанкрочивает народ, понижая его статус до «населения». Оттого трещины, провалы в государственном самосознании народа нетерпимы. По крупному счету они — продром болезни, именуемой распадением государства. Довольно сослаться в этой связи на тенденции отложения курдов от Турции, чеченцев от России, инициированных духовно-идеологически.

В диахроническом смысле государство — состояние социальности, достигаемое через властную консолидацию народа на территории с последовательной кодификацией, юридизацией, институционализацией межсубъектных связей, привнесением в интеракцию индивидов элемента правового формализма (генетически властный абсолютизм заменяется чиновно-бюрократической иерархией).

В синхроническом смысле государство — система социально санкционированных отношений с точно заданным на них порядком господства и подчинения (легитимное побуждение и принуждение, мягкие и жесткие технологии насилия).

В функциональном смысле государство — способ дисциплинарной структуризации (консервация, трансформация, гармонизация, инициация) пространства социальных взаимодействий, нацеленный на поддержание постоянной целост-

ности, континуальности народно-державной (т.е. собственной) жизни с использованием всех доступных средств, в том числе легитимной монополии на насилие [2]. Сказанное опровергает взгляд о якобы социальной приоритетности права как дисциплинирующей системы [4]. Право — рычаг задания общественной дисциплины лишь в ординарные периоды групповой жизни. В экстраординарных (чрезвычайных) условиях монополия на дисциплинарные инициативы сосредоточивается в руках государства. Защищая высшие интересы, в критические моменты государство жертвует всем: облачаясь в гладиаторскую тогу, оно поступает как ничем не скованный в своих действиях обреченный. Аналогичное утверждается относительно членов диады «государство — личность». Права человека (часть) святы изначально, но при некоей безмятежности государства (целое). Они утрачивают самоценность ввиду угрозы уничтожения государственности как таковой. Здесь бытие целого подчиняет себе бытие части. Нет государства — нет производного от него (некосмополитического) подданного.

В патриотическом смысле государство — институт своекорыстный, эгоистический; человечество расчленено по национально-государственному признаку. Государство не относится к культуре инструментального разума, служит не вообще любым (абстрактным), а лишь национально оправданным, народо-состоятельным целям. Ожидания и достижения здесь единятся: ценности не выносятся за грани оперативной ответственности. В противном случае государство перестает преследовать народно-национальные интересы, захлебывается в компрадорстве, предательстве. Отсюда — размежевание государственного и партийно-персонального дела, которые для народа не совпадают.

В ритуальном смысле государство — субстанция ценностная, питаемая народным национально-патриотическим сознанием. Формально государство — держава с признанной символикой — флагом, гербом, гимном. Неформально государство — родная Земля, вверяющая потомкам минувшую судьбу предков. Умственно болезненно и дико любить государство. Любить можно Отечество, Родину. Нюанс, однако, в том, что язык не располагает лексемами, четко дифференцирующими «государство», «державу», «Землю», «Отечество», «Родину». В концепте «государство» — синкретизм всех этих понятий. В контексте сказанного государство — не механический конгломерат ведомств, а органическое отношение к нему граждан, расценивающих его как свою Землю, Отечество, Родину. От того история государства есть история нации, история народно-национального духа. Скажем: «То, что Наполеон дал испанцам,

было разумнее того, чем они обладали прежде, и все-таки они отвергли это как нечто им чуждое, потому что они еще не достигли необходимого для этого развития. Народ должен чувствовать, что его государственное устройство соответствует его... состоянию, в противном случае оно может, правда, быть внешне наличным, но не будет иметь ни значения, ни ценности» [3].

Духовные значения, символы, ценности в лице человеческих поколений, камней церквей, дворцов, усадеб, крестьянских изб, могильных плит, старых рукописей, заветов отцов — вот государство в форме национального духа. И чтобы постичь его, уловить волю народа, нужно видеть эти камни, читать истлевшие страницы, слышать голос пращуров [1]. Непоправимо заблуждался Чаадаев, говоря: «Прекрасная вещь — любовь к Отечеству, но есть еще более прекрасное... любовь к истине. Любовь к Отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов... Любовь к Родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. Не чрез Родину, а чрез истину ведет путь на небо» [6]. Дорога к небу через истину? До чего в безоглядных мечтаниях способен дойти утративший поводья реальности безопорный разум? Благоразумней, рассудительней Ницше: «Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах. Они отравители, все равно, знают они это или нет» [5]. Через Землю, на которой живешь, через Отчизну, которую любишь, через Родину, которую боготворишь, пролагается тракт к небу.

Изложение наполняет пониманием, что государство — феномен безусловно объемный, глубоко эшелонированный — агрегирует порядки:

- главенства: кратократический регламент;
- господства: регламент доминирования;
- правления: регламент подчинения;
- управления: регламент соподчинения;
- права: дисциплинарный регламент.

Совместно они выражают идею холистской природы государства: государство — легальный институт конституирования интересов целого. Догосударственные, предгосударственные, негосударственные общности пропитаны частным. Лишь государство (как должностная корпорация) сосредоточено на социальной тотальности.

Континуум государственности задается сочетанием ее системообразующих слагаемых. Поскольку минимальной посылкой государства выступает триединство народа, власти, территории — каждый элемент триады необходим, но недостаточен для конституирования государства; лишь их симбиоз обладает способностью этатоконструкции, — постольку многообразие возможных видов государственности покрывается комбинаторикой этих фундаментальных комплексов. Субъект государства — народ — исторически и оперативно представлен стратой, этносом, нацией. Объект государства — территория — репрезентируется унитарными, федеративными, конфедеративными формами. Власть — способ институциональной связи субъекта и объекта государства — ветвится на частную, частноправовую, публичную.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1990. С. 101.
2. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 645-646.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 315.
4. Кистяковский Б. А. В защиту права // Вехи. М., 1990. С. 101.
5. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 8.
6. Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 140.

E. Izvekova

THE CONCEPT OF «THE STATE»

Abstract: In interpretation of the nature of «the state» the author is reasoning from the maintenance of three unity: nation, power, territory. Only their immanent unity could constitute necessary attributes of the State.

Key words: state, nation, power.

КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ И НЕСВОБОДЫ БЫТИЯ: ЕЁ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ АНАЛИЗА ПРОБЛЕМ ПОЛИТИКИ*

Аннотация: В статье «Концепция свободы и несвободы бытия: её значение для анализа проблем политики» рассматривается методологическая роль концепции свободы и несвободы в осмыслении политического аспекта социального бытия. Анализируется существование субъекта политики, отдельные направления его деятельности, рассматривается перспективность применения концепции в анализе проблем человеческого бытия.

Ключевые слова: свобода, свобода состояния, свобода активности, несвобода, несвобода внутренняя, несвобода внешняя, становление.

В теоретическом арсенале социологов и политологов, вне всякого сомнения, имеется солидный арсенал методологических установок, принципов, которые служат для них опорой в анализе различных сторон общественной жизни. Автор статьи предлагает пополнить имеющийся инструментарий еще одной концепцией. Концепция свободы и несвободы бытия, разработанная автором, включает следующие положения:

1. Под свободой понимается система связей, характеризующих самостоятельное предметное бытие сущего и возможность проявления им внутренней и внешней активности. Активность является неотъемлемым признаком свободы. Вместе с тем противоречивость бытия (стабильность, изменчивость) и диаметрально противоположная направленность функций, возложенных на свободу, позволяет утверждать наличие двух форм свободы: а) свободы состояния, проявляющей активность для сохранения стабильности существования объекта, решения стандартных проблем, включая полный цикл развития любого сущего на основе присущих ему законов; б) свободы активности, обеспечивающей изменение законов бытия (сущности) любого объекта, а также решение нестандартных задач.

2. Свобода выражает состояние и соотношение внутренних и внешних силовых связей объекта бытия, указывает на то, что внутренние связи с необходимостью являются предпочтительнее (интенсивнее, напряженнее), сильнее внешних, обеспечивают самостоятельное и независимое существование любого сущего.

3. Несвобода бытия рассматривается как совокупность связей (зависимостей), характери-

зующих законы и условия предметного существования. Силовые связи несвободы объединяют и удерживают материальные объекты или объективируемые (опредмечиваемые) образы сознания в едином предметном сущем.

4. Опора на анализ силовых связей бытия позволяет утверждать, что свобода и несвобода являются необходимой принадлежностью всякого сущего, его атрибутами. Свободой и несвободой бытия обладает конкретный материальный объект, а также та часть сознания и познания человека, которая отражает предметное бытие и возможность опредмечивания образов сознания.

5. Формы свободы и несвободы предметного бытия, содержание свободы и несвободы определяются системными связями сущего. Бытие предметной системы обусловлено: внутренними связями структурных элементов (внутренней несвободой); качественными характеристиками элементов, способами и последовательностями их соединения, присущими конкретным целостностям, а также функциями, выполняемыми элементами, которые позволяют системе существовать (структурно-содержательной несвободой); способностями элементов противостоять внутренним и внешним изменениям, сохранять свою стабильность (свободами состояния); способностями изменяться, приспосабливаться к изменяющимся условиям среды, изменять среду существования, решать нестандартные задачи бытия (свободами активности); связями, объединяющими отдельные обособленные элементы в единое целое, без которых невозможно системное существование элемента и бытие системы (внешней несвободой).

6. Свобода и несвобода предметного бытия как атрибуты предметного бытия проявляются через процессы становления и ничтожения. Становление – это процесс изменения объекта бытия, связанный с проявлением внутренних законов существования (несвобод), свобод активности или под влиянием свобод, реализуемых иными объектами бытия, что ведет к приобретению нового состояния предметного существования. Ничтожение – это процесс, осуществляемый под воздействием внутренних (собственных свобод и несвобод) и внешних (свобод и несвобод иных объектов) факторов предметного существования, содержанием которого является прекращение бытия предметных объектов в прежнем их качестве или роли.

7. Человек как субъект познания является

* © Иошкин В.К.

носителем и выразителем, с помощью знаний, предметных форм свободы и несвободы бытия. В знании о мире соотносится возможность субъекта к свободному отражению предметного бытия и несвобода от имеющихся сведений и реалий существующего. Познание – процесс активный и ведущая роль в нем принадлежит свободе активности. Свобода активности субъекта познания соотносится с вариативностью и изменчивостью свобод бытия предметов, подлежащих познанию. Свобода состояния информации человека о мире сочетает в себе истинное и искаженное знание, углубляемое и корректируемое субъектом познания. Субъект познания свободен в выборе форм и методов, но не свободен от целей познавательной деятельности. Несвобода субъекта познания выражается: в необходимости познавательной деятельности, обеспечивающей его бытие; в зависимости процесса познания от законов существования и других характеристик познаваемого объекта; в зависимости от социальных факторов, определяющих специфику и направленность его мировоззрения, основное содержание методологии познания, значимость полученного (приобретенного) знания.

8. Объективная диалектика как область действия связей предметного бытия выступает сферой проявления связей свободы (свободы состояния и свободы активности), внутренней и внешней несвободы, несвободы структурно-содержательной. Силловые связи несвободы образуют всё качественное многообразие объектов и систем природного бытия. Свобода выражает состояние и соотношение, динамику внутренних и внешних физических, химических, биологических связей, которые реализуются в предметной свободе состояния как непреднамеренном сохранении относительной стабильности природных объектов, а изменения – в их свободе активности. Природа выражает связи структурно-содержательной несвободы, которая характеризует каждое вещество, минерал, биологический объект как совокупность необходимых, специфически структурированных элементов, образующих сущее.

9. Связи свободы и несвободы предметного бытия проявляются в обществе. Они включают: связи индивидов как первичных элементов социальных систем; связи, отражающие бытие социальных групп и общностей; связи институтов общества (экономика, политика, право, мораль, искусство, наука, философия, религия и др.); внутренние и внешние связи государства. Эти связи носят преимущественно силовой (напряженный) характер, позволяют выявить специфику проявления свободы и несвободы в системе общественных отношений.

10. Свободы состояния, свободы активности и несвободы бытия реализуются в мышлении и

творчестве – неотъемлемых процессах рациональной деятельности людей. Субъект мыслительной деятельности является носителем и выразителем свобод и несвобод мышления и творчества. Свобода состояния мысли проявляется в мыслительном процессе как стабильность, определенность, конкретность применяемых понятий и суждений. Свобода активности мыслительной деятельности реализуется в постоянном процессе уточнения, изменения имеющегося и в открытии нового знания. Несвобода мыслительной деятельности выражается в зависимости субъекта познания от содержания и правил мышления. Творчество – это свободная мыслительная деятельность по созданию нового, по изменению существующего. Творчество как процесс не свободно от своих целей и промежуточных ступеней.

Перечисленные десять положений концепции свободы и несвободы бытия отражают онтологический и гносеологический аспекты осмысления процесса существования любого сущего. Вместе с тем все эти положения являются необходимыми в познании явлений социального бытия, включая проблемы политики.

Любой субъект политики представлен своей определенностью, самостоятельностью бытия, что выражается в его свободе состояния. Одновременно, имея некую программу деятельности, этот субъект проявляет свободу активности. Его бытие зависит от конкретных условий его существования, от закономерных связей бытия, порождающий именно этот тип отношений, характерный для конкретного носителя политических взглядов и программ. Этот субъект политики существует в определенной системе несвобод, обусловленных потребностями его существования и требованиями, исходящими от иных политических субъектов бытия. Существовая в системе одних несвобод (законов и условий существования), этот субъект стремится к созданию новых несвобод, но таких, которые бы устраивали его. Власть политическая держится на несвободах, на зависимости одних социальных групп от других и из этого круга, видимо, никогда не выбраться.

М.А. Бакунин, ратовавший за новый мир, который не имеет законов, предполагал установление в России твердой власти диктатуры[1]. Его воззрения отдают лицемерием, поскольку он говорил одно, а предполагал другое. Проблема отсутствия политической власти, замены её властью опирающейся на сознательную деятельность людей в период отмирания государства, находит свое отражение у В.И. Ленина в подготовительных материалах к работе «Государство и революция». Идея коммунизма утопична, а потому и несбыточными являются идеи об отмирании демократии: «Полная демократия равняется ника-

кой демократии. Это не парадокс, а истина!» [2]. Пусть коммунизм останется утопией, но анализ тех не политических связей, которые могут быть подспорьем для связей политических, способны выступить консолидирующей основой в период изменения политического курса, представляется интересным. Наличие силы для нас привычнее. Да и общество без силовых связей не существует. Но каков этот целостный спектр связей? С точки зрения предметной определенности социального бытия наличие внутренних силовых связей является необходимым условием общественного существования.

Существование каждого из субъектов политической жизни характеризуется свободами и не-свободами бытия. В нынешних условиях чрезвычайно актуально проанализировать связи бытия некоторых политических партий и движений. Для нормального существования партии и движения необходимо наличие сильных внутренних связей, консолидирующих социальное образование для решения общих задач. Вероятно, что партии и движения, создаваемые не на основе внутренних сил, имеют другую природу. Какова причина их жизнеспособности, что позволяет им существовать и проявлять свободу своей активности? Является ли проявляемая такими субъектами бытия активность, реализацией именно их внутренних потенций?

Бытие субъекта политики как целостности (свободы состояния), опираясь на внутренние не-свободы, предполагает наличие структурно-содержательной несвободы, поскольку любой политический объект не может быть внутри аморфным. Поэтому любая партия, движение имеют свою четко структурированную организацию, без которой этот объект может быть только толпой. На более высоком уровне, структурно-содержательная несвобода политического бытия представлена политической организацией и политической системой.

Политическая система, как и любая система, функционирует на основе присущих именно ей законов бытия (несвобод), которые, являясь внутренними несвободами для системы, выступают внешними несвободами для элементов политического системного бытия.

Специфически свободы и несвободы бытия проявляются во взаимосвязях государства и гражданского общества. Гражданское общество обладает своими свободами и несвободами. Оно не свободно от потребностей человека. Государство выражает интересы гражданина. Гражданское общество является рупором интересов человека. Ю. Красин справедливо отмечает: «Жизнь каждого человека протекает в континууме частных интересов. Они составляют реальную среду обитания людей, которую Ю. Хабермас назвал «жизненным миром» (lifeworld).

Именно в этой сфере реальной жизнедеятельности генерируется инициатива, предприимчивость, самоорганизация, побуждение людей к общественным деяниям, к объединениям и борьбе, сотрудничеству и соперничеству. Эта энергия общественной самостоятельности и есть гражданское общество – «истинный очаг и арена всей истории» [3]. Вот этот генератор свободных идей, инициатив, действий Ю. Красин и считает гражданским обществом, которое структурно оформляется в «совокупность негосударственных ассоциаций по интересам» [4]. Гражданское общество исходно свободно от государства, поскольку, попав под влияние государства, гражданское общество утрачивает свою сущность, растворяется в государстве, исчезает в прежней форме и возрождается в новой. Государство нуждается в гражданском обществе как источнике реальной, объективной информации, несущей в себе понимание людьми общенациональных задач.

Государство и гражданское общество не свободны друг от друга, но если государство не слышит и не желает слышать гражданского общества, то такая ситуация чревата социальными потрясениями, когда в гражданском обществе могут найтись силы, которые способны проявить свободу активности, предпринять попытку к изменению государственной власти в соответствии с потребностями гражданского общества. В гражданском обществе всегда присутствует в форме потенциала новая власть. В случае взятия власти в свои руки, гражданское общество превратится в новую государственную власть, а на его месте возникнет новое гражданское общество. Государство обладает свободой активности в отношении гражданского общества, но и гражданское общество не лишено такой возможности. Противостояние этих двух структур при отстаивании каждой из сторон своей свободы состояния и возможности использования свободы активности в отношении противоположной стороны могут привести к острым конфликтам.

За свободами и несвободами бытия государства и гражданского общества скрыты движущие силы общественного развития. За государством стоят силы, пришедшие к власти. За гражданским обществом скрываются силы, претендующие на власть в обществе. Это силы разнородные, их анализ требует конкретного подхода, который бы позволил выяснить возможные направления проявления их активности. Гражданское общество не представляет собой «пятой колонны», готовой идти в услужение к завоевателю. У «пятой колонны» и гражданского общества различные внутренние законы (несвободы) бытия и разные целевые установки деятельности (свободы активности). Эти рассуждения не являются голословными. История знает немало примеров.

США при оккупации Ирака рассчитывали на поддержку со стороны шиитов, поскольку они, составляя большинство страны, были задавлены режимом Саддама Хусейна. Незнание свободы состояния, свободы активности и несвободы бытия шиитов, не принесло американскому руководству желаемого результата. Шииты выступили против оккупационных войск[5].

Последствия непродуманных шагов могут быть непредсказуемы, если аналитики не знают законов бытия тех субъектов политики, которые возникают на развалинах разрушаемых систем. Здесь проявляется закон взаимосвязи и взаимной обусловленности процессов ничтожения и становления[6], связи которого выражают свободу и несвободу бытия. Он по своему содержанию шире известных законов диалектики, поскольку характеризует целостный процесс бытия, включающий в себя процессы развития. Этот закон находит свое проявление в непродуманной политической деятельности США. Усердствуя в борьбе против СССР, США содействовали созданию угроз просоветскому режиму в Афганистане, чем спровоцировали ввод советских войск в эту страну. Вооружая моджахедов, они ничтожили зачатки мирной жизни в стране, а получили целое экстремистское движение в исламе, ориентированное, в том числе, и против США.

Словом, США, прибегнув к безрассудной поддержке исламизма, чтобы добиться своих целей в конфронтации с Советским Союзом, способствовали трагедии 11 сентября 2001 года[7]. Возникшие при поддержке США террористические группы во главе с Бен Ладеном, развивались на основе своих специфических, присущих именно им законов развития (несвобод), которые неизвестны были американцам, поскольку не изучались ими. Террористические организации существуют по своим законам и направляют свою свободу активности в тех направлениях, которые диктуются законами и условиями их существования.

Понимание пределов свободы активности и знание внутренней и внешней несвободы бытия демонстрирует нынешнее руководство Иракского Курдистана, которое выступает за автономию в границах Ирака. Нынешнюю позицию президента Курдистанского района Ирака (КР) Е.М. Примаков обосновал словами его отца – Барзани - старшего, который сказал: «Меня палкой не выгонишь из Ирака. Разве я не понимаю, что самостоятельное курдское государство будет сразу же иметь против себя объединившихся Ирак, Турцию, Иран и Сирию. Они не без причины будут опасаться, что созданное курдское государство подтолкнет к присоединению к нему проживающих в этих странах курдов»[8]. Такая политика базируется на понимании пределов своей свободы состояния, свободы

ограниченной определенными рамками бытия (несвободой) и указывает на разобщенность курдов, разделенных границами государств.

Для некоторых политических деятелей, и не только их! характерна несвобода мысли[9], проявляющаяся в стереотипности мышления, за которым стоит отсутствие желания по-новому взглянуть на мир, свободно от груза старого переосмыслить сложившиеся реалии бытия. Примером может служить разработанная в США и осуществлявшаяся ими доктрина унилатерализма. Она выражала идею неоконсерваторов, считавших исторической миссией Соединенных Штатов силовое навязывание устоявшейся на Западе модели демократии всем странам, которые, по их мнению, испытывают в этом нужду.

Эта доктрина отражала и отражает свободу состояния США, готовность защищать устои своей системы, и свободу активности, выражающую стремление навязать свое видение и устройство мира другим. Вне сомнения и то, что внешняя политика диктовалась потребностями политики внутренней (внутренней несвободой бытия). Доктрина унилатерализма «базировалась на ряде принципов: построение нового миропорядка, основывающегося на однополярном мироустройстве; масштабная борьба за изменение расстановки сил в различных регионах; применение при необходимости превентивных мер; возможность действий США в одностороннем порядке»[10].

Несвобода мысли, с несомненным сопровождением её свободой состояния конкретной мысли, характерна для носителей социальных идей различных направлений. Здесь представлены выразители прогрессивных и регрессивных, реакционных взглядов, умеренные и радикалы, но объединяет их несвобода от содержания конкретных простых или сложных понятий, за которыми стоит патриотизм, национализм, экстремизм, глобализм, разного рода фобии и т.д. В связи с этим, представляет несомненный интерес анализ с позиций свободы и несвободы бытия содержания многих понятий, используемых современной политологией (власть, государство, политика, демократия, политическая система, политический режим, политический процесс, и др.). Приведем пример.

Свобода и несвобода бытия природы, как кажется, не совсем уместна при анализе политики. Однако не стоит торопиться, игнорирование свободы природного бытия чревато далеко идущими политическими последствиями. Общество – обособившаяся часть природы и отношение к природе влияет на социальную сферу бытия, а через неё и через экономику, на политику. Свобода природы проявляется в болезнях растений и животных, землетрясениях, засухах, ураганах, цунами и дру-

гих бедствиях, которые способны наносить огромный ущерб экономике – той сфере, которую в концентрированном виде представляет политика.

Свобода состояния, несвобода внутренняя и внешняя составляют инструментарий для анализа статической составляющей политического бытия. Динамическая составляющая политического существования лежит в сфере анализа социального бытия под углом зрения свободы активности и закона взаимосвязи и взаимной обусловленности процессов ничтожения и становления. Область политики, как правило, оказывается поделенной на сферы влияния различных политических сил, течений, движений. Динамическая составляющая политического бытия указывает на непрерывное перераспределение сил в границах единой целостности, где усиление одних осуществляется за счет ослабления других.

Если одни течения, движения идут на подъем, то у других происходит спад, поскольку рост одних достигается за счет ослабления других. Вместе с тем это не простой перелив или перемещение масс людей. В процессе усиления партий, движений перемещаются носители идей, активности. Концепция свободы и несвободы бытия позволяет увидеть, что обретая или утрачивая часть последователей, политическое образование изменяет свою структурно-содержательную несвободу, приобретает новую несвободу, а следовательно, обновленные законы своего бытия, что, в свою очередь, сказывается на свободе состояния субъекта политики.

Свобода активности и закон взаимосвязи и взаимной обусловленности процессов ничтожения и становления позволяет проследить динамику внутрипартийной жизни, механизм возникновения разногласий и расколов, становления новых субъектов политического бытия на субстрате прежних политических сил. Свобода активности возникает как несогласие отдельных субъектов политической жизни, которых не устраивают цели и задачи той партийной структуры, в рядах которой они пребывают. Усиление новых идей, укрепление рядов их сторонников ведет либо к трансформации имеющейся политической структуры, либо к выделению нового субъекта политического бытия.

Неизведенное знание, по всей видимости, таится и в результатах возможного углубленного анализа проблем политической глобалистики под углом зрения свободы и несвободы бытия. В этой сфере проявляется целостный комплекс свобод и несвобод, закон взаимосвязи и взаимообусловленности процессов ничтожения и становления. И.А. Василенко обоснованно указывает на то, что «глобализация не исключает, а подразумевает развитие вариативности, поскольку именно в ней

содержится потенциал для дальнейшего развития человечества» [11].

В основе вариативности лежит свобода проявления внутренней и внешней активности субъектов бытия. Каждый из субъектов бытия реализует требования своей внутренней несвободы, но, проявляясь во внешней для него среде, оказывает влияние на другие объекты бытия. Здесь находит свое проявление закон взаимосвязи и взаимообусловленности процессов ничтожения и становления. Под влиянием субъекта активности изменяется, трансформируется, проходит ступень нового становления не только объект, подвергшийся внешнему влиянию (ничтожению), но и сам субъект активности. Он ничтожит свое прежнее состояние и приобретает новое – мало или сильно измененное. Изменяется всё и вся в большей или меньшей мере, возникают объекты бытия, явившиеся результатом разрушительной или иной деятельности. Но каким бы путем не возник объект бытия, он обладает свободой состояния, свободой активности и несвободой своего существования и способен о себе заявить в качестве полноправного субъекта активной творческой политической деятельности.

Вывод: концепция свободы и несвободы бытия может служить инструментарием и методологией познания политики, политических явлений и политических процессов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. См.: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. - М.: Политиздат, 1990. С. 240-241.
2. Ленин В.И. Марксизм о государстве // Ленин В.И. Государство и революция. ПСС. Т. 33. - М.: Политиздат, 1969. С.180-181.
3. Красин Ю. Гражданское общество, плюрализм и толерантность // Стратегии формирования гражданского общества в России // Материалы Второго российского научно-общественного форума «Гражданское общество в России как демократический проект» (21-23 февраля 2002 г.) – СПб.: Изд-во НИИХ СПбГУ, 2002. С.35.
4. Там же.
5. См.: Примаков Е.М. Мир без России? К чему ведет политическая близорукость. - М.: ИИК «Российская газета», 2009. С. 66-67.
6. См.: Иошкин В.К. Закон ничтожения и становления как выражение связей свободы и несвободы бытия // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки» № 3. 2008. Выпуск в серии № 12. – М.: Изд-во МГОУ. С. 9-15.
7. См.: Примаков Е.М. Конфиденциально: Ближний Восток на сцене и за кулисами (вторая половина XX – начало XXI века). - М.: ИИК «Российская газета», 2006. С. 100-101.
8. Примаков Е.М. Мир без России? С. 73.
9. См.: Иошкин В.К. Свобода и несвобода в мышлении // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Научный журнал. Серия

- философия. СПб. 2008. – № 4 (17). С. 54–67.
 10. Примаков Е.М. Мир без России? С. 37.
 11. Василенко И.А. Политическая глобалистика. – М., 2000. С. 317.

V. Ioshkin

THE CONCEPT OF FREEDOM AND UNFREEDOM OF BEING: ITS VALUE FOR THE ANALYSIS OF PROBLEMS OF THE POLICY

Abstract: In the article is considered a methodological role of the concept of freedom and unfree-

dom in comprehension of political aspect of social being. Existence of the subject of the policy, separate directions of its activity is analyzed, perspectivity of application of the concept in the analysis of problems of human being is considered.

Key words: freedom, condition freedom, activity freedom, unfreedom, unfreedom internal, unfreedom external, formation.

УДК 271.2

Лобазова О.Ф.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ РЕСУРС ПРАВОСЛАВИЯ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ*

Аннотация: Тенденции объективного процесса глобализации и субъективной политики глобализма могут получить качественно иное воплощение под воздействием гуманистического содержания православного мировоззрения.

Ключевые слова: гуманизм православия, тенденции глобализации.

Характерной чертой поступательного развития человечества является расширение и углубление связей и взаимодействия между различными странами и регионами. В последнее время изданы научные исследования, посвященные целиком этой проблеме [1], или рассматривающие глобализационные процессы в контексте собственной, присущей конкретному исследованию, проблематики [2]. В литературе встречаются три термина, при помощи которых происходит описание современных явлений: «глобальные процессы», «глобализация» и «глобализм». В данной работе базовым является определение, предложенное академиком РАН В.И. Жуковым: *глобальные процессы* – это интеграционная сущность развивающихся международных отношений; *глобализация* – это развитие глобальных процессов; *глобализм* – это политика ряда ведущих стран мира во главе с США [3;465].

Реальные последствия глобализации таковы: 1) современный этап глобализации – это эпоха небывалого обострения конкуренции, ведущейся на уничтожение слабых конкурентов; 2) возрастает значение национальных особенностей и даже самые странности особенностей начинают играть роль конкурентного ресурса; 3) повышаются требования к качеству государственного управления [4;469]. Социальные последствия глобализации,

возникающие вследствие политики глобализма, сводятся к следующему: стремительное увеличение неравенства в развитии государств; углубление пропасти между бедными и богатыми жителями планеты; разрыв между уровнями жизни людей в развитых и развивающихся странах; противоречие между расточительностью в природопользовании развитых стран и ухудшением экологической ситуации в мире; несоответствие роста численности населения планеты и роста обеспеченности пищевыми ресурсами [5;471–478].

В результате политики глобализма, не снижающейся, а обостряющей противоречия глобализации, происходят изменения не только в экономической и политической жизни. Изменяется личностный тип активного участника общественных процессов, изменяются критерии его духовной жизни, смыслы и цели существования. В свое время Чикагская школа в социологии на примере иммигрантов сформировала понятие «маргинальная личность». И вот сейчас, в эпоху глобализации, возникли маргиналы нового типа. Как пишет по этому поводу А. Моосмюллер, концепция маргинальной личности радикально изменилась: беспочвенный культурный кочевник сегодня выступает не в качестве достойной сожаления фигуры, а в качестве культурного героя, как, например, «глобальный игрок», который пользуется преимуществами холодно-отстраненного отношения к стране обитания, чужд моральных обязательств и сантиментов. Этот новый маргинал «стоит между двух культур... но посередине мира» [6;199,261–262].

Словом, перед нами – качественно новый тип социальной поляризации. В глобальном мире все условия жизни превращаются в отчуждаемые и присваиваемые людьми со стороны. Элитарная

* © Лобазова О.Ф.

маргинальность как главенствующий парадокс глобального мира уже обрела своих пропагандистов в лице апологетов либеральной демократии. Глобализм – это демократия для привилегированного экстерриториального меньшинства, что означает вытеснение национальных элит транснациональными политическими и экономическими элитами. «Правительства осуществляют мероприятия по реструктуризации и служат интересам транснационального капитала не просто потому, что они оказываются «бессильными» перед лицом глобализации. Возникло новое историческое сочетание социальных сил, служащее органической социальной базой для неолиберальной реструктуризации экономики» [7;31].

Новая личность глобального мира, пренебрегая сложившейся социально-групповой и культурной идентичностью и связанными с нею ценностными кодексами, вступает в ничем не регулируемые транснациональные контакты, что порождает нового монстра – человека без норм. Противостоять такому человеку без норм, а вернее, с нормами «безудержного гедонизма и декадентской расслабленности» [8;432], может только сообщество личностей, обладающих совершенно противоположными качествами. Потребуется не просто самоограничения, но сознательная аскеза потребления и творческого напряжения, чтобы дать и природе, и обществу восстановить свои ресурсы и обрести новые возможности развития.

Конечно, одна личность или даже большая группа, не сможет противостоять глобализму и предложить альтернативный вариант участия в глобальных процессах – это под силу только культурной системе, цивилизации. А.С. Панарин называет три варианта противостояния Западу силами незападных цивилизаций [9;433-446]. Первый вариант является по сути контримперским, поскольку предполагает мобилизовать защитный антизападный милитаризм, по меньшей мере, равный западному по силе (пример этому – Китай). Второй вариант ответа способен дать современный мусульманский мир. Третий ответ глобализму – православие. Православная цивилизация нацелена на рост общих знаний о мире, которые должны превышать сумму полезных, технически применяемых знаний. В связи с этим православная цивилизация осуществляет познание всего мира, поддерживая неразрывность отношений космос – общество – человек. В лице русского православия мы видим доказательство того, что движение к техническому прогрессу не обязательно должно сопровождаться несправедливым характером социальных отношений – оно может вмещать в себя энергию христианского сочувствия к обездоленным.

Всё это основано на некоторых особенных

чертах, присущих православному миропониманию, среди которых мы выделим: космизм и христоцентризм. Среди особенностей православного мироотношения следует выделить отношение к ведущим способам освоения мира, когда главное место в культуре занимает моральная воля и вся энергия преобразования мира ведёт человека к полной реализации возможностей личности в пределах добра, справедливости и целесообразности мира. На основании этого существуют такие формы социальной практики как аскетизм и жертвенность, творческий порыв дарения, максимальное милосердие ко всем, кто в этом нуждается. Призвание православия в глобальном мире заключается в том, чтобы заново утвердить единство человечества.

Перед лицом глобальных вызовов должен оказаться планетарный человек, осознающий бремя судьбы и свой статус в единстве природы, общества и личности. Такая установка сознания была предвосхищена отцами Восточной Церкви. «Это имеют одинаково все: и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при скончании Вселенной, они равно носят в себе образ Божий. Поэтому целое наименование одним человеком» [10;10]. Это есть сущность православного универсализма, противостоящего глобализму. Парадигма православного универсализма основана на признании глобальных проблем основными проблемами всего человеческого существования, которые требуют системного решения объединёнными усилиями всего человечества, впервые выступающего как осознанно действующий планетарный субъект.

Православный универсализм способен дать новый шанс человечеству своим участием в глобализационных процессах за счёт своих специфических ресурсов. Православный космизм и христоцентризм являются методологической и нравственной основой для иного варианта развития глобальных процессов, если центр управления ими сможет сместиться. В настоящий момент управление политикой глобализма совершается из одного центра, но возможно его перемещение в другой центр, и тогда сущность политики будет изменена. Если управляемое воздействие на процессы глобализации будет осуществляться при активном участии России, то сущность политики будет определяться социально-культурными особенностями российской цивилизации. Иногда представляется, что все проблемы перемещения центра управления мировой политики связаны с наращиванием экономической и политической мощи. Но, на самом деле, реально первоначально требуется лишь разрешить существующие конфликты внутри российской цивилизации, которые обусловлены спецификой её исторического раз-

вития.

Драма нашей идентичности связана с тем, что она с самого начала не довольствовалась личностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной. Речь идёт об идеократической идентичности, основанной на привязанности к священному идеалу – тексту и на аскезе, необходимой для того, чтобы ему соответствовать и сберечь от посягательств [11;8]. Особенности русской культуры состоит в том, что она, во-первых, больше других тяготеет к «монотекстуальности» (пронизанности всех практик единым центральным смыслом), во-вторых, её процедуры подведения действительности под нормативный текст требуют значительно большего внутреннего напряжения в силу изначальной «дистанцированности ортодоксального греко-православного текста от эмпирической русской реальности» [12;11].

Две конфликтные линии врываются в российскую историю. Во-первых, это противостояние ортодоксальной аскетики и быта, который теряет узаконенность со стороны религиозно-философского начала по мере того, как становится все более лёгким и устроенным. Во-вторых, противостояние всемирного, универсального и местного, специфического. Православное российское сознание отличается постоянной полемикой с самим собой во имя движения к высшему и универсальному идеалу, постоянным стремлением максимально быстро и полно воплотить возможные варианты улучшения жизни. Все «планетарные проекты» были испытаны на российской почве и потерпели крах. Первым «планетарным проектом», который Россия похоронила, был проект кочевнической империи. Это отметил А.Тойнби в своем «Постижении истории».

В России, пишет он, впервые за всю историю цивилизаций оседлому обществу удалось «не просто выстоять в борьбе против евразийских кочевников и даже не просто побить их (как когда-то побил Тимур), но и достичь действительной победы, изменив лицо ландшафта и преобразовав в конце концов кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища – в осёдлые деревни» [13;140]. Второй «планетарный проект», преодоленный Россией, выражался в идее Интернационала. Новый набег хищников-кочевников совершился в 90-е годы XX века. А.С. Панарин так обозначил основные параметры нового этапа внутреннего конфликта: противопоставление труженика новому кочевнику в облике ростовщика; противопоставление аскетической жертвенности, связанной с верностью священному завету, божественной распущенности и безответственности; противопоставление соборного начала индивидуально-эгоисти-

ческому [14;456].

Российское государство постоянно подвергается критике из-за собственных методов воплощения идеи свободного рынка и политической демократии, хотя некоторое время усиленно старалось соответствовать западным образцам. Но более всего подвергается критике традиционная российская религиозность. Культурная идентичность, которую стремится разрушить современный глобализм, базируется в своих основаниях, прежде всего, на конфессиональной принадлежности. Именно поэтому православие подвергается усиленным нападкам со стороны представителей либеральной идеологии центра глобализма.

Мировое значение православия заключается в том, что оно сумело не подавить, а претворить и в претворенном виде донести до современности живую энергию чувства космической причастности. Потому что, с точки зрения православия, нет и не может быть сепаратного спасения человека – он спасается вместе со всем миром, решая тем самым и судьбы космоса. Православный космизм рождает принцип изначального доверия к устройству мира как задуманному и осуществленному не по технологическому умыслу, а по вдохновению. Не случайно тема сопоставления и противопоставления ветхозаветного закона и христовой благодати пронизывает философию православия на протяжении всей истории страны.

Структура православного бытия раскрывается в следующей логике: космос – человек – социум. Человек удаляется от социума, погрязшего в грехе, пребывает в отшельничестве, чтобы познать истину. Истина, проявившись в одном человеке, своей силой воздействует на социум, делая его другим, просветлённым. Структура осознания действительности в западной цивилизации выражается в иной формуле: социум – человек – космос. Первичен здесь социум, понимаемый как коллективное предприятие по эксплуатации природы.

Православная модель предполагает периодический уход от коснеющей системы социальных норм и установлений, выход в «открытый космос». Эти выходы проявляются в двух противоположных формах: форме потайного исхода – побега на окраины, в пространство воли, и форме иносческого исхода в места, ограждённые от влияния социума. Космос православия – это космос, в котором спасение души совершается независимо от социальных и небесных иерархий, «стартовых условий» и прецедентов. Православный человек – это странник, постоянно готовый пересмотреть сложившийся социально организованный порядок. Этому странничеству благоприятствует русский простор, в котором с лёгкостью растворяются застывшие культурные и социальные формы. Ра-

зумеется, это таит в себе не только возможности высокой духовности, но и потенции нигилизма. Как писал Ф.А. Степун, «всякое отрицание формы, всякое формоборчество таит в себе два внутренне противоположных и всё же часто связанных друг с другом начала: начало мистического утверждения превыше всякой формы пребывающего и ни в какой форме полностью не выразимого абсолюта и начало варварского отрицания всех форм культурного творчества» [15;9].

Православие предостерегает: тем, кто ищет лёгкий путь, достанется в итоге тяжчайшая доля, те, кто возгордился – будут унижены. Православие не призывает человека отказаться от тяжёлой доли по устройению окружающего бытия, но основные проблемы, которые необходимо решать в ходе своей жизни – другие. Выбор, который совершает человек, согласно православию, следующий: менять жизнь во имя правды – или в угоду греховным страстям; менять её для всех – или для одних только избранных.

Православное мировоззрение выбирает жизнь во имя правды и для распространения её на всех живущих. Именно в этом заключены позитивные возможности влияния православной цивилизации на глобальные процессы современности, которые требуют планетарного подхода к своему решению.

Сегодня мы видим явное отчуждение идеи прогресса от большинства человечества. Прогресс из всеобщей категории превратился в приватную категорию, касающуюся только «золотого миллиарда». Входящим в «золотой миллиард» противопоставлено христианское человеколюбие, самоотверженность, сострадание. Ведь с таким наследием в душе невозможно строить своё благополучие на фоне усиливающейся бедности других. Человечеству как виду, чтобы предотвратить окончательное вырождение и одичание, объективно понадобятся такие запасы милосердия и сострадания к «неудачникам», в каких оно ещё никогда до этого не нуждалось. Милосердие и сострадание предназначены для всех и отдаются в качестве дара, но необходимо понять – кто именно в этих дарах сегодня особенно нуждается.

Ещё недавно символом отсталости и неудач служил третий мир. Сегодня он всё более дифференцируется. Аутсайдерами третьего мира стали «страны глубокого юга». Так появляется четвёртый мир, определяемый по критериям: экономическая отсталость и разрыв между богатством и бедностью; социально-психологическая неадаптированность к новым требованиям постмодерна; переживание чувства гражданской неполноценности по этническому признаку [16;161]. Внеэкономическую концепцию четвёртого мира представляет профессор Калифорнийского университета в Бер-

кли Нитшман. Он отмечает в качестве характерных черт нового мира «глобальные проявления этноцида и экоцида как результат стремления 168 международно признанных национальных государств захватить, подавить и подвергнуть эксплуатации более 5000 непризнанных национальностей» [17;225].

Современный мир делится не только на богатых и бедных. Он делится на признанных, ведущих легальное существование, и тех, чья идентичность подвергнута запрету и методически преследуется во всех своих проявлениях. Это касается национальных групп, проживающих в странах, где их национальная принадлежность объявляется признаком ущербности (например, русские в Прибалтике)[18]. Ещё одна изгойская категория, принадлежащая к четвёртому миру современности, представлена мигрантами и беженцами [19]. В связи с этим формируется новое разделение труда, выделяются типы работ, изначально признанные иммигрантскими – недостойными граждан процветающей страны. Подобное явление наблюдается и в странах православного региона, которые всегда отличались своей этнической широтой и терпимостью. Если система координат «успеха» не изменится, то православная цивилизация и её носители будут вечными неудачниками мира постмодерна.

Четвёртый мир существует не только как разделённость между странами и народами, но и как разделённость внутри народов. Речь идёт о тех, кто с помощью алкоголя и наркотиков эмигрирует из реального мира. Сложилось две позиции в отношении к таким людям. Первые смотрят на них с безразличностью, как на неудавшийся материал природы. Вторые усматривают в них бунт контркультуры, сознательный отказ от морали общества потребления. Православное видение этой проблемы другое. В этом пространстве гибнущих людей, отвергнутых обществом из-за ролевого несоответствия, современная православная культура видит общинников, гибнущих без общины. Они – не худшие, но слабейшие. Принципы христианского отношения к слабым представителям рода человеческого определены содержанием взглядов на то, по каким критериям определяется сила или слабость человека в этом мире, его сила или слабость в мире ином. Возможность спасения души, которая распространяется на всех благодаря милости бога, рассматривается как основание равенства всех людей и их права на милосердие уже сейчас, в этом мире.

Восточная патристика дала обнадеживающий ответ на самый страшный и мучительный вопрос верующего сознания – о том, кто и как будет вершить последний, Страшный суд. По утверждению св. Григория Нисского: «Если бы Бог

Отец производил всеобщий суд самолично, то Он в данном случае, при оценке человеческих поступков, руководился бы Своей абсолютной правдой, и тогда – так как пред абсолютной Божьей правдой все люди являются неизмеримо виновными – никто из людей не мог бы достигнуть спасения. Но Бог Отец... предоставляет производство всеобщего суда Своему Сыну, Который, будучи на земле, жил человеческой жизнью, испытав на себе все её трудности и страдания, Который хотя Сам и не согрешил, однако знает, что человеку очень трудно сохранить себя чистым от грехов. Это последнее обстоятельство собственно и побудило Его поступиться требованиями абсолютной Божьей правды в пользу требований неизмеримой любви Божией» [20;473]. Подобно матери, любящей незадачливых детей больше, чем преуспевших, Христос, по православному пониманию, более предрасположен к слабым, к кающимся, нежели к «природным праведникам» и безупречным исполнителям закона. Даже русский атеизм, как неоднократно подчёркивал Бердяев, первоначально питался нравственным максимализмом сострадания. Не чудеса науки и техники убеждали русское сознание в отсутствии бога, а холод официальной религии, лишённой настоящей христианской любви.

Любые значительные явления в сфере сознания обязательно проявляют себя в социальном опыте. До последнего времени этим опытом руководила идея прогресса. Милосердие в данной системе взглядов рассматривается как помощь или поддержка, оказываемая для получения некоторого результата, ответа, отдачи со стороны получающего помощь. Это он, человек, которому помогают, сострадают и оказывают милость, должен изменяться, чтобы в и данной системе отношений сохранился принцип эквивалентного обмена. Настоящее христианское милосердие отношений эквивалентного обмена не знает, поскольку совершается по принципу дарения, когда вознаграждения не просто нет, а его наличие не предполагается, не ожидается и не одобряется. Изменяется же в своей внутренней сущности при оказании милосердия, в первую очередь, сам дарующий помощь или сострадание.

В условиях современности становится первоочередным вопрос о выборе системы взаимоотношений между отдельными людьми и целыми государственными образованиями – возможен ли безвозмездный обмен. Если на основе скрупулезного соблюдения эквивалентного обмена осуществления любая общественная практика, то буквально все наши действия требуется оговорить предварительными экономическими и юридическими условиями. Эта проблема была рассмотрена Ф. Фукуямой. Он пишет: «...люди, не испытывающие доверия друг к другу, смогут взаимодей-

вать лишь в рамках системы формальных правил и положений, которые нужно постоянно вырабатывать, согласовывать, отстаивать в суде, а потом обеспечивать их соблюдение, в том числе и с помощью мер принуждения. Все эти правовые приемы, заменяющие доверие, приводят к росту того, что экономисты называют «транзакционными издержками». Иначе говоря, преобладание недоверия в обществе равносильно введению дополнительного налога на все формы экономической деятельности, от которой избавлены общества с высоким уровнем доверия» [21;13].

Социальный капитал нельзя свести к экономическому капиталу. М. Мосс высказывается об этом так: «Во всех обществах, которые непосредственно нам предшествовали и которые ещё нас окружают, и даже в многочисленных обычаях нашей народной нравственности нет середины: либо полностью доверяться, либо полностью не доверять; сложить оружие и отступить от своей магии или отдать все: от мимолетного гостеприимства до дочерей и имущества. Именно в подобном состоянии люди отказались от себялюбивых расчётов и научились брать на себя обязательство давать и возвращать» [22;220-221]. Анонимная вещь торгового (экономического) обмена создает только поверхностные и мгновенные связи между людьми. Уникально-индивидуальная вещь как объект дарения создает нерасторжимые связи братства, благодарности, восхищения и других сильных чувств, ломающих стену отчуждения. Дарение имеет одновременно и мистическое значение, и значение приращения социального капитала, взаимного доверия и взаимных обязательств между людьми.

Чувство подлинного, переживаемого как внутренний человеческий долг, обязательства возникает только в ответ на дар: всё то, что подарили нам наши родители и предки, что подарено нам нашей родной землей, нашей культурой и историей. В цивилизации тотального менового (эквивалентного) обмена понятие дара исчезает, но вместе с ним исчезает и понятие социальных и моральных обязательств (я расплатился и потому никому ничем не обязан и не должен). На самом деле это чувство «полностью оплаченных векселей» всегда ложно. Цивилизация обмена пользуется неоплаченными дарами и паразитирует на людях, сохранивших память о даре и связанную с ним моральную ангажированность. Современное меновое общество, отбивающее у людей охоту и способность к дарению, рискует растратой самого главного: готовности людей дарить плоды своего усердия, таланта, вдохновения миру, способному отдаривать.

Всякая общественная деятельность, всякая кооперация людей наряду с процедурами эквива-

лентного обмена стоимости требует бескорыстно авансированного доверия, заранее не предусмотренной инициативы. Словом – требует дара. Но управляющая элита ценность этого дара эгоистически не признаёт, в связи с этим сегодня мы видим социальное дезертирство тех, на кого общество (или его элитные слои) бездумно, эгоистически рассчитывали. В настоящее время социальное дезертирство проявляется во всех слоях общества, но в некоторых социальных группах оно уже обрело свою осознанную идеологическую форму, основанную на классовой подозрительности и классовом бунтарстве. Отсюда – дискриминация морального, эстетического, теологического типа суждений.

Православная церковь в современной России существует в условиях не просто социального расслоения и классовой поляризации общества. Бедность перестаёт выступать в качестве социальной категории, которой, по законам прогресса, следует сокращаться, а выступает в качестве «натуральной» антропологическо-морфологической характеристики, избличающей расово-неполноценных и неприкасаемых. Ответом на эти процессы может быть солидаристская этика, которая сегодня чаще всего трактуется как этика гражданской взаимопомощи. Это вполне вписывается в либеральный императив гражданской автономии. Взаимопомощь здесь предполагает участие примерно равных по своему «социальному потенциалу» партнёров, которые и обмениваются социальными услугами. Но это не вписывается в императив христианской жертвенности и сострадания. Те, у кого нет в распоряжении соответствующего социального капитала, обречены и на экономическую, и на гражданскую маргинализацию в обществе, которое живёт по законам социальной эффективности и эквивалентного обмена (хотя бы и не в денежной форме). Следовательно, мало структурного, институционального переворота, направленного на высвобождение гражданской социальной энергии. Требуется переворот духовный. Задача смены доминант: от морали успеха к морали справедливости и социальной солидарности.

В этих условиях церковь должна стать голосом обречённых на молчание, выразителем интересов забытых народных низов. Христианская сострадательность – это не просто одна из исторически сформировавшихся черт сознания и психологии, а условие существования человеческого рода. Лишённое сострадания, человечество немедленно раскалывается, теряет единство своих измерений и своей судьбы, идёт к глобальному взаимоистреблению. Силы, способные отменить логику естественного отбора в социальной среде, содержатся в духе христианского гуманизма,

в полной мере представленного в православном вероучении.

Итак, глобализация – объективный процесс мировой интеграции, имеющий в своём потенциале как позитивные, так и негативные характеристики. В настоящее время ход глобализационных процессов находится под влиянием небольшой группы стран, извлекающих из мировых событий наибольшую выгоду с помощью сложившегося приоритета. Российское общество, имеющее возможность сохранить своё идейное и культурное единство на основе православного христианства, вызывает ожесточённую критику западных либералов за свою преданность традиционным формам жизни.

Мировое значение православия заключается в том, что оно сумело претворить и в претворённом виде донести до современности живую энергию чувства космической причастности. Светлый космос православия – это космос, в котором спасение души совершается независимо от социальных и небесных иерархий. Православные сегодня – это глобалисты, мыслящие дорогу к спасению всех людей как обретение новой идентичности в борьбе с сомнительными достижениями прогресса и цивилизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. См.: Бранский В.П., Пожарский С.Д. Глобализация и синергетический порядок. – СПб: Политехника, 2004; Клавдиенко В.П. Глобальные проблемы в контексте концепции устойчивого развития. – М., 2004.
2. См.: Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. 2-ое издание. – М.: УРСС, 2005; Паин Э.А. Этнополитический маятник. Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России. – М., 2004.
3. Жуков В.И. Российские преобразования: социология, экономика, политика. – М., РИЦ ИСПИ РАН, 2003.
4. Там же.
5. Там же.
6. Moosmuller A. Interculturele kommunikation und global wirtschaft: Zu den risiken und chancen von kultureller differenz // Schweizerisches archive fur Volkskunde. 1998. № 2.
7. Burbach R., Robinson W. The Fin de Siecle Debate: Globalisation as Epochal Schiff // Science Society. 1999. Vol.93. № 1.
8. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002.
9. Там же.
10. Цит. по: Архм. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996.
11. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002.
12. Там же.
13. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991.
14. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобаль-

- ном мире. – М.: Алгоритм, 2002.
15. Степун Ф. А. Чаемая Россия. – СПб., 1999.
 16. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002.
 17. Nietschman B. The fourth world: Nations versus states / Reordering the Word. Geopolitical Perspectives on the XXI century, Bouldes: Westview gross, 1999.
 18. См.: Аарелайд-Тарт А. Теория культурной травмы // Социологические исследования, – М., 2004, № 10.
 19. См., например: Юдина Т.Н. Социология миграции: к формированию нового научного направления. М.: ИТК Дашков и К, 2003; Дмитриев А.В., Слепцов Н.С. Конфликты миграции. – М.: Альфа-М, 2004.
 20. Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. – М., 1999.
 21. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999.
 22. Мосс М. Общество. Обмен. Личность. – М., 1996.

O. Lobazova
THE HUMANISTIC RESOURCE OF ORTHODOXY IN THE GLOBAL WORLD

Abstract: The tendencies in objective process of globalization and globalism subjective policy can reach the embodiment of another quality under the influence of humanistic orthodoxy world outlook on conditions of Russia political and economic increasing power.

Key word: humanistic orthodoxy, tendencies of globalization.

УДК 323.329

Лобазова О.Ф.

РОССИЙСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ В РЕЛИГИОЗНОМ И НРАВСТВЕННОМ ВОЗРОЖДЕНИИ*

Аннотация: Практика взаимовлияния светского и религиозного, религиозного и нравственного в культуре является отражением реального состояния сил, способных формировать содержание общественного сознания. Качественные характеристики современной российской интеллигенции определяют её способность влиять на состояние общественной нравственности на содержание и формы религиозности.

Ключевые слова: интеллигенция, религиозное возрождение, нравственность.

Проблема нравственного возрождения и его взаимосвязанности с возрождением религиозным обсуждается сегодня достаточно активно и в её разных аспектах. Кризисное состояние общественной нравственности отмечается не только при характеристике поведения и сознания различных социальных и демографических групп населения, находящихся в «зоне социального риска», но и при анализе состояния тех социальных субъектов, чьё нравственное состояние всегда было официальным эталоном и примером воспитания и формирования нравственного сознания. Речь идёт о тех, кто по своей общественной функции должен прививать остальным людям образцы нравственности – педагоги, журналисты, литераторы, художники, артисты и т.д., то есть об интеллигенции, создающей и транслирующей достиже-

ния культуры – светской и религиозной.

Потенциально деятели искусства, созданные и пропагандируемые ими идеи произведений искусства могут оказывать решающее эмоциональное и этическое воздействие на состояние общественного и индивидуального сознания. Сегодняшняя ситуация постмодернистского художественного плюрализма снижает реальную возможность искусства оказывать целенаправленное эффективное влияние на положительную динамику сознания, поскольку размывает нравственные оценки, этнические традиции, гуманистические принципы. Оказать регулирующее воздействие на состояние и тематику художественного творчества государственная власть может только опосредованно.

СМИ обладают потенциально колоссальной возможностью оказывать влияние на состояние общественного мнения и настроения. В последнее время предприняты некоторые усилия органов власти и учредителей органов СМИ для сокращения неконтролируемого потока информации для предотвращения разжигания религиозной розни, нагнетания экстремизма и фанатизма на религиозной почве. В большей степени подчиняясь прямому регулированию, органы СМИ больше внимания оказывают проблемам соответствия правовому полю и избранному идеологическому курсу.

Система образования оказывается в самой

* © Лобазова О.Ф.

сложной ситуации, поскольку своими действиями оказывает влияние не только на сегодняшнее положение дел, но и определяет состояние общественного сознания в будущем. При этом она несёт ответственность и за моральное состояние людей, получающих образование, и за качество образования, которое должно соответствовать социальному заказу общества на формирование специалистов для новых поколений техники и технологии, новых типов производственных отношений. Именно поэтому система образования возглавляет по значимости силы, участвующие от лица общества во взаимодействии светской и религиозной культур в пространстве современной российской цивилизации. Оставаясь формально и реально на светских позициях в деле преподавания физико-математического цикла дисциплин, система образования остаётся зависимой от официальной идеологии в преподавании цикла гуманитарных дисциплин.

Оказавшись без привычных форм организации воспитательной работы, система образования охотно использует (иногда без критического осмысления) опыт и помощь различных религиозных организаций, не являющихся традиционными для нашей культуры и истории. Борьба за влияние на школу и систему образования в целом станет для всех религиозных организаций главной задачей ближайшего времени. Исход этой борьбы решится соотношением и качественным состоянием участников взаимодействия, главным из которых является социальная группа людей, занятых в сфере производства, накопления и передачи знания – интеллигенция.

В настоящее время сформированы и находятся в активном употреблении в общественном сознании сразу два понятия интеллигенции – социологическое и субкультурное, причём второе включает в себя этико-политическое и этико-просветительское понятие и определение интеллигенции [Соколов, 2005. с.61]. Социологическое определение включает в её состав специалистов с высшим образованием, занятых в наукоёмких и высокотехнологичных сферах общественного производства. Этико-культурологическое представление об интеллигенции включает в её состав специалистов, работающих в области гуманитарного знания, обладающих и отстаивающих в своей деятельности некоторые этические ценности, обозначающиеся термином – «гуманитарии с ценностями» [Соколов, 2005. с.62].

Новым термином были обозначены «технари» (ИТР, специалисты в технических и естественно-научных областях знания) – «рационалисты-прагматики», интеллектуалы с нейтралитетом по отношению к ценностям. В социологическом представлении об интеллигенции этическое нача-

ло тесно увязывается с уровнем образованности, развития интеллекта. Этико-культурологическое представление об интеллигенции ставит критерий наличия этики гуманизма на первое место. Оба эти определения, однако, не включают в зону активного внимания такие качества интеллигенции как оппозиционность власти и способность быть выразителями «духа народа».

Указанным чертам придаётся наибольшее значение в рамках философско-теологического понимания сущности интеллигенции. Здесь интеллигент понимается как личность, взращивающая в себе высшие духовные силы в соответствии с метафизическими устремлениями соборной общности. Интеллигент как индивидуальная личность становится продолжением коллективной личности – народа, ведя поиск идеалов и способов приблизиться к нему на основании религиозной веры. В философско-теологической трактовке понятия интеллигенция наибольшим образом реализуются мотивы национальной самобытности, уникальности православного миропонимания, особой русскости интеллигенции как явления русской культуры.

Из сказанного вытекает, что «интеллигенция» – слово многозначное, его содержание каждый раз зависит от контекста. Интеллигенция – необходимая составная часть всякого интеллектуального слоя, допускающего свободное этическое самоопределение своих членов. Другая его часть – интеллектуалы, образованные и креативные люди, этически непросвещенные или имеющие искажённую (по сравнению с общепринятыми ценностями) этику. Соотношение интеллигенции и интеллектуалов варьируется, но полное вытеснение одних другими невозможно, так как общество не сможет существовать в такой ситуации [Соколов, 2005. с.65].

Задачами интеллигенции является вербализация целей государства и общества в форме, которая была бы понятна и близка власти и народу. В таком качестве она должна представлять собой интеллектуальную элиту общества. Сознательное или случайное забвение этической, мировоззренческой и поведенческой компоненты в понятии интеллигенции привело к возникновению «образованщины» (выражение А.И. Солженицина).

Современную интеллигенцию отличает и то, что интерпретация истории, предлагаемая и разделяемая ею, персонифицирована в искусственных образах, которые реализуются только на сцене или в текстах и полностью замещают собой реальность в сознании интеллигенции. Это порождает неутолимое желание и нескрываемое стремление сыграть исторический типаж, образ на сцене, экране, ораторской трибуне, в парламентских залах. Интеллигенцию, если причислить к ней по призна-

кам образования и сферы занятий, отличает ещё одно качество – стремление монополизировать духовное производство, которое осуществляется силами гораздо более широкими, чем временная социальная элита, стремление «приватизировать» духовность [Левичева, 2001].

В отношении к религии со стороны интеллигенции в течение XX века произошли значительные изменения. Если в XIX веке отличительной чертой разночинца, революционера-демократа являлся антиклерикализм, свободомыслие и атеизм, то в начале XX века он сменился активным интересом к религиозным вопросам, стремлением возглавить религиозное обновление в целях обновления социального. На протяжении XX века в России культивировался воинствующий атеизм в качестве официальной государственной идеологии, и советская интеллигенция была настроена соответствующим образом, но в 70-80-х годах XX века именно представители научных и творческих работников возглавляют общественное движение за возвращение к национальной религии. В настоящее время российская интеллигенция проявляет многообразие мнений по вопросам религии, разнообразие мировоззренческих ориентаций. В наши дни признаком свободомыслия интеллигенции стала вера в бога. Конечно, при этом вера в бога понимается предельно широко и разнообразно – от ортодоксальных и традиционных вероучений до самостоятельных оригинальных теорий. Социологи отмечают различия в содержании религиозности интеллигенции, исходя из внутреннего её разделения (по критерию принадлежности к сферам знания и производства).

Социологические исследования показали, что специалисты, работающие в сфере естественных наук по отношению к религии делятся на два типа: 1) учёные с материалистическо-атеистическим мировоззрением; 2) учёные с религиозным мировоззрением. Вторая группа уверена, что можно соединить науку и религию, особенно если речь идёт о нравственной ответственности науки [Ответственность религии и науки, 2007]. Кроме того, в составе этого условного слоя есть группа людей, признающих, что религия эффективно выполняет функцию утешения и смыслообразования, что делает её «полезной» [Мелихов, 2006]. Специалисты, работающие в области техники и технологий, по отношению к религии делятся на три группы: 1) ИТР с научным атеистическим мировоззрением; 2) ИТР с традиционным для России религиозным мировоззрением; 3) ИТР с ориентацией на нетрадиционную религиозность [Элбакян, 2002, с.412-415]. Учёные и другие работники научной и технической сферы, занимающие материалистическую позицию, являются наиболее последовательными в своих позициях атеизма,

пропаганды научных знаний и методов в решении социальных проблем.

Работники культуры и гуманитарной сферы знания являются, по мнению социологов, главным слоем, в котором идёт распространение религиозности, они-то и образуют «религиозную субкультуру». Поскольку именно эта, творческая по сути, группа в советское время подвергалась наибольшему идеологическому нажиму, современные её представители зачастую выбирают принадлежность к религии как форму продолжающегося противостояния прежней власти, которого они не смогли осуществить при её жизнедеятельности.

Художественно-творческая интеллигенция включает в себя особенно много людей, положительно относящихся к религии. Водораздел атеистического и религиозного мировоззрения в этой среде социологи вплоть до конца XX века отождествляли по оси – славянофилы (патриоты, почвенники, государственники, русофилы, традиционалисты – как их только не называют) и западники. С изменениями в содержательной стороне массовой религиозности, активизацией деятельности и ростом популярности традиционных и нетрадиционных для России религиозных организаций, среди сторонников религиозного возрождения и государственного укрепления оказались не только русофилы, но сторонники ислама, буддизма, иудаизма. Среди западников, в свою очередь, наряду с прагматиками и скептиками появилось немало сторонников нетрадиционных для России религиозных объединений.

Особенностью современного этапа общественного развития является зависимость распространённости культурных достижений от информационных сетей и коммуникаций, определяющих своей технической спецификой набор жанров и произведений, выбранных для широкой трансляции. Индустрия развлечений значительно потеснила возможности пропаганды знаний и убеждений в иной, кроме как в *легковесной*, форме.

Особенностью современного этапа является также то, что основными авторитетами для широкой публики в плане популяризации мировоззренческих идей стали не те люди, кто эти идеи *генерирует* (учёные, исследователи, аналитики, писатели, поэты, драматурги), а те, кто эти идеи *репродуцирует* – актёры и артисты всех жанров и видов искусства. У этой социально-профессиональной прослойки свои характерные черты, откладывающие определённый отпечаток на способы и степень выражения их отношения к религии.

Во-первых, репродуцирующий слой сам не вырабатывает идеи, которые воплощает в своей деятельности, а питается ими, причём иногда не по собственному выбору, а по профессиональной

необходимости, играя роль (выполняя задачу соответственно профессии). Но у публики, а потом и у самих артистов, складывается устойчивое впечатление, что именно артисты являются носителями идей – ведь так убедительно, доходчиво и правдиво воплощают они задуманное сценаристом, режиссёром, автором текстов. Оказывая сильнейшее эмоциональное воздействие на публику мастерским исполнением роли, артист продолжает быть авторитетом для массового сознания в любых других вопросах уже вне роли.

Во-вторых, по роду своей профессии артисты имеют склонность к эпатажному, аффективному и просто преувеличенному выражению чувств и эмоций, «проживают несколько жизней за раз», что требует значительной психологической подпитки, которую как раз можно найти в смене впечатлений, суждений, привычных действий. Поэтому артисты (и все, кто относится к группе репродуциентов) так охотно сами заражаются новыми идеями, особенно необычными, и с горячностью транслируют их на других людей. Известно, что неофиты отстаивают вероучение гораздо горячее, чем тот, кто давно находится в его рамках. Так вот приход к религии (в той или иной форме) людей, занятых творческой ретрансляцией идей, в большинстве случаев становится известным событием, на это обращают внимание, об этом сообщают СМИ.

Творческие люди находятся в состоянии постоянной публичности, в связи с этим очень важным, если они являются авторитетами для большинства заинтересованной публики, становится, во-первых, их личный мировоззренческий и вероисповедный выбор и соответствие ему поступков и публичных высказываний. Во-вторых, приобретает большое значение личный выбор допустимых и желательных жанров и произведений, ролей и способов их воплощения. В-третьих, приобретает значение отношение, которое высказывает авторитетная личность по поводу выбора варианта творческой реализации другим человеком. В первом случае речь идёт о глубине и искренности убеждений (в данном случае, религиозных). Провозглашение одних принципов на словах и совершение противоположных действий в реальности иногда даже не становится известным почитателям, ориентирующимся на мировоззренческую позицию своего кумира. Поэтому часто такое расхождение между словом и делом, поверхностный и непоследовательный характер его религиозности остаётся личным делом человека. Но во втором и третьем случае речь идёт о действиях, оказывающих решающее влияние на массовое сознание.

Таким образом, принадлежность к некоторым идеям и убеждениям диктует определённый

образ и стиль жизни, подвергает его цензуре. Такова объективная реальность, хотя само слово «цензура» в рядах современных деятелей культуры воспринимается негативно, как покушение на творческую свободу художника и творца. Скорее всего, отрицательное отношение к любой цензуре вызвано не только комплексом, сформированным в прошлом, когда ненужные ограничения действительно сковывали творческую свободу. Необходимость подчиняться в выборе мотивов и методов создания художественного произведения закономерностям рынка услуг, в состав которого теперь входит деятельность большинства творческих организаций, необходимость ради прибыли и известности следовать приниженным вкусам, осознаётся и переживается нелегко. И на этом фоне попытки ограничить деятельность некими мировоззренческими требованиями воспринимаются как ещё одна, уже совершенно лишняя преграда.

Те деятели культуры и искусства, которые всё же выбирают путь честного следования своим религиозным убеждениям, вынуждены довольствоваться признанием довольно узкого круга публики и специалистов, не рассчитывая на материальный успех и широкую отдачу. Кроме того, существует такая проблема как внезапная утрата степени мастерства при освещении мировоззренческих, нравственных проблем. Мастер вдруг становится ментором. Другой стороной данной проблемы является преувеличенное представление художника о возможностях своего влияния на нравственное состояние всего общества, когда от зрителей и слушателей, читателей и других потребителей художественной, публицистической продукции авторы и исполнители ждут немедленной ответной реакции в строго определённой форме, соответствующей замыслу творца произведения.

Другой особенностью сегодняшней культурной ситуации, в которой действуют как настоящие, так и квази-интеллигенты (образованные мещане), является замкнутость и обособленность того слоя людей, которые занимаются серьёзными темами, создают произведения без ориентации на широкий массовый вкус. С одной стороны, это является своеобразным ограничителем на пути распространения таких образцов авангардного искусства, которое создаётся для узкого круга эстетов и понятно (и то вряд ли) только нескольким критикам. С другой стороны, не имея выхода на широкую аудиторию (поскольку не приносят прибыли), авторы произведений, способных положительно повлиять на состояние нравственности, продолжают рассуждать и создавать в отрыве от широкой публики, существуя в своеобразных «гетто». Располагая потенциальными и реальными возможностями положительно повлиять на нравственность широких слоёв за счёт собствен-

ного личностного потенциала, они реализуют эти возможности только в простом воспроизводстве – воспитывают собственных детей и, изредка, учеников.

Практически в таких же замкнутых условиях действуют представители естественно-научной и технической сферы. Корпоративность, элитарность таких социальных и профессиональных групп, продиктованная объективными условиями (значимость и сложность знания и организации производства), усиливается в настоящее время как ответ на потерю общественного интереса к развитию фундаментальной науки. Во всяком случае возможности их воздействия на нравственное состояние общества сводятся к минимуму.

В этих условиях всё более возрастает роль работников системы народного образования всех уровней как носителей и пропагандистов нравственных гуманистических ценностей. Но здесь свои проблемы – работники образования в настоящее время лишены того авторитета в процессе воспитания и образования личности, которым они обладали некоторое время назад. Утрата авторитета произошла по многим причинам, в том числе и объективным (ослабление внимания государства к системе образования, снижение качества подготовки педагогов, ухудшение условий их работы и жизни), которые вызвали появление в педагогической среде людей не просто необразованных, но злых и порочных. Меры, которые предпринимает сегодня государство для повышения престижа профессии и труда педагога, через некоторое время приведут в школу молодых и талантливых людей, но ничего не смогут поделать с качеством кадров, которые пришли в школу в последние 15-20 лет и которые будут работать в ней ещё достаточно долго.

Итак, можно сделать выводы, что в современной ситуации в результате значительных социально-экономических изменений произошла серьёзная деформация и даже некоторая деградация качеств интеллектуального слоя общества, занятого приращением, применением и передачей знания и информации. В составе интеллектуального слоя, то есть людей, занятых преимущественно умственным трудом, возросла роль и численность ретрансляторов информации и работников сферы развлечений. На качественное состояние интеллектуального слоя повлияла его широкая вовлечённость в индустрию «массовой культуры». Сократилась численность социально-профессиональных групп, занятых в фундаментальной и прикладной науке, в аналитической и научно-популярной журналистике, в гуманитарных областях знания и творчества в целом. В противовес этому возросло число занятых в сфере досуговых СМИ, бизнесе развлечений и т.п.

Разделение интеллектуального слоя, бывшее реальностью всегда, окончательно закрепилось по критериям не только сферы, но и уровня образования, не только по признаку связанности с этическими принципами, но и по признаку полной свободы от них. В настоящее время есть возможность говорить о том, что интеллектуальный слой общества разделяется на интеллектуалов (внутри этой группы можно увидеть разделение по культуро-цивилизационным основаниям на западников и русистов; по мировоззренческим и вероисповедным основаниям на атеистов, нейтралов-прагматиков, традиционалистов и сторонников нетрадиционных религий) и интеллигентов (внутри и этой группы можно увидеть разделение на западников и русистов, на атеистов, традиционалистов и сторонников нетрадиционных религий). Интеллектуалов отличает то, что приоритетное значение они отводят практическим знаниям и умениям. Интеллигенцию отличает то, что приоритетное значение они отводят этическим ценностям, на основании которых осуществляется практическая деятельность.

Среди обеих групп, разумеется, встречаются квази-образования. И совсем не в малом количестве! Квази-интеллектуалы подменяют общественно значимые критерии практической важности знаний и умений своими личными представлениями о значимости и необходимой глубины имеющихся у него знаний. Квази-интеллигенты подменяют общезначимые критерии этических ценностей собственными представлениями о добре и зле, намерениях и способностях их реализовать в собственной жизни. Особенность современного этапа в том, что квази-интеллектуалов и квази-интеллигентов не просто много, но они обладают высотами материального и нематериального престижа. Интеллигенция, обладающая действительными характеристиками этого социального слоя (этически выверенной социальной позицией), представлена отдельными сегментами в различных сферах общественного производства и знания, но она сегодня не обладает прежней совокупной силой воздействия на нравственное состояние общества.

В связи с этим, напрашивается неутешительный вывод о том, что российская интеллигенция в настоящее время способна повлиять на процесс нравственного и религиозного возрождения только частично, сегментарными силами и точечными воздействиями, в основном, за счёт личного влияния на конкретных представителей власти и за счёт личного участия в политической деятельности и законодательном творчестве (что совсем не присуще интеллигенции как вечному оппозиционеру, да и специалисту совершенно в иных областях жизни).

В этих условиях тем более возрастает роль других общественных сил, способных оказать гуманизирующее влияние на мораль и нравственность общества. Современная ситуация взаимодействия светской и религиозной культур является новым этапом длительного процесса их совместного развития и взаимовлияния. Преодоление противостояния, основанного на концепции воинствующего атеизма, нуждается в спокойном, вдумчивом внимании общества, как к собственной культурной специфике, так и к религии как к иной культуре и как к собеседнику по культурному диалогу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Левичева В.Ф. Гуманитарная интеллигенция: основания корпоративной идентичности // СоцИс, Социологические исследования. – М., 2001. №2.
2. Мелихов А. Утешать могут только иллюзии // Культура, № 17, 4-7.05.2006.
3. Ответственность религии и науки в современном мире / Серия «Богословие и наука». – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
4. Соколов А.В. Формула интеллигентности // Вопросы философии, 2005, №5.
5. Элбакян Е.С. Религия и интеллигенция // Религии народов современной России: словарь. – М.: Республика, 2002.

O. Lobazova
RUSSIAN INTELLECTUALS IN ITS RELIGIOUS
AND MORAL REBIRTH

Abstract: The practice of secular and religious, religious and moral mutual influence in culture is a reflection of forces state capable of forming social consciousness contents. Qualitative features of Russian intelligentsia determine its capacity to influence the state of social morality and the contents and forms of religiosity.

Key words: intelligentsia, religious rebirth, moral.

УДК 008 (1-6)

Максимов Д.В.

СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ВРЕМЕНИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ*

Аннотация: В статье предпринята попытка переосмысления категории времени в контексте постнеклассической парадигмы. Рассматривается образ времени как смысловая целостность культуры самосознания, культуры индивидуальных и коллективных действий цивилизационного субъекта. Выявлены и рассмотрены современные воззрения на роль времени в самоорганизующихся системах. Показана синергия образа времени, характеризующая современную фазу формирования информационного общества, и философско-методологический потенциал этого понятия. Предложено введение понятия «темпоральный конструктивизм» и нового направления «социокультурная синергетика», а также возможность разработки новых организационно-управленческих принципов в рамках социокультурных процессов.

Ключевые слова: время, синергический, культура, постнеклассическая парадигма.

Происходящий в настоящее время процесс актуализации постнеклассической парадигмы все более гуманизируется. Синергетика постепен-

но становится человекомерной областью знания. Обнаруживается плодотворность ее применения в понимании феномена человека и человеческой культуры, в разгадывании тайн человеческого сознания и психики. Благодаря недавним открытиям в области синергетики и социосинергетики начинают укрепляться внутренние связи между естественными и гуманитарными науками, восточным и западным мировосприятиями, наукой и культурой, наукой и искусством, наукой и философией. Синергетика все более проявляет свою интегративную (или синтетическую) функции. Существуют достаточно веские основания полагать, что синергетика может служить основой для междисциплинарного синтеза знания, поскольку она кооперативна по своей собственной природе, ориентирована на поиск универсальных паттернов эволюции и самоорганизации открытых нелинейных систем любого рода, независимо от конкретной природы их элементов или подсистем.

Понятия самоорганизации, хаоса и порядка, нелинейности начинают широко использоваться не только в естественных, но и в гуманитарных науках. Синергетика связана с именами наших современников: И. Пригожина, С.П. Курдюмова, Г.

* © Максимов Д.В.

Хакена, Ю.Я. Климонтовича, Б. Мандельброта, Д.С. Чернавского. Она возникла как теория кооперативных действий в задачах лазерной тематики, но постепенно приобрела все более общий статус теории, описывающей незамкнутые, нелинейные, неустойчивые, иерархические системы. Многие авторы выделяют в качестве главных ее составляющих и нелинейную динамику, или теорию диссипативных структур, теорию открытых систем, теорию динамического хаоса, аутопоэзиса и т.д. Однако, все более настойчиво звучит суждение исследователей, что синергетика как междисциплинарное направление может сформироваться лишь после введения в рассмотрение проблематики наблюдателя, человекомерных систем, самореферентных систем, чтобы расширить методологию синергетики на область культуры¹.

Именно в этом расширенном толковании мы и понимаем синергетику как науку (а точнее говоря движение в науке) о становящемся бытии, о самом становлении, его механизмах. Вместе с тем, генезис современной методологии синергетики многие авторы ведут от Анри Пуанкаре (1854 – 1912). С его именем связаны фундаментальные результаты, лежащие в основаниях современной теории динамического хаоса, присущего большинству механических систем, и идея становления в сокращенном описании – теория бифуркаций. От А. Пуанкаре можно проследить две линии: 1) взгляд на становление изнутри, когда наблюдатель включен в систему и его наблюдения за нестабильной системой, диалог с ней вносят неконтролируемые возмущения, что особенно ярко затем продемонстрировала квантовая теория, и 2) взгляд извне, когда система структурно устойчива и воздействием наблюдателя на систему можно пренебречь. Последний подход как взгляд извне, отвечает описанию, когда представление о кризисе сведено в точку бифуркации. Это прежде всего теория катастроф. Однако ее развитие напрямую связано с проблемой времени.

Синергетическая парадигма в XX веке меняет подход к изучению социокультурных процессов, сопровождающихся переосмыслением категории времени. Время в научной картине мира существует в качестве идеи наблюдателя, изучающего мир изнутри, а в современной картине жизни оно воспринимается в виде образа времени цивилизационного субъекта (метанаблюдателя), изучающего жизнь комплексно, междисциплинарно, в качестве целостности феноменов культуры (локальных, региональных, глобальных), не уходя при этом от самонаблюдения и самоорганизации.

Создавая в своем сознании образ времени, человечество пытается обозначить связующее звено и тонкую грань между природой и обществом. На современном этапе, на наш взгляд, это

решается через методологию синтезного мышления (В.И. Вернадский) и вытекающей из него идеи *синергетического образа времени в культуре*.

В.И. Вернадский, развивая взгляды русских космистов, выдвинул концепцию *энергии человеческой культуры*, в которой утверждал, что в пределах живого вещества создается и быстро растет в своем значении новая форма энергии – энергия человеческой культуры. Она связана с жизнедеятельностью человеческих обществ. Сохраняя в себе проявление обычной биогеохимической энергии, она вызывает в то же самое время нового рода миграции химических элементов, по разнообразию и мощности далеко оставляющие за собой обычную биогеохимическую энергию живого вещества планеты. С появлением человека биохимическая энергия превращается в энергию человеческой культуры. Концепция В.И. Вернадского об энергии человеческой культуры является новым, современным поворотом во всей эволюционной теории, исходя из которой человеческий разум, его интеллектуальная энергия является решающим глобальным фактором для преобразования планеты Земля. С открытием энергии человеческой культуры становится понятно, что пространство-время является очеловеченным и разнонаправленным. Время же в человеческом сознании является той абстракцией, которая объединяет природное и общественное, и, следовательно, объясняет процессы в них происходящие, поэтому *идея и образ времени являются фундаментом синтезного мышления*.

Взгляды В.И. Вернадского оказали большое влияние на развитие естественнонаучного знания. Под влиянием этих идей наука вступила в период мощных трансформаций. Появилось целое «семейство» новых наук трансдисциплинарного характера: кибернетика, системология или общая теория систем, синергетика, ритмология, теория циклов, симметричные исследования и т.д. Многие из этих подходов применимы к современным общественным процессам. Можно и надо смело подчеркнуть, что В.И. Вернадский заложил основы классической синергетики, которую в дальнейшем создали и развивали И. Пригожин, Г. Хакен и др.

Анализируя учение В.И. Вернадского о множественности времен и энергии человеческой культуры, сопоставляя его с подходом авторов книги «Порядок из хаоса» И. Пригожина и И. Стенгерс к проблеме времени, член-корреспондент РАН К.В. Симakov пишет: «Действительно, Пригожин и Стенгерс завораживают читателя широтой охвата материала, смелостью и оригинальностью мысли, математической строгостью доказательств. Однако впечатление о принципиальной новизне выдвигаемых ими представлений может

сложиться только у читателя, не знакомого с работами В. И. Вернадского о пространстве-времени, который на полвека опередил своих западных коллег. Однако его взгляды, по-видимому, остались неизвестны И. Пригожину и И. Стенгерс. Труды Вернадского, как известно, долгое время были фактически под запретом. Между тем он не только предвосхитил выводы авторов нового диалога человека с природой, касающиеся проблемы времени, но и превзошел их, в корне изменив сложившиеся ранее представления о пространстве-времени. С этих позиций «переоткрытие времени» Пригожина и Стенгерс выступает лишь как частное подтверждение более широкой теории Вернадского»².

Философская мысль В.И. Вернадского отражена в его работах: «Проблема времени, пространства и симметрии» (1920-1942 г.г.), «О жизненном (биологическом) времени» (1931 г.), «Научная мысль как планетное явление» (1938-1944 г.). Эти гениальные философские труды стали достоянием широкой научной общественности лишь спустя полвека. Именно в этих работах содержатся *философско-методологические положения о множественности времен, об энергии человеческой культуры, о смысловом единстве «вчера – сегодня – завтра» в эмпирическом мгновении* и другие, без которых дальнейшее развитие междисциплинарных теорий было бы невозможным. В концепции В.И. Вернадского на первое место выходит *социальное время и вбирает в себя геологическое время планеты и биологическое время живого вещества*. Своим открытием он показал, что время в биосфере зависит прежде всего от культуры самого человека, которая реализуется в историческом или цивилизационном времени, поэтому имеет смысл говорить о культуре времени.

Концепция культуры времени обосновывает смысловую времяцелостность культуры самосознания, культуры индивидуальных действий и культуры коллективной деятельности цивилизационного субъекта. По мнению О.В. Кашириной: «Проблема культуры времени встает как проблема универсальных самоопределений человека, внутренней духовной самоорганизации личности для практической реализации стратегических целей и индивидуальных тактических задач»³. А теперь ближе к теме заявленной статьи.

Современная точка зрения на роль времени в самоорганизующихся системах является темпорально – синергетической. Понятие «темпоральный синергизм» впервые употребил М.В. Кузьмин, придавая времени смысл «наиболее гуманитарного фактора, которым оперирует естествознание»⁴. С позиций темпорального синергизма социум представляется как открытая диссипативная система (ОДС). В такой системе происхо-

дят критические процессы, где она меняет свое качественное состояние, идет активный обмен информацией, поступающей извне и происходит рождение новой информации. Главное отличие ее от замкнутых систем заключается в том, что в замкнутых системах информация забывается, а в ОДС либо (сохраняется и система ведет себя циклически во времени), либо генерируется новая (и система переходит в качественно новое состояние). Следовательно множества ОДС существуют в разных фазах индивидуального экстатического времени. Термин «экстатическое» ввел Хайдеггер, именуя экстазами модусы «будущего», «настоящего», «прошлого». Культура в таком понимании, есть целостная ОДС, а множество культур представляет собой глобальный политемпоральный мир, где происходит обмен энергиями в процессе взаимодействия. Столкновение различных культур с позиций темпорального синергизма можно охарактеризовать как столкновение внутренних времен этих систем.

В таком подходе можно уловить момент наступления предкризисных явлений – так называемые *флаги катастроф*: критическое замедление характерных ритмов системы, увеличение амплитуды возможных флуктуаций в окрестностях точки катастрофы. Модели темпорального синергизма и теории катастроф, известные в физике фазовых переходов, начинают находить приложение в искусстве, психологии, экономике.

Характерным для доказательства этого является анализ некоторых этапов современного экономического кризиса, начавшегося стагнацией экономики США. Первые флаги катастрофы отмечали российские исследователи в конце прошлого и в самом начале нынешнего века, опираясь на мнение американских и других ученых. Н.Н. Моисеев, например, писал в 1999 г., что «удельный вес США в промышленности, их позиции в развитии мирового технологического и культурного процесса будут постепенно, но зримо сокращаться», «на планете начинает складываться совершенно новая система власти, прежде всего экономической», «что есть вещи, может быть, менее заметные, но еще более неприятные для США, чем угроза утраты доминирующих позиций в экономике. Это – вероятная потеря культурного лидерства», «в США прекрасные русские профессора обучают талантливых китайских студентов», «общеизвестным фактом является то, что формирование интеллигенции в США идет в значительной степени за счет иммиграции», «США превращается в самого крупного должника планеты (по 100 млрд. долларов США занимают у других стран ежегодно), а также и то, что начиная с 1999 года в стране прекратился рост национального дохода»⁵ и др.

Важнейшая идея, вытекающая из данного

видения проблемы состоит в необходимости познания способов и методов объединения на различных уровнях организации. В этом контексте, синергетическое мировидение близко к современному направлению конструктивизма. *Конструктивизм* — это такой подход, в рамках которого считается, что человек в своих процессах восприятия и мышления не столько отражает окружающий мир, сколько активно творит, конструирует его. Конструирование порождает когерентный, взаимосогласованный мир. Конструирующий человек и конструируемый им мир составляют единство. Конструирование природной и социальной действительности означает, что человек как субъект познания и деятельности берет на себя весь груз ответственности за получаемый результат. Принцип ответственности, о котором писал Ханс Йонас, ставится здесь во главу угла⁶. По мнению Г. Хакена: «самоорганизующееся общество может устойчиво существовать и продолжительное время динамично развиваться, если каждый его член ведет себя так, как если бы он — в меру своих возможностей — был ответственен за целое»⁷.

Синергетическое видение данной ответственности таково, что «субъект со своими установками и конструктами сознания, должен конструировать окружающий природный и социальный мир не наобум, а «ударяя по клавишам возможно». Игра не по клавишам — это либо хаотизация мира, либо оставление его нечувствительным, «равнодушным» к воздействиям, либо они ниже его порога чувствительности, или нерезонансны. Удары по клавишам — высечение новых форм, пробуждение мира к новой и его собственной жизни, спусковой механизм для начала процессов самоорганизации»⁸.

Социокультурное видение может быть полезно для осуществления управленческой деятельности. Особенно это проявляется на этапах социокультурного проектирования в поисково-прогнозной, социально-проектной и программно-планировочной деятельности, где необходим учет принципов синергетики как науки о самоорганизации сложных систем.

Для синергетики культуры наиболее наглядным является демонстрация принципов динамической иерархичности и наблюдаемости. Первый рассматривается как обобщение принципа иерархичности на процессы становления — рождение параметров порядка, когда приходится рассматривать взаимодействие более чем двух уровней, а сам процесс становления есть процесс исчезновения, а затем рождения одного из них в процессе взаимодействия минимум трех иерархических уровней системы; так рождаются региональные структуры управления мезоуровня при взаимодействии его с цивилизационным

и локальным уровнями управления. В этой фазе динамической иерархичности, в отличие от фазы бытия, переменные параметры порядка являются самыми быстрыми, неустойчивыми, переменными. Второй из рассматриваемых принципов — наблюдаемость трактуется как относительность категорий порядка и хаоса к уровню наблюдения, масштабу пространственно-временного окна, что может даже превратить хаос в стабильное функционирование.

Именно эти два принципа синергетики включают общенаучные принципы: дополнительности и соответствия, кольцевой коммуникативности и относительности к средствам наблюдения. Именно они и запускают процесс диалога между внутренним наблюдателем и метанаблюдателем. Это процесс является креативным (лат. Creation — созидание), культурно-творческим.

Такой креативный взгляд существовал в культуре всегда. Он представлялся «креативной триадой», а именно: «Способ действия + предмет действия = результат действия». Это закреплено в самих глагольных структурах языка, в корнях двуполовой асимметрии человека как биологического вида, в способе передачи информации. В античной философии эта триада представлялась так: «Теос, телос (логос) + хаос = Космос». В синергетике ее экспликация есть процесс рождения иерархического уровня (мезоуровня) как результат взаимодействия двух ближайших уровней: управляющие сверхмедленные параметры верхнего мегауровня + короткоживущие переменные низшего микроуровня = параметры порядка, структурирующие долгоживущие переменные мезоуровня. Особое преимущество такой подход демонстрируется при изучении иерархических, открытых, самоорганизующихся систем.

Культура эволюционирует как открытая, саморазвивающаяся система. Однако, при трактовке культуры с позиций экономического детерминизма, она не может представляться объективно, так как он отрицает способность культурных систем к саморазвитию и открытости. Саморазвитие культуры проявляется прежде всего в эволюции материальной культуры. Именно это определяет движение культуры как единства материальной, духовной и художественной сфер. Управляющее воздействие на культуру допустимо лишь в той мере, в какой способствует переструктурированию и изменениям этой сложной целостности. Нелинейный характер развития культуры подтверждает невозможность ее жесткого регулирования, хотя допускаются определенные выверенные воздействия человека. Следствием нежелания считаться с этим является современное состояние культуры. Специфичность идеологического, политического и экономического контекста, лишь

в синтезе отражают явления и процессы в современной культуре. Этот синтез и характеризует современную фазу глобального процесса, сутью которого является формирование *культуры информационного общества*.

Существует мнение среди российских ученых и философов, которое мы не разделяем, что концепция информационного общества рождена на Западе, в США и неприемлема для России, базирующейся на «реальной, а не виртуальной экономике». Например, Л. Мясникова, А. Зуев пишут: «Философская концепция информационного общества базируется на нематериальном субстрате, которому свойственны самовоспроизводство и неистощимость, даже возрастание в процессе использования. Развитие информационной парадигмы привело к появлению новой общности людей, считающих, что они не зависят от реальной экономики (сельское хозяйство, добыча полезных ископаемых, машиностроение и т.д.), основанной на энергии, забывая, что без электроэнергии не будет работать ни один компьютер»⁹. Такая однозначная оценка – тем более – всей полноты концепции информационного общества явно слишком смелая, чтобы быть верной даже частично.

С другой стороны, существует большое количество работ российских аналитиков, в которых рассматриваются проблемы становления мирового информационного общества как очередной ступени научно-технического развития (И.С. Милухин, И.В. Бестужев – Лада – 2007 г.), формирования общества знания (Г.В. Осипов, В.С. Степин, С.Н. Кара-Мурза – 2007 г.), истории и теории диалога цивилизаций (Б.Н. Кузык, Ю.В. Яковец – 2006 г.). Практическим проблемам формирования информационного общества в разных странах посвящена монография В.А. Лисичкина и М.М. Вирина¹⁰. В ней отмечается, что, несмотря на то, что Россия находится в состоянии цивилизационного кризиса, она начала путь к информационному обществу при помощи инновационной модели развития, предусмотренной Программой до 2020 года. Совершенствование системы глобального управления, государственно-политического управления на уровне страны и регионов, а также муниципального, локального самоуправления выдвигается в ней в качестве первоочередных задач.

С этих позиций культура времени рассматривается как принцип самоуправления цивилизационных субъектов на всех уровнях социальной системы, а совокупность субъектов понимается не с точки зрения экономического детерминизма, а с точки зрения цивилизационного детерминизма, когда они представляют совокупность феноменов культуры. Это позволит найти динамическое равновесие между общественным значением такой позиции и цивилизационным смыслом, что

предоставит максимум возможностей для свободного развития субъектов культуры.

В рамках современного конструктивизма, культура времени выступает как принцип конструирования времени и расставляет приоритеты в триаде: внутреннее время – внешнее – метавнешнее – в обратном порядке, поэтому в современной культуре глобальное манифестируется как основополагающее, наиболее ответственное не только в экологическом смысле, но и в политическом.

Глобальное (метавнешнее) время выражает условия жизни, как единство двух начал – материального и духовного. Глобальное время формирует потребности и базовые ценности. Внешнее время формирует материальные и духовные интересы на разных уровнях самоорганизации цивилизационных субъектов. Внутреннее время – есть интегрирующее, синтезное, экстатическое образование, включающее самооценки, интерсубъективные оценки цивилизационных субъектов.

Каждая из этих форм времени еще имеет три измерения – прошлое, настоящее и будущее. Динамическое равновесие достигается в результате баланса трех форм и трех измерений его социального времени, где на первый план выходят соображения целесообразности. Динамическое равновесие глобального, внешнего и внутреннего социального времени цивилизационного субъекта составляет сущность формирования его жизненного времени.

Из принципа культуры времени следует, что «цивилизационное время является формой существования культуры. Синергия культуры времени фактически демонстрируется в различных смысловых фреймах информационного поля культуры: научной картине мира, современной картине жизни, индивидуальном рисунке жизни»¹¹. В научной картине мира это происходит посредством идеи объективности времени в материальном мире. В современной картине жизни, которая приобретает особую актуальность в связи с возникновением информационного общества, время манифестируется как образ духовности человека и общества, как современность. В индивидуальном рисунке жизни это прослеживается в образе жизни человека или цивилизационного субъекта, как повседневность. На стыке понимания повседневности как локальности, и современности как глобальности возникает синергия культуры времени.

Понятие «синергия культуры времени», выходящее из положений культуры времени, обладает огромным философско-методологическим потенциалом и служит для выработки нового миропонимания и мироустройства. Одной из перспектив является возможность контролирования направления эволюции, а также переход

к «ноосфере» В.И. Вернадского, для которого это означало реконструкцию биосферы в интересах человека как единого целого на основе сбалансированного сосуществования в «ноосфере». Начало этих преобразований на современном этапе развития проявляются в феномене глобализации. Глобалистика и глобальный эволюционизм становятся крупными направлениями в научно-философской мысли. Эти направления сегодня существуют в виде большого числа вариантов и версий с широким спектром проблем, но основа глобального эволюционизма заложена, прежде всего, наследием русских космистов, таких как В.И. Вернадский, Н.Ф. Федоров, Н.А. Умов и др. Синергию культуры времени можно обозначить как «место встречи» представлений о самоорганизующейся вселенной и самоорганизующегося субъекта.

Важнейшим проявлением глобализации является лавинообразный рост объема информации и обновление информационных технологий. Сокращаются периоды смены информационных технологий что ведет к расшатыванию относительной устойчивости современного общества, но и устойчивому развитию процессов глобализации. Это способствует усугублению противоречия в темпах интенсификации развития современной культуры и социального времени. Процесс глобализации характеризуется быстрым уплотнением времени в высокоразвитых странах и замедленным протеканием в отстающих. Пропасть этого противоречия становится все глубже. Противоречия глобализации взаимодействуют друг с другом как многообразный спектр многочисленных флуктуаций этого долговременного сложнейшего процесса перехода мировой материи в новое качество.

На основании вышеизложенного, целесообразно, на наш взгляд, введение, *во-первых*, нового понятия «*темпоральный конструктивизм*», сочетающего в себе подходы темпорального синергизма и современного конструктивизма к изучению культуры времени: анализу темпов развития культуры, синергии времени познающего и конструирующего реальность цивилизационного субъекта. Именно синергия культуры времени, на наш взгляд, обеспечивает всеобщее сотрудничество, соучастие и солидарность в оптимизации реальных «ответов» на «вызовы» времени, обнаружение универсальных связей между прошлым, настоящим и будущим в рамках постнеклассической парадигмы; *во-вторых*, нового направления синергетики, которую О.Н. Астафьева называет «социокультурной синергетикой»¹², выступающей как новая область научно-философского знания и возможная учебная дисциплина, формирование которой представляет собой актуальную проблему современной философии

культуры; *в-третьих*, на основе «темпорального конструктивизма» и «социокультурной синергетики» возможна разработка новых организационно-управленческих принципов, отражающихся в применении социокультурных подходов на всех стадиях данной деятельности. Это заключается в изменении управляющих параметров культуры как ОДС, организации современного культурного пространства, поиску динамического равновесия всего общества и соответствующих способов регуляции социокультурных процессов. При этом, разумеется, должны сохраниться традиционные формы культуры, часть из которых необходимо трансформировать, в процессе становления глобального информационного общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Синергетика на рубеже XX – XXI вв.: Сборник научных трудов / РАН ИНИОН. – М., 2006. – 114 с.
2. Симаков К.В. Очерк истории «переоткрытия времени» / Вернадский В.И.: pro et contra. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2000. С. 745.
3. Каширина О.В. Культура времени в современной картине жизни. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 2007. С.24.
4. Кузьмин М.В. Экстатическое время // Вопросы философии, 1996, № 2.
5. Моисеев Н.Н. Быть или не быть... человечеству? – М., 1999. С. 234 – 240.
6. Йонас Г. Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-Пресс, 2004.
7. Хакен Г. Самоорганизующееся общество // Будущее России в зеркале синергетики. М.: КомКнига/URSS, 2006. С.207.
8. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2008. №3. С.3 – 38.
9. Мясникова Л., Зуева А. «Информация – энергия»: кризис постмодерна? // Мост, 2002. №50. С. 4.
10. Лисичкин В.А., Вирин М.М. Формирование информационного общества: Проблемы и перспективы. – М., ИСПИ РАН, 2008. – 272 с.
11. Каширин В.И., Каширина О.В. Информационное поле культуры: информационный отбор – цивилизационный выбор. – М.: Изд-во МАКС Пресс, 2008. – 176 с.
12. Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 470.

D. Maksimov

SYNERGISTIC MANNER OF TIME IN CONTEMPORARY CULTURE

Abstract: An attempt to redefine the category of time in the context of postnonclassical paradigm is undertaken in the paper. The image of time is considered as a semantic integrity of a culture of self-awareness, culture of individual and collective actions of the civilisational subject. The contemporary views on the role of time in self-organizing systems are identified and examined. The synergy of the image of

time that characterizes the modern phase of the information society formation, and philosophical and methodological potential of the concept are demonstrated. The notion of "temporal constructivism" and

a new direction of "sociocultural synergetics", as well as the possibility of developing new organizational and management principles in the sociocultural processes are suggested.

Key words: time, synergetics, culture, a post-nonclassical paradigm.

УДК 321 : 342.4

Модестова Д.А.

РОССИЙСКИЙ КОНСТИТУЦИОНАЛИЗМ: КОНЕЦ XX В.*

Аннотация: Рассматриваются перипетии политического процесса, повлекшие упрочение гражданского конституционализма в России. Обращается внимание на важность законодательного соблюдения гарантий, обеспечивающих простор социально-политических прав и свобод.

Ключевые слова: гражданское общество, легитимность, конституционность, народное согласие.

В октябре 1993 г. противостояние законодательной и исполнительной власти подытожило советский период в истории страны и открыло возможность распада России.

Советская Россия продемонстрировала усиленное выстраивание государственности, исключающей воплощение таких социальных ценностей, как демократия, правопорядок, всеобщее благосостояние, условия для достойной жизни человека. Государство существовало ради государства, исключая возможность полноценной реализации человека, подменяя ее сверхэксплуатацией. Советский режим изначально не был конституционным. Возникший насильно, через революцию, он демонстрировал расхождение между конституционными правами и действительностью. В течение десятилетий лозунг диктатуры пролетариата служил оправданием монопольного обладания властью, на которую претендовала партия. Конституция служила прикрытием всемогущества «избранных». Советский конституционный режим был олигархичен: за конституционным фасадом скрывалось всемогущество партийных вождей.

Так называемые «законы истории», на которых выстраивалось советское общество, бессильны перед простой истиной: государственность нельзя выращивать за счет угнетения народа. Настоящий момент истории требует укреплять государственность не в ущерб человека, народа, а на их благо [1].

События августа 1991 г., последовавший за ними крах Советского Союза вызвали кардинальные изменения в политической жизни страны. Под конституционными лозунгами в борьбе против коммунистического режима объединились все демократические силы. «Демократическая Россия», другие либерально-демократические организации вырабатывали новые идеологические документы. В них включены были основные либеральные конституционные требования: всемерное развитие частной собственности в условиях свободной конкуренции как гаранта личной свободы, демократии, благосостояния, социальной защиты граждан. Последовательная поддержка мер по приватизации, освобождению государства от не свойственных ему функций монопольного производителя и собственника.

Общепризнанные конституционные ценности включены в программы ряда центристских политических образований. Весной 1991 г. создано Движение демократических реформ. Его нельзя считать либеральным. Однако в его программные документы был внесен ряд основополагающих конституционных положений: повсеместное утверждение неотъемлемых прав и свобод граждан, безусловное соблюдение в полном объеме Всеобщей Декларации прав человека и других международных соглашений; формирование правового государства, основанного на разделении законодательной, исполнительной и судебной власти; установление гражданского мира и общественно-го согласия, отношений дружбы и равноправного сотрудничества между всеми без исключения нациями и народностями.

Весной 1992 г. создан блок «Гражданский союз». В его программные документы также вошли требования - такие, как конституционное соблюдение приоритета прав человека, конституционная реформа и др. Вместе с тем, в программу включен и ряд антилиберальных требований - защита Советов.

* © Модестова Д.А.

Под влиянием либерально-демократических сил российского общества Верховный Совет РСФСР 22 ноября 1991 г. принял «Декларацию прав и свобод человека и гражданина». В ее преамбуле подчеркнуто, что Декларация принята в целях конституционного утверждения прав и свобод гражданина, его чести и достоинства как высшей цели государства и общества. Отмечена необходимость приведения законодательства РСФСР в соответствие с общепризнанными международным сообществом стандартами прав и свобод человека. Принятие Декларации в условиях продолжавшегося действия коммунистической Конституции РСФСР сыграло важную роль в соблюдении конституционных прав и свобод гражданина. Ее принятие восполнило отсутствие демократической Конституции России, стало важным шагом к ее принятию в 1993 г. Декларация написана в соответствии с положениями французской «Декларации прав человека и гражданина», «Всеобщей Декларации прав человека», принятой Генеральной сессией ООН 10 декабря 1948 г., а также с «Международным пактом о гражданских и политических правах», принятом на XXI сессии Генеральной ассамблеи ООН 16 декабря 1966 г., «Заключительным актом совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе» 1975 г., рядом решений ОБСЕ, Совета Европы. В Декларации нашли отражение идеи русского дореволюционного либерализма. В своем роде она стала результатом соединения либеральных конституционных ценностей Западной Европы и России.

Очередной шаг к новой Конституции - подписанный 31 марта 1992 г. «Федеративный Договор о разграничении предметов ведения и полномочий между федеральными органами государственной власти Российской Федерации и органами власти суверенных республик в составе Российской Федерации». Данный документ конституционного характера включал основополагающие либеральные ценности, в том числе «приоритет прав и свобод человека и гражданина независимо от национальной принадлежности и территории проживания, а также право народов на самоопределение».

В конце 80-х - начале 90-х гг. либеральные конституционные идеи в той или иной степени разделяли партия конституционных демократов, Конституционно-демократическая партия (Партия народной свободы), Европейская либерально-демократическая партия, Российская социально-либеральная партия (РСЛП), Либеральный союз, Республиканская партия. Основные ценности либерализма в той или иной мере разделяли и другие организации либеральной и социал-либеральной ориентации.

В 1989 г. было начато возрождение кадет-

ской партии. Первоначально на основе слияния неформальной московской группы «Гражданское достоинство» с демократической группой народного фронта образован Союз конституционных демократов (СКД). В начале 1990 г. организационно-партийной группой конституционных демократов проведен референдум среди общественно-политических объединений, придерживающихся принципов конституционной демократии. По итогам референдума было принято решение о возобновлении деятельности Конституционно-демократической партии (Партия Народной свободы). В мае 1990 г. в Москве состоялся ее учредительный съезд. Партия провозгласила себя политической организацией граждан, объединенных стремлением продолжать и развивать лучшие традиции отечественного либерализма. Учитывая, что многое в теоретическом наследии дореволюционной партии кадетов устарело, ЦК КДП (ПНС) подчеркнул, что ее деятельность не имеет ничего общего с социальными утопиями и попытками подгонки реальности под ту или иную теорию. Вместе с тем принятый Устав партии и ряд программных документов во многом заимствованы из документов кадетов начала XX в. В июне 1991 г. проведен восстановительный съезд партии. В нем приняла участие группа членов «Демократической России» во главе с М.Астафьевым. В ходе работы съезда настойчиво подчеркивалась идея исторической преемственности в ее деятельности. В основу организационного строения положен устав дореволюционных кадетов, принятый в 1906 г., с внесенными в него изменениями в 1917 и 1990 гг.

Таким образом, в конституционных программных требованиях по обеспечению прав личности у современных кадетов и их предшественников много общего. Обращает внимание более высокая степень проработки проблемы прав различных народностей у дореволюционных кадетов. Равноправие языков, равноправие в вузах и школах, особенности использования русского языка, - эти и другие проблемы получили развернутое толкование у дореволюционных кадетов и практически не нашли отражения сегодня, хотя обострение межнациональных отношений в последние годы выдвигает эти проблемы на первый план.

Политическим идеалом дореволюционных кадетов была парламентская конституционная монархия английского типа. В марте 1917 г., когда революционная ситуация в стране отвергла возможность реставрации монархии, VII съезд Партии народной свободы внес соответствующее изменение в программу партии, выдвинув требование демократической парламентской республики, законодательная власть в которой должна принадлежать народному представительству.

Кадеты начала 90-х гг., как и кадеты начала века, считали главным вопрос государственности. Они выступали за сильное правовое государство. Силу государства они связывали с эффективной работой основных элементов: полиции, правосудия, фискальной (налоговой) системы. В подходе к решению проблем государственного устройства просматриваются разные позиции. Дореволюционные кадеты были унитаристами, выступали за единую и неделимую Россию. Современная конституционно-демократическая партия (ПНС) выступает за обновление власти на союзном уровне, сохранение федерации. В программу внесено положение о децентрализации государства с преобразованием его в Союз добровольно ассоциированных, юридически равноправных земель и национально-территориальных образований, правовые отношения которых закрепляются Конституцией. Признается безусловное право каждой из входящих в состав СССР союзных республик на политическую самостоятельность вплоть до образования независимого государства.

Современные кадеты предполагают делегирование государству полномочия по разработке, принятию, контролю выполнения хозяйственного законодательства, применению экономических рычагов для текущего и долгосрочного регулирования экономики, налогообложения, финансирования некоммерческой производственной инфраструктуры, социальной сферы, проведения таможенной, валютной политики, осуществления мер социальной поддержки населения, защиты окружающей среды.

Современные кадеты, как и их предшественники, отстаивают конституционные свободы личности, гражданские права, широкое самоуправление. Они считают себя партией сильной государственности, просвещенного патриотизма. Их программы ориентированы на демократическое развитие России. Но если дореволюционные кадеты были достаточно сильной, авторитетной партией, их исторические преемники такой партией не могут стать. Их программные требования недостаточно конкретизированы, носят общий, декларативный характер. В них чувствуется влияние программ дореволюционного либерализма с отсутствием анализа политической обстановки современной России. Программы современных кадетов не могут быть реализованы. Дореволюционные кадеты ориентированы на представителей крупной буржуазии, дворянства, буржуазной демократии, интеллигенции, крестьянства, претендовали на роль внеклассовой партии. Современные кадеты опираются, в основном, на интеллигенцию и студенчество. Их программные требования не являются платформой действия массовых политических сил общества, что и пре-

доопределило в 1992 г. их сход с политической арены.

Выборы и референдум декабря 1993 г. знаменовали окончательный переход России на либеральные конституционные принципы государственного устройства. К подготовке проекта новой Конституции России власти приступили сразу же после упразднения СССР в декабре 1991 г. На государственном уровне создана конституционная комиссия. Противоборство между президентом и Верховным Советом РСФСР отрицательным образом сказалось на работе комиссии, проект не был до конца подготовлен. Верховный Совет РСФСР принял ряд законопроектов, которые негативно сказались на политическом процессе.

Словом, создавшаяся к осени 1993 г. в России система власти не имела аналогов в мировой практике. Законодательные органы получили «контрольный пакет власти», обладали реальными рычагами влияния на исполнительную и судебную власть, глава государства, исполнительные и судебные органы оставались зависимыми. Отсутствовали противовесы, характерные для президентских и смешанных республик, равно как и для парламентских. Президент Российской Федерации не обладал правом досрочного роспуска парламента, назначения референдума, созыва или досрочного прерывания сессии парламента, права вето, преодолеваемого квалифицированным большинством голосов, выборочного вето в случае несогласия с отдельными статьями закона, назначения выборов в высший законодательный орган. Такое состояние не соответствовало общепризнанным либеральным конституционным принципам. Президент, избираемый всенародным голосованием, самостоятелен в формировании возглавляемого им правительства. Ограничения президента в назначении и освобождении от должности членов правительства противоречили воле народа России, выраженной на первом референдуме РСФСР в 1991 г. К 1993 г. назрел острый конституционный кризис, который можно было преодолеть лишь на основе замены старой Конституции РСФСР новой демократической Конституцией. Под председательством президента России Б.Н. Ельцина конституционная комиссия подготовила новый проект.

В качестве образца проекта новой Конституции использовались конституция пятой республики во Франции и конституция США. В государствах с действующей либеральной конституцией (например, во Франции) президент обладает правом вето, в том числе выборочного, правом назначения референдума. Президент Франции может по собственной инициативе досрочно распускать Национальное собрание в любой момент, кроме чрезвычайного положения или не ранее одного

года после предыдущего досрочного роспуска. Президент Франции назначает премьер-министра; по предложению премьер-министра без участия парламента он назначает членов правительства и самостоятельно решает вопрос об их увольнении. Парламент обладает правом вынесения вотума недоверия всему составу правительства.

Проект новой конституции РФ получил поддержку населения России при низком кворуме и почти предельно низком числе голосов, поскольку за его принятие высказалось всего лишь 28% избирателей от списочного состава. Народным голосованием закреплены властные права Президента РФ, наделенные широкими полномочиями.

Референдум 1993 г. законно утверждал новую Конституцию России, в которой высшей ценностью провозглашены права, свободы, честь, достоинство человека. Как и в конституционных проектах дореволюционных российских либералов, в ней был сделан акцент на гражданские права.

В России удалось в целом сконструировать отвечающую мировым образцам «национальную модель» Конституции. Соответствующими механизмами ее реализации являются органы власти, управления, суд, прокуратура. Сформирован Конституционный суд как высший орган правового надзора над соблюдением Конституции РФ, деятельностью исполнительной и законодательной ветвей власти. На основе новой Конституции РФ проведены выборы президента России (1996 г.), глав администраций, местных представительных органов регионов России (1996-1998 гг.).

Однако многие из провозглашенных Конституцией прав и свобод граждан России работают слабо. Их совершенствование - необходимое условие формирования правовой государственности. Политический и экономический кризис весны-осени 1998 г., переросший в кризис конституционный, наглядно свидетельствовал об этом. Тем не менее необходимо признать: принятие Конституции РФ 1993 г. законодательно закрепило основные принципы конституционной доктрины либерализма: многопартийность, политический плюрализм, разделение властей.

Принят Гражданский кодекс, соответствующий либеральным конституционным принципам. Регулярно проводятся выборы, на которых соперничают политические партии и их лидеры. Политический спектр России широк - от крайне левых до крайне правых. Конституционные завоевания либерально-демократической революции 1991 г. превратились из утопии в реалии, соответствующие закономерностям общественных взаимосвязей в цивилизованном обществе. Конституционный порядок, существующий более 10 лет, сохраняет способность к позитивному развитию.

Если такая способность существует, она должна заключать в качестве важнейшей составляющей конституционные гарантии прав и возможностей граждан.

Конституционалистская динамика державного строя России очевидна. Между тем одного из столпов конституционной организации - гражданского общества (ГО) - у нас в крепком виде пока не оформлено. Объяснимся тщательнее.

ГО - негосударственная социальная реальность, располагающаяся на стыке частной и общественной сфер, объединяющая свободных лиц через заявительное проведение интересов и амортизирующая их взаимодействием с государством.

Основные параметры ГО - самодеятельность; спонтанность; добровольность; неформальность; недисциплинарность.

Сверхзадача ГО — опосредовать контакты публичной, частной, общественно-частной сторон социальности с целью гармонизации их связей в терминах рациональной коммуникации. ГО концентрирует умонастроения общественно ответственных лиц, не по должности, не по нужде, а по призыванию пекущихся о судьбе жизненного.

К несчастью, оптимального регламента соотношения полномочий государства и ГО в отечественном опыте не найдено. Государственная компонента общественного целого неизменно превалирует. С некоей мерой осторожного оптимизма возможно констатировать первые робкие шаги власти по адекватной трансформации институтов. В качестве паллиативов учреждены Общественная палата, Совет по коррупции, сделаны долгожданные реверансы в сторону малого бизнеса. Отсюда:

Если ранее наши реалии отображались фигурой «стабильная неустойчивость», описываемой языком социальной хаосологии, то теперь с точностью до наоборот — легализуется формула «неустойчивая стабильность». «Стабильность» — результат сверхцентрализма, авторитаризма власти, выстраивающей самодостаточные вертикали. «Неустойчивость» — результат негибкости власти вследствие причин тождественных [2].

Долгое время подобная ситуация не может быть поддерживаемой. Причина — высочайшая вероятность вырождения власти в отсутствии гражданских противовесов. Любой конфликт внутри элиты (сшибка тех же «либералов» и «силовики») чревата обвальным деградацией управления. Как будут развиваться события, естественно, покажет время.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М., 1996.
2. Ильин В.В. Мир Globo: вариант России. Калуга, 2007.

D. Modestova
RUSSIAN CONSTITUTIONALISM. THE END OF
XX CENTURY

Abstract: Varieties of political process, determined the foundation of civic constitutionalism in Russia, are reflected. The basic structural elements

of law guaranties of political people's activity are described.

Key words: civil society, legitimacy, constitutionality, the national consent.

УДК 130.3

Мухамедьянов Б.Ф.

СТРУКТУРА ИСТОРИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ*

Аннотация: В работе анализируется структура исторического самосознания с позиции принципа целостности. Исследуется социально философский смысл такого самосознания, связанный с выявлением исторических судеб философских учений, с историческим знанием.

Ключевые слова: историческое самосознание, структура, целое социально – философский смысл, историческое знание.

Идеалистическая философия истории обособляет историю с помощью подключения к последней трансцендентного фактора (абсолютного Духа, судьбы, исторического Разума и т.д.). Данный фактор трансцендентен по отношению к истории, рассматриваемой как деятельность людей. Зададимся теперь вопросом – каким будет мышление истории (её самосознание!), если отказаться от духа трансцендентализма в её обосновании? В данном случае, как нам думается, исчезнет представление о направленности исторического процесса.

В этом плане необходимо заметить, что в философии истории направление исторического движения задавалось либо представлением о трансцендентной цели истории, либо представлением о прогрессе, каковой в качестве закона истории тоже трансцендентен, либо тем и другим вместе, либо представлением об определённом пути, который должна совершить всякая культура или цивилизация от зарождения к своей гибели. С устранением трансцендентного фактора, определяющего историю, исчезает представление и о цели истории, и о прогрессе как законе истории, и о предзаданном пути развития культуры.

В модели мышления истории, отвергающей трансцендентализм, будет, соответственно, отсутствовать и представление об исторической необходимости, так как необходимость, действу-

ющая в истории, есть сама трансцендентность. Эта модель отказывается от претензий на установление законов мировой истории, так как исходит из того, что подобные законы в принципе невозможны. Применительно к будущему исключение исторической необходимости означает, что будущее являет собой пустоту, неопределённое поле возможностей; применительно к прошлому и настоящему это означает, что они могли быть иными, чем они есть на самом деле [1, 10].

Думается, что отбрасывание «исторической необходимости» не только обедняет человеческое существование, обрекая человека на пустоту, но и предполагает, что история творится людьми и от них полностью зависит. Но это не совсем так, поскольку в истории постепенно проявляется, кристаллизуется духовная реальность, которая обладает потенцией самоопределения [5]. Ещё И. Г. Фихте в данном отношении вполне справедливо замечал, что в концепциях философии истории, которые признавали историческую необходимость, тоже предполагалось, что в истории действуют люди, но ход и исход истории при этом от людей не зависел, а сами они оказывались орудиями трансцендентной необходимости истории.

Из отрицания исторической необходимости вытекает и признание свободы человека в истории. В традиционной философии истории свобода человека должна была соотнобразовываться с исторической необходимостью; свобода здесь оказывалась свободой без выбора. В обозначенной же парадигме истории человек не связан исторической необходимостью и обладает свободой выбора. Но эта парадигма, поскольку она отвергает историческую необходимость, не даёт человеку гарантии достижения тех или иных исторических целей, вторые он может ставить перед собой и преследовать.

В настоящее время разрушение структур разумной жизни в равной степени затрагивает

* © Мухамедьянов Б.Ф.

всех. Субъект-центрированный разум не руководствуется предпосылками, из которых исходит исследователь, и вынужден, в конечном счёте, исходить в своей повседневной коммуникативной практике из трансцендентального принуждения. «Поэтому, – как замечает Ю. Хабермас, – формы социокультурной жизни структурно ограничены опровергающим коммуникативным разумом, в расчёт принимаются все его претензии» [6, 336].

Оперирующий в рамках исторического действия разум ограничен не только внешними, вытекающими из конкретных ситуаций условиями. Условия собственного осуществления вынуждают его раздваиваться, существовать в измерении исторического времени, социального пространства и телесно-ориентированного опыта. Содержащийся в принципе *исторического самосознания* разумный потенциал оказывается сплетённым воедино с жизненными ресурсами «жизненного мира». Поскольку жизненный опыт берёт на себя функцию накопителя духовных ресурсов, этот «мир» приобретает признаки интуитивного, по-настоящему точного, холистического знания, которое невозможно усложнить по собственному усмотрению. В данном отношении оно не является «знанием» в собственном смысле слова.

В качестве потенциала, из которого участники интеракций заимствуют свои высказывания, помогающие выработать консенсус, жизненный мир образует эквивалент всему тому, что философия субъекта считает достижениями синтеза и заслугой сознания. Производительные достижения соотносятся, разумеется, не с формой, а с содержанием возможных процессов взаимопонимания. Ведь унифицирующее трансцендентальное сознание заменяют конкретные жизненные формы. В приобщении к культурным ценностям усваивается естественный тип поведения, интуитивно понятные солидарно-групповые действия и принятые в расчёт как ноу-хау компетенции обобществлённых индивидов.

Разум, выраженный в коммуникативном действии, способствует взаимопониманию, но только вместе со слившимися в особую тотальность традициями, общественной практикой и всем комплексом телесного опыта. Выступающие только как множественные партикулярные жизненные формы, они связаны друг с другом не только семейным сходством; у них общие структуры жизненных миров. Эти общие структуры накладывают отпечаток на единичные жизненные формы, которые воспроизводятся только через ту среду, в которой происходят коммуникативные действия. Этим объясняется рост влияния этих общих структур в ходе исторического процесса дифференциации. Здесь и ключ к пониманию причин рационализации жизненного мира и постепенно-

му высвобождению заложенного в коммуникативном действии разумного потенциала. Благодаря этой исторической тенденции вполне можно понять сущность нормативного содержания модерна, находящегося под угрозой саморазрушения; дополнительные конструкции в области философии истории больше не нужны [6, 336].

Но это не так. *Структура исторического самосознания связана с выявлением исторических судеб философских учений*, а, следовательно, и с дополнительными конструкциями в сфере исторической науки и философии истории.

Убеждение любого философа в том, что ему, наконец, удалось преодолеть плюрализм учений, опровергнув теории своих предшественников, составляет субъективную сторону историко-философского процесса [4]. Отрицание правомерности идеи плюрализма существующих философских учений связано с отсутствием диалектического понимания исторической, социокультурной преемственности в развитии научного (особенно философского) познания.

А. Шопенгауэр саркастически отмечал, что «каждый вновь появляющийся философ поступает так же, как каждый новый султан, первым делом обрекающий своих братьев на казнь» [7, 585]⁶. Это замечание, однако, не способствовало более правильному пониманию историко-философского процесса самим Шопенгауэром, который также обрекал на заклятие своих предшественников. Так, он писал: «люди, подобные Фихте, Шеллингу и Гегелю, должны быть изгнаны из царства философов, как негодяи, торгаши и менялы были изгнаны из храма Иерусалимского...» [7, 353]⁷ В данном случае субъективность философа, о которой говорилось выше, коренилась не столько в объективной логике философского развития, сколько в личности, в психологии самого мыслителя.

И. Канту принадлежит попытка систематического обоснования несостоятельности философского плюрализма, который рассматривается философом как свидетельство того, что все когда-либо существовавшие философские учения были лишь неудачными попытками создания философии. Подлинной философии, философии, вполне соответствующей своему понятию, никогда, с этой точки зрения, еще не было. Признавая определённые заслуги за своими предшественниками, Кант полагал, что их учения правильнее называть не философией, а лишь философствованием, из чего следует, что и плюрализма в философии, в сущности, не могло быть.

Понятно поэтому и требование Канта: «Надо решить вопрос: может ли существовать больше, чем одна философия?» [3, 113]. Ответ, разумеется, однозначный, отрицательный: «...критическая философия провозглашает себя такой философией,

до которой ещё вообще не существовало никакой философии...» [3, 114]. При этом, однако, Кант подчёркивает, что такова, в принципе, должна быть позиция каждого философа, поскольку он создаёт свою философскую систему, причём создаёт в соответствии с принципом историзма. Но в таком случае кантовское отрицание плюрализма философских учений становится если не двусмысленным, то во всяком случае непоследовательным.

Гегель принципиально по-новому подходит к исследованию историко-философского и историко-культурного процесса, вскрывая в нём противоречивое, поступательное развитие, в рамках которого противоположные (в том числе и взаимоисключающие учения) находятся в отношении социокультурной преемственности. Гегель покончил с упрощённым представлением об истории философского процесса как последовательном ряде случайных событий, совокупности мнений, заблуждений, произвольной игре мысли. Он решительно осудил характерное для философов третирование своих предшественников, противопоставив философствующему высокомерию и субъективизму оценок обоснованное убеждение в том, что выдающиеся философы – благородные умы, герои мыслящего разума, проникающие в сущность вещей и добывающие величайшие сокровища – разумное знание.

Историко-философское учение Гегеля – единственная в Новое время попытка позитивной оценки плюрализма философских идей, концепций, учений. Этот радикально новый подход к истории философии предполагает разграничение внешней и внутренней, субъективной и объективной сторон философского плюрализма, его видимости и сущности. Философия, как и сама действительность, которую она постигает, многообразна, но многообразие предполагает единство, ибо конкретное есть единство различных определений. Следовательно, и философские учения должны быть поняты как различные определения единого, как образующие различные стороны целостной реальности, несмотря на то, что они противостоят друг другу. Многообразие философских учений есть, согласно Гегелю, «органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов» [2, 32].

Данные моменты «абсолютной идеи» – суть различные философские системы. Различия между ними необходимы, но они призваны быть поняты диалектически, т.е. как включающие в себе тождество, которое так же существенно, как и непосредственно обнаруживающиеся различия.

Отсюда можно заключить, что философская система существовала и продолжает существовать. Ни одна из них не исчезает, а сохраняется в философском знании как момент единого цело-

го. Следовательно, философскую систему можно рассматривать в качестве «кирпичика» (или, точнее сказать, субстанции) исторического самосознания. Такая система постоянно воспроизводит последнее; она есть своеобразный «код» истории, «код» культуры.

Важный основной вопрос, занимающий нас и здесь возникающий есть вопрос о понятийных средствах, с помощью которых могут быть извлечены из самой истории масштабы и единые ценности, или вопрос о том, каким образом понята конкретно историческая жизнь может быть измерена по масштабам своего смысла и ценности – и мгновенная ситуация может быть сопоставлена с этими идеалами? Ответ сначала как будто бы пугает. Необходимый по своей сущности релятивизм генетически-исторического мышления как будто безнадёжно и коренным образом противоположен мысли общезначимой, абсолютной цели истории и, по всей видимости, свидетельствует о полной невозможности разрешить кризис в направлении к подобным целям.

Но историческое мышление обладает безграничным скепсисом, так что поверхностные историки часто прибегали к такому искусству достигать обыденными способами богатства и глубины духа. А эта глубина как раз и составляет глубинную структуру *исторического самосознания*. Люди, обладающие более сильной волей, часто обращаются вследствие драматически-волевого характера истории к основанным лишь на чувстве социокультурным масштабам, таким, как величие и мощь национального государства, или к ценностям совершенно личной внутренней культуры духа.

Об этом говорил уже И. Кант. Разумеется, при этом возникает вопрос, как обрести такие понятия идеала, каким образом они относятся к эмпирической исторической жизни и, особенно, как согласовать их общезначимость с индивидуальностью каждого исторического момента, установленного описанной здесь исторической логикой. Наши выводы следующие.

1. Структуру исторического самосознания, как некоего целого, образует прежде всего сама конкретность. Так, старая теория, а точнее, её «рациональное зерно», выверенное временем, может оказаться включённым в более конкретное понимание, правда, на правах его абстрактного момента.

2. Историческое знание эволюционирует настолько быстро, в такие исторические сроки, за которые предмет сам по себе измениться существенным образом не успевает. И Коперник, и Галилей исследовали один и тот же объект на той же самой исторической ступени его эволюции. Теория (особенно историческая!) совершает стре-

мительное развитие на фоне неизменного. При этом применение логического способа критики предшественников оказывается не только справедливым, но и единственно возможным; это – тот самый случай, который был предметно учтён в гегелевской системе.

3. Сам по себе объект науки развивается достаточно быстро, так что последовательные фазы его зрелости сменяют одна другую (иногда даже на глазах одного поколения). Здесь разные стадии развития исторического сознания отражают разные фазы исторической зрелости его предмета, фиксируют значительные исторические сдвиги в его «структуре».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Алферов А. А. Что значило бы преодоление трансцендентализма в философии истории? // Философия и будущее цивилизации. В 5 т.: Т. 3. М.: Современные тетради, 1995.
2. Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IX. М., 1932.
3. Кант И. Пролегомены. Т. 4. Ч. 2. М., 1966.

4. Ойзерман Т. И. Исторические судьбы плюрализма философских учений // Вопросы философии, 1991, № 3.
5. Фихте И.Г. Факты сознания // Он же. Соч. в 2-х т.: Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993.
6. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций // Он же. Пер. с нем. 2-е изд., испр. М.: Издательство «Весь Мир», 2008.
7. Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 585.

B. Mukhamedyanov

THE STRUCTURE OF HISTORICAL SELF CONSCIOUSNESS AND ITS SOCIAL AND PHILOSOPHICAL SENSE

Abstract: The structure of historical self consciousness from the point of view of integrity principle is analyzed in this paper. Social and philosophical sense of such self consciousness connected with the revelation of the historical destiny of philosophical study and with historical knowledge is observed.

Key words: historical self consciousness, structure, integral, social and philosophical sense, historical knowledge.

УДК 281.9:13

Ореховская Н.А.

РОЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ФОРМИРОВАНИИ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ РУССКОГО НАРОДА*

Аннотация: В публикации рассматривается эволюция менталитета массового сознания россиян при непосредственном воздействии православия. Проведен сравнительный анализ влияния других направлений христианства – католицизма и протестантизма на процесс исторического развития народов Европы. Отобрана специфика влияния православной веры на формирование качеств характера россиян, их образа жизни и культуры.

Ключевые слова: массовое сознание, менталитет, православие, религия, культура.

Массовое сознание россиян в процессе эволюции испытывало влияние не только особенностей этнического фактора, природной среды, особенностей социума, но и национального духа. Дух нации в значительной мере зиждется на религиозной вере, на конфессиональных особенностях исповедуемой народом религии, на основе которой происходит процесс самоопределения народа.

Историю становления массового сознания русского народа можно описать с учетом влияния различных факторов: биологических, географических, этнографических, экономических, социально-политических. Все они характеризуют различные стороны истории народа.

Религиозный фактор есть духовный фермент этногенеза, который катализирует биологическую энергию в творческий процесс. Становление европейских наций, включая русскую, происходило в результате непосредственного воздействия христианства. Восточные народы сложились под влиянием ислама, буддизма, индуизма, конфуцианства. Именно благодаря усвоению религии народы и нации, образующиеся в результате смешения разнородных племенных групп, довольно быстро (в течение жизни нескольких поколений) проходят инкубационный период и превращаются в исключительно устойчивые национальные общности. Так случилось и с русским народом. «В конце X века, - говорит митрополит Иоанн, - вошли в купель святого крещения племена полян, древлян, кривичей, вятичей, радимичей и иных славян. Вышел из купели - русский народ, в течение шести

* © Ореховская Н.А.

веков (с X по XVI) вдумчиво и сосредоточенно размышлявший о месте Святой Руси в мироздании...» [1]

Православие придает внутреннюю определенность менталитету массового сознания русского народа и на тысячелетие определяет душевный потенциал русской нации. Это неиссякаемый родник, который удовлетворял духовную жажду русского народа в его непростой и часто трагичной истории. Православная вера выполняет для русского менталитета роль внутреннего духовного стержня, или, говоря философским языком, духовной субстанции. Субстанция есть то, что лежит в основе менталитета того или иного народа; это непреходящее и вечное в менталитете народа, выдерживающее все изменения и невредимо проходящее через все фазы народной истории. В религиозной субстанции коренится причина различий и специфических особенностей исторического развития наций и народностей.

Начиная с П.Я. Чаадаева, не прекращаются попытки негативно оценить значение православия в русской истории, логическим следствием чего выступает утверждение о том, что именно православие стало чуть ли не главной причиной экономического и культурного отставания России и ее «выпадения» из ложа «общечеловеческой» цивилизации. При этом обычно в качестве аргумента приводятся тезисы о том, что Русь приняла христианство из рук дряхлой Византии и что богослужение в русской церкви ведется на близком к русскому церковнославянскому языку. Например, по мнению С.А. Левицкого, в то время как западные народы получили просвещение от Рима, Россия приняла христианство от Византии, где риторика и благолепие часто заслоняли мысль. Дополнительная причина отставания заключается в кирилло-мефодиевском наследии - в том факте, что Библия и благая весть Евангелия были получены не в латинском и греческом переводе, а в македонском наречии болгарского языка, понятного тогда древнерусскому народу [2]. Поскольку просвещенные русские не были знакомы с латинским и греческим языками, то они не могли, как на Западе, непосредственно усваивать культурное наследие античности.

Как полагает автор данной работы, такие суждения не соответствуют принципу историзма при анализе общественных явлений. Прежде всего, история не знает сослагательного наклонения, и вряд ли научно рассуждать в отношении исторических событий с позиции «что было бы, если бы ...». Принятие восточного христианства есть свершившийся исторический факт, с которым надо считаться как с наличной данностью. Кроме того, православие хотя и мощная, но отнюдь не единственная детерминанта особенностей ис-

торического пути России. Могло ли принятие не православия, а католицизма предотвратить татаро-монгольское нашествие или ослабить влияние неблагоприятных природно-климатических факторов? Если нет, то разговоры о православии как причине отставания России оказываются домыслом, унижающим достоинство русского народа. Напротив, православие оказало многостороннее благотворное влияние на все стороны жизни русского народа, о чем много сказано в отечественной литературе.

Одна из великих ценностей христианского Востока заключается в особом внимании к народам и их культурам, дабы слово Божие могло звучать на любом языке. В результате «откровение возвещается адекватно и становится полностью понятным, поскольку Христос говорит языком разных народов, которые могут читать Священное писание и совершать богослужение на своем языке, употребляя свойственные им выражения» [3]. В эпоху роста национального самосознания необходима глубокая укорененность христианства в национальных культурах, и православие дает такую возможность, проповедуя всечеловеческие ценности Божественного откровения на национальных языках.

Следует учитывать, что Библия была переведена на близкий русским язык гораздо раньше, чем это сделал Лютер применительно к немцам. Поэтому изначально христианский дух и христианские образы входили в качестве архетипов в менталитет русского народа не только на сознательном, но и бессознательном уровне. Кроме того, надо учесть, что Кирилл и Мефодий, составившие славянскую азбуку, были и проповедниками христианства и именно в этом видели необходимость грамоты как средства достижения смысла божьего учения [4]. Во многом именно внутренней христианизацией структуры старого русского языка и мышления объясняется специфика религиозности русского народа. Внутренняя христианизация и оцерковление русского языка преобразили саму душу народа. Недаром в русском языке практически тождественны слова «христианин» и «крестьянин».

Вместе с Библией русский народ получил на родном языке богатейшую литературу богословского, естественнонаучного, исторического, повествовательного содержания, фактически адекватную той, которая составляла круг чтения культурного человека в Византии. Книги приобрели на русской земле непререкаемый авторитет, были восприняты как откровение и произвели переворот в массовом сознании. Любовь к книжной мудрости - специфическая черта русских святых. На многих иконах, изображающих святых, у них в руках - книга. Поэтому бессознательное почтение

перед книжной мудростью входило в ментальный строй русского народа. В силу этого и современный русский легко поддается воздействию средств массовой информации благодаря укорененному в народной душе почтительному и доверчивому отношению к словесной мудрости.

Благодаря православию русский народ проникся всечеловеческими христианскими ценностями, сохранив при этом самобытность и национальное своеобразие своего менталитета. Православное самоопределение русского народа закономерно обусловлено было географическим положением Древней Руси. Но не только!

Создание русской государственности неизбежно ставило вопрос о более тесных контактах с Византией, в том числе религиозных. Она в тот период была для России наиболее близкой в социально-экономическом и политическом отношении христианской страной. Принятие православия укрепило международный авторитет древнерусского государства и дало возможность объединения усилий Киевской Руси и Византии в борьбе с постоянным напором со стороны кочевых племен.

Православное самоопределение связано также с особенностями религиозного мироощущения славянских племен, составивших в дальнейшем ядро русского народа. Вероятно, что православие, как никакая другая религия, соответствовала эмоционально-художественному строю менталитета восточнославянских племен. Несмотря на легендарный в своей основе характер, изложенный в «Повести временных лет» рассказ об испытании вер князем Владимиром имеет глубокий символический смысл. Послы, вернувшиеся после исследования различных вер, рассказали о красоте греческого богослужения, ангельском пении и сделали вывод, что в православной церкви Бог явно пребывает с людьми. Пышность и эстетическая театрализованность православного богослужения пленила склонных к эмоционально-художественному видению мира восточных славян.

Владимира также поразило, что православие - это религия абсолютных оценок, религия страшного суда и вместе с тем прощения и спасения. В данном своем качестве православие наложилось на присущее уже нашим далеким предкам стремление к абсолютным ценностям и еще в большей степени обозначило его. Свойственное русским образно-символическое восприятие мира, максимализм и стремление достигнуть абсолюта, причем сразу, целиком, немедленно, одним усилием воли, нашло в православии благодатную почву. Следовательно, православное самоопределение было историческим выбором в пользу религии, наиболее полно отвечавшей ду-

ховным потребностям и ментальным особенностям древнерусских людей.

Хотя русский народ принял христианство в варианте, наиболее близком евангельским заповедям, следует отметить, что русское православие есть национальная форма христианской религии. Всечеловеческие ценности христианства на русской почве национально окрашиваются, приобретая уникальный, неповторимый характер. Русское православие, как национальная форма христианства, отличается от православной веры в Болгарии, Сербии, Румынии, Греции и других православных странах. Однако не в своей сущности!

Процесс религиозного синтеза византийского православия и язычества растянулся в Древней Руси на несколько столетий. Результатом подобного синтеза стало совмещение и переплетение в русском менталитете разнородных духовно-религиозных ценностей христианского и славянско-языческого происхождения.[5] Из этого симбиоза выросли, подобно дубу из желудя, национальные особенности русской духовной культуры. Пожалуй, одним из самых ярких образцов духовного синкретизма русской культуры являются литературные образы Н.В. Гоголя. Начиная от «Вечеров на хуторе близ Диканьки» и вплоть до «Мертвых душ» его литературные герои раздваиваются на ночную и дневную ипостаси человеческой души. В том же ряду стоит устное народное творчество. Сказки, былины, пословицы и поговорки русского народа буквально пропитаны духом синкретизма христианства и язычества. Герои русских сказок, помолившись святому образу, то есть, приобщившись к христианству, вступают в непосредственные личные контакты с языческими Лешим, Бабой-Ягой, Кощеем Бессмертным.

Языческая сторона религиозной веры, во многом определившая стихийность и иррационализм народного менталитета, прослеживается в мистическом отношении к природе и быту, который включал в себя земледельческий труд, семейно-брачные отношения, сон, еду и иные стороны повседневной жизни. Каждая природная стихия (земля, ветер, огонь, вода), а также животные, насекомые, деревья наделялись духовными свойствами и воспринимались как нечто личное и живое. Каждая вещь имеет своих двойников в виде домовых, полевых, кикимор, русалок, сарайников, ведьм и тому подобное. Так, домовый - излюбленный персонаж русского фольклора - принимает разные виды, требует от человека пищи, плачет или смеется, бывает добрым и злым, скачет на лошади, мучает по ночам людей.

Языческие корни имели также многие народные праздники, пляски, прыгания через костры, завивание венков, катание на лошадях во время масленицы. Для русского человека духи дома,

леса, воды, земли выступали как личные живые существа, с которыми он вступал в повседневный контакт. Они представлялись ему не только злыми и темными, но и добрыми и светлыми. Тем не менее, несмотря на наличие в русском менталитете языческих корней, приоритет в ней принадлежит христианским духовным ценностям. Это утверждение наглядно демонстрируется глубоким влиянием православного культа на формирование менталитета русского народа.

Изначально отметим, что восточное христианство, по сравнению с западным, особое внимание обращает на *светлые чувства* верующих при восприятии учения Христа. Если на Западе основное внимание в религиозном культе уделяется страданиям и страстям Христовым, то на православном Востоке более сильный акцент делается на идею Воскресения. Православие не организовывало инквизиций, как организовывали ее и католицизм и протестантство, православие никогда не жгло ведьм и еретиков, всякие попытки протащить это великое изобретение западно-европейской культуры немедленно встречались самыми резкими протестами со стороны русского церковного мира.[6]

Для русского народа характерен и дар христианской покорности, смирения личности перед коллективом. Но оборотной стороной этого дара, по мнению Бердяева, является и то, что «русская душа - мятежная, ищущая, душа странническая ... никогда не удовлетворяющаяся ничем средним и относительным...» [7].

Значительное влияние на формирование ментальных свойств массового сознания русского народа оказала также специфика обрядовой стороны православной религиозной жизни. Православие отличается исключительно высокой оценкой важности соблюдения обряда в пробуждении религиозных чувств верующих.

Религиозная обрядность является духовным лекарством, излечивающим русскую душу. Молитвы, церковное пение, горящие лампады и свечи, прекрасные иконы и фрески представляют собой священнодействия, обладающие для верующих сверхъестественной магической силой. Поэтому православная церковь с консервативным упорством держалась за обряд и не позволяла менять в нем ни одной формулы, так как спасительны именно старые формулы, а будут ли обладать такой спасительной силой новые - далеко не ясно. Православный консерватизм как нельзя лучше соответствовал потребностям сохранения ментальных ценностей традиционного по своей сути русского общества.

Ядром русского обрядоверия является православное богослужение, которое по своему эмоциональному вдохновению представляет собою

уникальное религиозное действие. Можно выделить те черты православного богослужения, которые повлияли как на особенности религиозного сознания, так и на ментальные качества русского народа. Прежде всего, это непревзойденная красота, вследствие чего православная литургия есть явленная красота духовного мира - «небо на земле». Особенностью православного богослужения выступает также религиозный реализм. Библейские сюжеты в процессе богослужения не только вспоминаются, но и, облакаясь в художественные образы, как бы заново совершаются. В результате верующий становится фактически живым свидетелем рождения Христа, Его смерти и Воскресения.

Наконец, нельзя не сказать о космизме православного богослужения. Литургия обращена здесь не только к человеку и его душе, но и - через человеческую душу - ко всякой частичке Божественного творения, так как человек есть воплощенный дух, существо космическое; в нем живет и с ним освящается и космос, ибо Господь есть Спаситель не только души, но и тела, а в нем и всего мира. Поэтому в космизме православного богослужения проявляется эта полнота христианства, ибо церковь имеет в человеке и космическую силу. Указанные черты православного богослужения, накладываясь на впечатлительную славянскую душу, усиливали такие ментальные свойства русского народа, как его религиозность, созерцательность, чувствительность, покорность.

Однако, несмотря на важность культа в объяснении специфики исповедуемых народами религий, сущность религий к нему не сводится. Для характеристики своеобразия той или иной религии большое значение имеет понимание специфики душевных качеств народа, исповедующего данную религию. Даже православие, несмотря на единство религиозного культа, по-разному переживается исповедующими его народами. Тем более можно говорить о ментальных отличиях народов, исповедующих различные версии христианства. Речь идет о различиях в чертах менталитета между людьми православного, католического и протестантского вероисповедания.

Православие, католицизм и протестантизм произрастают из общего духовного корня, ибо в их основе лежит общехристианский принцип любви. Однако любить и верить можно по-разному, поскольку бывает любовь рассудочная, бывает любовь как следствие волевого усилия, но бывает любовь, идущая из глубин человеческого сердца. Все ветви христианства одинаково возводят свою веру ко Христу, но «важно, - говорит И. А. Ильин, - не только то, во что веришь, но еще и то, чем, т.е. какими силами твоей души осуществляется твоя вера» [8]. Будем помнить, будем учитывать, что три ветви христианства задействуют в религи-

озном акте *различные силы* человеческой души.

Еще И.В. Киреевский задался вопросом о коренном отличии православия от других направлений христианства и увидел его в торжестве рационализма над внутренним духовным разумом в рамках католицизма и протестантизма. Русский же православный любит и верит сердцем. Сердце в религии и философии есть символ для обозначения всех чувств вообще и религиозных чувств в частности. «Из него, - пишет В. Вышеславцев, - исходит любовь: сердцем или от сердца люди любят Бога и ближних ... в сердце помещается такая скрытая функция сознания, как совесть» [9].

Западная цивилизация лишает сердце его центрального положения в религии и в межчеловеческих отношениях и отдает центральное положение уму, холодному рассудку и трезвому расчету. Католический и протестантский Запад базирует свое духовное развитие на замечании Леонардо да Винчи о том, что «великая любовь есть дочь великого познания». Восточное же православие утверждает обратное – «великое познание есть дитя великой любви». Первенство сердечно-чувственного начала в религиозном акте духовного постижения Божественной истины составляет своеобразие православия, а вместе с ним и русского менталитета массового сознания. Русские старцы и восточные отцы церкви дают свое понимание подлинного религиозного опыта: «*Нужно умом в сердце стоять*». Сердце - первенство чувственно-созерцательного начала - составляет доминирующую силу православного религиозного акта и русского национального сознания.

Доминирование чувственного созерцания при восприятии христианской истины, отнюдь не свидетельствует об ущербности православной веры, а наоборот, именно оно является предпосылкой глубокой религиозности русского народа. Православие не отвергает разум, но одна абстрактная мысль не может породить веру, поскольку мысль первична в науке, но отнюдь не в религии. *Первичным в православии* выступает любовное сердечное созерцание, на основе которого формируется волевая установка, и лишь затем происходит разумное осмысление любимого и пережитого. Поэтому для православия характерно серьезное и благоговейное отношение к церковной догматике и культу и их восприятие как абсолютных максим. Из религии дух максимализма глубоко проникает в менталитет массового сознания и повседневные дела русского народа. Русский человек склонен верить в жизненные сверхзадачи и придавать им фактически религиозный смысл.

Для русского православия XX столетие предстает временем невиданных в его истории потрясений и испытаний. Целые поколения рус-

ских людей выросли за пределами «церковной ограды». Но означает ли этот факт полную потерю русским народом православной ориентации своего менталитета? Нам представляется, что нет, ибо православный храм является хотя и важным, но не единственным социальным институтом распространения православного духа в русском народе. Многие русские не могли регулярно посещать православную церковь, но нельзя забывать, что в советский период миллионными тиражами издавались произведения великих классиков русской литературы, творчество которых пронизано духом православной этики.

Кроме того, предметом массового духовного потребления русскими людьми становились шедевры православно-русской по своей сути классической и народной музыки, живописи, драматургии. Поэтому полного перерыва в наследовании русским народом православных духовных ценностей никогда не было. Все это дает надежду на то, что духовное возрождение русского народа осуществится на основе более глубокого и осознанного возврата к национальным корням, а набирающая силу русская православная церковь внесет в данный процесс весомый и соответствующий ее высокой духовной миссии вклад.

Подводя итог осмыслению истоков менталитета массового сознания русского народа надо сделать вывод о том, что он всегда формировался и формируется сегодня под воздействием комплекса материальных (природных и социальных) и идеальных (прежде всего религиозно-духовных) детерминант. Понимание национальной специфики этих детерминант позволяет осуществить следующий шаг в социально-философском анализе массового сознания российского общества и приступить, в соответствии с принципом единства исторического и логического, к выявлению его специфических сущностных качеств.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Митрополит Иоанн. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания.-СПб.: Царское дело, 1995,с.11.
2. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии.-М.: Канон, 1996,с.11.
3. Иоанн Павел II. Апостольское послание «Свет Востока» // Вопросы философии.- 1996.-№4,с.52.
4. Бенедиктов Н.А. Русские святые.-М.: Алгоритм, 2003,с.74.
5. Митрополит Кирилл. Православие и образование // Полис, 2008, №2, с.10.
6. Андреева Л.А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе//Социс, 2008, №8, с. 68-69.
7. Бердяев Н.А. Бунт и покорность в психологии масс //Интеллигенция.Власть.Народ.-М.,1993, с. 35.
8. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т., Т. 1. - М.: Русская книга, 1993, с. 388.

9. Вышеславцев В. Значение сердца в религии / Путь. Орган русской религиозной мысли. - М.: Информ Прогресс, 1992, с. 71.

N. Orekhovskaya

THE ROLE OF RUSSIAN ORTHODOXY IN THE FORMATION OF THE RUSSIAN MASS CONSCIOUSNESS

Abstract: The paper considers the evolution of the Russian mass consciousness coupled with the influence of Russian Orthodoxy. A comparative analysis

was implemented to explore and analyse the influence of other religions as Occidental Christianity on the historical development of European cultures. The author describes the influence of Russian Orthodoxy on the formation of the Russian mentality, culture and life.

Key words: mass consciousness, mentality, Orthodoxy, religion, culture.

УДК 159.922.1

Павлова О.Н.

К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМЕ ФИЛОСОФСКОГО РАССМОТРЕНИЯ ЖЕНСКОЙ ЧУВСТВЕННОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ*

Аннотация: Философия и философская антропология, в особенности, занимаясь проблемами бытия человека в мире, давно вовлечены в процесс обсуждения и исследования человеческого внутреннего психического пространства эмоций и переживаний. Однако осмысление женской чувственной субъективности и особенно глубинной ее природы и сущности, остается по – прежнему, за границами сфер научных философских интересов. Те крупницы знаний и то немногое, что мы имеем о структуре женского опыта в философии, имеет, очевидно, фрагментарный характер. Основа этих мнений и идей была заложена философией античности и красной нитью протянулась через все эпохи до нашего времени. В данной статье предпринята попытка открытия и создания пространства для диалога, которое инициировало бы дальнейшее философское изучение женских психических глубин.

Ключевые слова: женское чувство, женская субъективность, философия женских психических глубин.

Да, философия и философская антропология, в особенности, занимаясь проблемами бытия человека в мире, давно вовлечены в процесс обсуждения и исследования человеческого внутреннего психического пространства чувств, эмоций и переживаний. Известное высказывание великого феноменолога Макса Шелера, о том, что «все центральные проблемы философии сводятся к вопросу о том, что такое человек и какое метафизическое положение он занимает среди всего бытия,

мира и Бога»¹ не потеряли своей значимости.

Однако человечество, здесь я присоединяюсь к мнению М. Шелера, «при всех своих исследованиях потеряло из виду самого человека»². Я бы еще хотела продолжить цитату из М.Шелера своей мыслью о том, что как объект изучения еще было потеряно полчеловечества (его женская половина). Поэтому в парадигме философского научного изыскания мы можем четко видеть некоторые специфические особенности процесса исследования человеческого микрокосма и особенно это касается эмоциональных феноменов человеческой природы, на обсуждении которых я хотела бы сконцентрироваться в этой работе.

Конечно же, в данном тексте, ограниченном заданным объемом, не представляется возможным обстоятельно и подробно осветить и проследить историю формирования и становления философских взглядов и мировоззрений на эмоциональную сферу человеческого бытия во весь античный период. В связи с этим, в статье была предпринята попытка проследить лишь фрагменты динамики научной мысли в философии в отношении человеческих вообще и в частности женских чувств, сопровождаемая отдельными примерами, взятыми мной к рассмотрению более детально по причине моего особого исследовательского интереса к тем или иным философам или другим исследователям человеческой души, а так же к их концепциям.

Принимая во внимание, что на протяжении всей истории существования человечества, как отмечает Георг Зиммель, «наша объективная культура является за исключением немногих областей – только мужской»³, а также, отмечаемого

* © Павлова О.Н.

им «отождествления «человека» и «мужчины», вследствие чего во многих языках оба понятия выражаются одним словом», то можно сделать вывод, что если чувства и являлись все же аспектом философского рассмотрения, то без относительно к полу или пол имплицитно подразумевался мужской.

Таким образом, если бы мы обобщили в каком-нибудь серьезном труде все философские (и не только!) мнения по вопросу человеческих чувств и эмоций, то мы могли бы иметь одностороннюю усеченную модель человеческих чувств через призму мужского понимания, где, чаще всего, чувственным объектом исследования также является сам мужчина.

Такое искусственно выглядящее игнорирование тем более странно, если учесть что вся литература, начиная с древнегреческих мифов полна аналогиями души и женского. В качестве самых популярных и известных всем классических примеров здесь можно привести миф о Психее, который упоминает в своем стихотворении о душе как о женщине Осип Мандельштам:

«Кто держит зеркальце, кто баночку духовъ;

Душа ведь женщина, ей нравятся безделки,
И лесь безлиственный прозрачных голо-
совъ

Сухія жалобы кропятъ, какъ дождикъ мел-
кій»⁴.

В такой обстановке трудно представить себе, что женские чувства могли быть попасть в фокус философского осмысления как отдельная и значимая проблема. Еще более невероятен факт тонкого дифференциального подхода, где можно было бы попытаться сравнить и найти различия мужской и женской природы и сущности, выделить в научном поиске характеристики и особенности, присущие сугубо женской душевной сфере. Но надо отметить, что на протяжении веков, по мере того как эмоционально-личностная сфера бытия человека в мире завоевывала все большие пространства в философских умах и трактатах, женщина и ее психическая природа и сущность все больше попадали в фокус философского интереса.

Возможно, динамику «проблем чувств и женщин» можно было бы попытаться трактовать и наоборот. Например, сказать о том, что сначала философов заинтересовала женщина, как «темная», неизведанная сторона человечества и поэтому они стали исследовать проявления своей души, своего рода «женщину внутри себя». Здесь я отмечу, что бисексуальная природа человека не была открыта З. Фрейдом или кем бы то ни было еще, о ней знали и говорили уже в античном мире.

Аристотель в своих трактатах рассматри-

вал вопрос женско-мужского пола в едином пространстве и говорил о женщине как о «неудачной копии мужчины»: «перевернутый мужчина»⁵. Легенда Платона о андрогинах (шарообразных людях), изложенная в диалоге «Пир» является символической и мифологической предтечей современной научной концепции бисексуальности человека⁶.

Возвращаясь, однако, к обсуждению последовательности в изучении чувств, отмечу, что такая эволюция объекта научного поиска (от изучения женщины в сторону изучения чувственного поля) мне кажется мало вероятной. Исследуя эволюцию философской мысли в этом аспекте, любому пытливому уму, становится очень быстро ясно, что сначала «робко и аккуратно» с большими временными паузами (иногда в столетия) философская мысль проникала в глубины человеческой души для обозрения, осмысления и понимания. И только потом, гораздо позднее, с появлением феноменологии Э. Гуссерля, открытием психоанализа З. Фрейда, философии «депрессии» С. Кьеркегора и продолжавших его концепций «Бытия в мире» М. Хайдеггера к экзистенциализму Ж.П. Сартра и его последователей, на волне феминизма, появления «женских исследований», философы и ученые других смежных философии (в основном мужчины) областей, наконец, преодолели свой человеческий (и даже скорее мужской) страх перед изучением человеческих душевных миров.

Страх, причиной которого современные гендерные и психоаналитические исследователи считают комплекс чувств ребенка перед матерью, и особенно перед попыткой проникновения в ее тайное тайных, глубины ее женской души. Для мужчин - исследователей это бессознательно осложняется еще различием полов с матерью, где на пути к пониманию стоит тревожащее и порой вызывающее ужас сокровенное Другое, непостижимое и вызывающее сопротивление к пониманию в том числе и в силу своей полярной гендерной отличности. Мои предположения я хочу дополнить, в качестве подтверждения, объемной цитатой из Фридриха Ницше «Человеческое, слишком человеческое», в афоризме «Химия понятий и чувств», где он немного останавливается в своих размышлениях на трудности исследования человеческой души и причине этой проблемы.

«В чем мы нуждаемся и что лишь при современном уровне отдельных наук может быть нам дано - есть химия моральных, религиозных, эстетических представлений и чувств, равно как всех душевных движений, которые мы испытываем в крупных и мелких отношениях культурной и общественной жизни и даже в одиночестве; а что, если эта химия закончилась бы выводом, что и в этой области самые роскошные краски добыты из

низменного, презируемого материала? Многие ли будут иметь охоту подчиниться таким исследованиям? Человечество любит заглушать в своем сознании вопросы о происхождении и началах; и не нужно ли почти лишиться человеческого облика, чтобы почувствовать в себе противоположное влечение?»⁷

В работе «Тотем и табу» исследуя проблему душевного мира примитивного человека, и в том числе, древнейшего человеческого страха перед неизвестной ему тайной сущности предметов и объектов окружающего мира и себя самого, З.Фрейд выдвигает предположение о поэтапности процесса человеческого познания окружающего мира и собственных душевных феноменов. З.Фрейд пишет, что, исследуя себя и мир вокруг себя, человечество последовательно создало «три философских системы, три великих мирозерцания: анимистическое, религиозное и научное»⁸.

Следовательно, до того, как человечество пришло к современному научному знанию об эмоциональных сферах психического, который мы в настоящий момент времени имеем, оно прошло довольно долгий и нелегкий путь, который мы можем проследить как эволюцию знаний о душе, используя постулированную З.Фрейдом этапность. Стоит подумать о том, что, наверное, было бы очень интересно проследить как же формировалось представление о внутреннем чувственном мире человека в филогенезе и эволюции философских идей от архаичных периодов до настоящего времени. Эта хронология развития научной мысли от космологических мифов к изучению человека своей длительной протяженностью во времени человечества подтверждает тезис Ф.Ницше о том, что человек более всего удален от того, что находится в непосредственной близости от него самого. В данном тексте мы имеем, к сожалению, лишь небольшую возможность приоткрыть дверь в эту таинственную Вселенную.

В человеческой истории было много периодов, связанных с определенными особенностями эволюционных этапов в развитии культуры и социума, когда люди не могли видеть в самих себе микрокосм, который мог бы восприниматься ими как непостижимая тайна. Мир и люди в нем были определенным образом поняты, скорее даже рационализированы, всему было найдено соответствующее объяснение и не было места чувству тревоги перед неразрешимыми вопросами вроде «что я такое?», «почему я существую?», «для чего я существую?», «как я существую?». Человечество испытывало непереносимую тревогу перед еще не познанным и поэтому пугающим его своим собственным внутренним пространством и было не готово поддерживать эти зоны неизведанных областей, «белыми пятнами», а значит и не

было готово к таким вопросам и не задавалось ими. Нужна была общая теория, которая бы могла помочь человеку выжить в невероятно таинственной и поэтому крайне опасной природной и человеческой среде.

Так человеческая психика создала анимизм, в самом широком понимании этого слова как учение о душе или об одушевленности неодушевленных предметов, который был характерен для примитивных народов, проецировавших свои душевные составляющие на весь окружающий их мир. По мнению З.Фрейда анимизм представляет очень стройную «философскую систему, которая дает не только объяснение отдельного феномена, но и дает возможность понять весь мир как единую совокупность, исходя из одной точки зрения»⁹. Архаичные люди в соответствии с созданной ими «натурфилософией», спасающей их от ужаса перед окружающим их непонятным миром, населяли мир огромным количеством духов, злых и добрых, помогающих и вредящих им. Демонологические теории объясняли причины явлений природы, в их свете каждый человек в отдельности имеет душу, которая может оставить свое обиталище (тело человека) и переселиться в других людей, души животных, растений и предметов в данной концепции аналогичны человеческим душам.

Мифолого-демонологический этап в развитии представлений о душе, базировавшийся на недифференцированности человеческой и природной духовных стихий представлен письменными источниками древней Месопотамии, Египта, Персии, Индии, сохранившими до нас магию, колдовство, знания и представления древних знахарей, колдунов и врачевателей об их точке зрения на устройство человеческой души. Мифологические сказания древних римлян и греков отражают их знания о природе человеческой душе. Посредством пантеона богов, создавая сюжеты древних мифов человечество пыталось объяснить себе и иносказательно (не имея другой возможности) передать знания о чувствах и эмоциях другим поколениям. Это мифологически демонологическое мировосприятие сохранилось и «прекрасно» существует в современном мире. Маленькие дети, несомненно, считают игрушки и другие неодушевленные предметы живыми. Здесь мне вспоминается очень полюбившаяся детям и взрослым многих поколений сказка-пьесы Мориса Метерлинка «Синяя птица», где в рождественскую ночь в доме Тильтиль и Митиль, брата и сестры, оживают окружающие их домашние предметы, природные явления и животные, являя перед ними души вещей, животных и стихий¹⁰.

Анимистичность женского эмоционального пространства не оставляет сомнений в своем су-

ществовании и ярко проявлена в женской природе и сохранилась сквозь века до настоящего времени. Как пишет в одной из своих работ гендерная исследовательница Дж. Бенджамин, женщина со своими чувствами существует в мире «внерассудочно», «внедуалистично», исходя из первичного единства с ним. Такая специфика женского бытия в мире оказывает огромное влияние на формирование особой женской природы, в основе которой лежит установка на единство с миром, в соответствии с основной «формулой женского чувственного восприятия «я есть ты», в отличие от включающего противопоставление мужского «я есть не ты»¹¹.

Современная женщина, как и женщины разных эпох до нее, как считает Симона де Бовуар и многие другие исследователи, указывающая на ее отождествленность с природным началом¹², она сама устроена как миф, существует в мире как легенда, душевно представляя собой древний манускрипт, с которым не так-то просто обстоят дела. Прежде всего, этот папирус среди раскопок нужно найти, потом подобрать к нему расшифровывающий ключ и только затем можно приступить к переводу текста. При удачном стечении обстоятельств после всех вышеописанных процедур, желаемые могут приступить к процессу осмысления и понимания текста. Но на этом этапе смелых исследователей так же поджидают «приятные сюрпризы» – смысл, вложенный в текст может варьировать в широком диапазоне, почти как в известной песне поется: «ветер северный умеренный до сильного», а также одно и то же содержание может быть понято одновременно в своих обоих амбивалентных значениях, быть одновременно «и белым и черным».

Находясь своими чувствами больше в области первичного мышления, бессознательного, руководствуемая ассоциативными связями, женская чувственная сфера, не подвластная логике вторичного мышления, с большим трудом поддается сознательному осмыслению, которое по природе своей используют мужчины в интеллектуальных процессах. В данном контексте трудной попытки обозреть чувственное женское пространство очень быстро ассоциативно приходит на ум Платоновская легенда о пещере. Эта легенда, на мой взгляд, метафорически передает ограниченные возможности человека понимать, что же происходит в чувственном пространстве других людей, и больше всего, на мой взгляд, это подходит к попытке мужчины - исследователя проникнуть в женскую душу. Прежде чем описать в тексте размышления Платона, необходимо отметить, что метафора пещеры является довольно распространенной символизацией внутреннего женского животворящего пространства, не только физического, но

и психического (утроба, чрево).

Платон предлагает нам представить «подземное жилище, наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет». Люди в этой пещере с раннего возраста закованы на шее и ногах, так что они «не могут двинуться с места, и видят они только то, что у них перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков». «Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который далеко в вышине, а между светом и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, невысокой стеной, вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол». «За этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева».

Далее Платон задает своему собеседнику вопрос о том, «что находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры? Говоря о том, что эти узники подобны нам, они «целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов»¹³. Перефразируя Платона, можно задать каверзный вопрос: «Что и как видели философы в душе женщины?»

К сожалению, крупницы дошедшего до нас через века самой ранней «научной» попытки исследовать, понять и проанализировать женскую природу позволяют сделать, казалось бы, лишь неутешительные для нас выводы. Главный философский вопрос «TI ESTI?» в отношении женской психической сущности остался, как мы теперь понимаем, открытым, хотя, конечно же, то объяснение и те ответы, к которым пришли философы в античности создали для них вполне конкретное понимание женского душевного пространства, в соответствии с которым мужчины действовали и строили отношения с женщинами в свою эпоху.

Бросая взгляд из далекого по отношению к античности будущего, наполненный опытом и знаниями поколений, особенно тех знаний которые нам дают женщины сами лично (литература, искусство, психоаналитические наблюдения, женские исследования), имевших место между прошлым и сегодняшним, мы, сегодня хотя бы видим и отмечаем разницу какой женщина была и что она есть сама по себе в своем внутреннем мире и как ее видели и представляли мужчины через призму своих очень плотных проекций. Античная реальная женщина осталась в тени своих «геникей», однако, античное философское понимание может быть полезным нам как точка отсчета начала научного интереса к женщине, что само по себе уже немаловажно, особенно, если учесть долгие века

потери интереса в науке к этому вопросу вообще.

В заключение, пользуясь аналогией с сократовской маевтикой, хочется сказать, что в основе данного небольшого исследования проблемы женских чувств в философии лежит не поиск дефиниций в сфере эмоционального бытия человека вообще и женщины в частности, а попытка открытия и создания пространства для диалога, которое инициировало бы дальнейшее философское изучение женских психических глубин под эгидой идеи истины как поиска.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Шелер М. Избранные произведения. - М.: Гнозис, 1994.
2. Там же.
3. Зиммель Г. Женская культура. // Избранное. Том 2. Созерцание жизни. - М.: Юрист, 1996.
4. Мандельштам О. Камень. Стихи. - С.-Петербург: АКМЭ, 1913.
5. Аристотель. Сочинения: В 4 т. - М.: Мысль, 1983.
6. Платон. Диалоги. - СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007.
7. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое: книга для свободных умов. - СПб.: Азбука, 2007.
8. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному; Страх; Тотем и табу: Сборник. - Мн.: ООО «Попурри», 1999.
9. Там же.
10. Метерлинк М. Синяя птица. - М.: Художественная литература, 1973.
11. Benjamin J. The bonds of love. Psychoanalysis, feminism and the problem of domination. London, 1993.
12. Бовуар С. де Второй пол: Т. 1-2. - М., СПб.: Прогресс, Алтейя, 1997.
13. Платон Государство. - М.: Наука, 2005.

O. Pavlova

TO A QUESTION ON THE PROBLEM OF PHILOSOPHICAL CONSIDERATION OF FEMALE SENSUAL SUBJECTIVITY

Abstract: Philosophy and especially philosophical anthropology, being engaged in the problems of human's existing in the world, have been for a long time engaged in the process of discussing and exploring human's mental space of emotions and experiences. Though conceptualization of women's sensual subjectiveness, and especially its deep nature and substance, is still beyond the borders of scientific philosophic interests. Those grains of knowledge and that little we know about women's experience in philosophy is obviously of fragmentary character. The basis of these thoughts and ideas was established by ancient philosophy and went through the centuries till now. In this article there was an attempt made to unveil and create the space for the dialogue, the area which would ignite further philosophic learning of women's mental depths.

Key words: female feeling, female subjectivity, philosophy of female mental depths.

УДК 274/278

Простяков С.С.

О НЕГАРАНТИРОВАННОСТИ ИСТОРИИ: АНАЛИЗ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОЛОГИИ КРИЗИСА*

Аннотация: Автор статьи раскрывает существенное изменение содержания традиционного провиденциализма в концепциях протестантских мыслителей (К.Барт, Р.Нибур, П.Тиллих), что рассматривается как выражение принципа негарантированности истории и коррелирует с неклассической философской парадигмой.

Ключевые слова: история, неопротестантизм, негарантированность истории, провиденциализм, неклассическая парадигма философии.

Для современной историософии существенное значение имеет вопрос о возможности осуществления в истории ценностных ожиданий человека. И это не в последнюю очередь связано с ситуацией XX века, поставившей под сомнение

характерный для классической мировоззренческой парадигмы принцип гарантированности истории. В работах столь различных по содержанию своих концепций и исследовательским интересам мыслителей как М.Хайдеггер, К.Поппер, А.Тойнби, Э.Фромм, К.Ясперс, Т.Адорно, М.Хоркхаймер, Ж.-М.Бенуа, И.Берлин, И.Пригожин в различных семантических контекстах концептуализируется идея открытости истории по отношению к непредсказуемым с позиций строгого детерминизма изменениям. Причем, из содержания указанной идеи и вытекает *принцип неопределенности*, или *негарантированности истории* с точки зрения ее смыслового осуществления.

В пространстве задаваемого дискурса и в соответствии с темой статьи закономерно встает

* © Простяков С.С.

вопрос о том, насколько корректна оценка рассматриваемой идеи как имеющей парадигмальное значение для всей современной философии истории, включая также и христианскую. В самом деле, справедливо ли утверждать, что и современная христианская историософия исходит из принципа негарантированности истории?

Значительный исследовательский интерес представляет собой рассмотрение поставленной проблемы в контексте протестантской теологии кризиса (диалектической теологии), известной прежде всего благодаря таким крупным мыслителям XX века как Карл Барт (1886-1968), Пауль Тиллих (1886-1965) и Райнхольд Нибур (1892-1971). В работах этих неопротестантских теоретиков проблема интерпретации исторического занимает существенное место и это дает возможность философского анализа их взглядов в аспекте идеи негарантированности истории.

Известно, что идея предопределенности истории к своему неизбежному смысловому осуществлению, то есть *идея гарантированности истории*, в своих истоках восходит к Августину и является важным идейным основанием его концепции провиденциализма. Автор трактата "О Граде Божьем" мыслил исторический процесс как осуществление божественного промысла, согласно которому Бог направляет историю к достижению заранее установленной цели – спасению человечества, что также связывалось с неизбежной победой града Божьего над градом Земным.

По утверждению Г.Майорова, автора фундаментальных исследований в области средневековой философии, оптимистическая тональность, заданная концепцией Августина, была воспринята Сальвианом и последующими мыслителями средневековья. "После Сальвиана, - пишет Майоров, - провиденциализм становится почти универсальным убежищем от исторического пессимизма; критика истории надолго вытесняется ее оправданием, апологетикой" [3, с.340].

Более того, августиновская идея осцерковления истории, органически включенная в концепцию провиденциализма, логически приводила к такой интерпретации библейской идеи божественного промысла, согласно которой история рассматривалась как по существу завершенная: укрепление и усиление влияния христианской церкви есть, по сути, свидетельство того, что история в основном завершена.

Закономерным следствием такой мировоззренческой установки явилось значительное ослабление интереса к проблеме времени и истории в период зрелого средневековья. Так, в грандиозном теолого-философском синтезе Фомы Аквинского историософская проблематика занимает столь незначительное место, что это явно говорит

о ее не востребованности в указанный период европейской истории.

Но вместе с тем в сознании мыслителей того времени возникало также и представление о том, что на самом деле история таит в себе опасность неожиданных поворотов, и это может подорвать существующий социальный порядок, санкционированный самой церковью. И это еще в большей степени определяло стремление обосновать тезис о состоявшейся истории. "Действительно, - пишет известный представитель исторической школы "Анналов" Жак Ле Гофф, - средневековые христианские мыслители пытались изо всех сил остановить историю, завершить ее. Феодальное общество с его двумя господствующими классами, рыцарством и духовенством (*chivalerie et clergie* у Кретьена де Труа), рассматривалось как конец истории – точно так же, как Гизо в XIX в. увидел в триумфе буржуазии венец исторической эволюции" [7, с.211]. Отсюда ясно, что тезис о завершенности исторического процесса в средневековой католической традиции предстает как своего рода оптимистическая идеология, в своем общесоциальном содержании воспроизводимая также и в более поздних светских концепциях истории.

По справедливой оценке Исаии Берлина, все концепции исторической неизбежности в той или иной степени представляют собой формы детерминизма, имплицитно содержащие идею о том, что свобода человеческого выбора по существу есть иллюзия [8, р.254]. В самом деле, в размышлениях Августина о свободе воли акцент поставлен на том, что сама она представляет собой лишь субъективное переживание человеком своей независимости и способность самостоятельно действовать [См.: 1, с.253-257]. У Августина все действия человека в истории, субъективно переживаемые как акты свободного выбора, тем не менее изначально предопределены Богом, что в полной мере соответствует провиденциальной концепции.

Итак, *обобщить все сказанное можно следующим утверждением*: традиционная концепция христианского провиденциализма, восходящая к Августину, своим основанием имела принцип онтологического единства Бога и мира, важным аспектом которого являлась идея постоянной божественной опеки в отношении мира, что было концептуализировано в виде оптимистического тезиса о неизбежной гарантированности истории. Причем этот тезис имел смыслообразующее значение для большинства светских философско-исторических концепций, оформившихся в рамках классической мировоззренческой парадигмы.

Однако крушение этой парадигмы в XX веке обнаружило также и неадекватность идеи исторической неизбежности, которая утверждала оп-

тимистическую концепцию гарантированности истории. Но если в контексте смены мировоззренческих парадигм становятся неадекватными философско-исторические построения, исходящие из принципа неизбежной гарантированности истории, то из этого можно сделать предположение и о неприемлемости традиционного провиденциализма для протестантской теологии кризиса.

Для прояснения указанной проблемы существенное значение имеет тот факт, что теология кризиса, известная также как диалектическая теология, сформировалась в условиях крушения гуманистических оснований европейской культуры, проникнутой духом оптимизма и верой в исторический прогресс. В таком мировоззренческом контексте, определяемом историческими катаклизмами XX века, становится очевидным и невозможность понимания истории с позиций традиционного провиденциализма. Об этом с предельной ясностью говорит Тиллих. Рассматривая концепции истории Гегеля и Маркса как рационалистические формы августиновского провиденциализма, мыслитель утверждает их несостоятельность в новых условиях. "Катастрофы XX столетия, - пишет Тиллих, - вдребезги разнесли даже такую ограниченную веру в рациональное Провидение. Фатум омрачает христианский мир, как он поглотил мир античный два тысячелетия назад" [9, с.282].

Неприятие традиционного провиденциализма вытекало также из характерной для диалектической теологии интерпретации отношений между Богом и человеком в пространстве веры, что было связано с известным возрождением мотивов Лютера, Кальвина и Кьеркегора. Так, если либеральная теология (Ф. Шлейермахер, А. Ричль, Э. Трельч, А. Харнак), имевшая известное влияние в XIX-начале XX века, исходила из онтологического принципа единства и неразрывной связи Бога и человеческой реальности, что осмысливалось в качестве основания оптимистических взглядов на историю, то протестантская диалектическая теология, явившаяся реакцией на воззрения либеральных теологов, *подчеркивала неизмеримость Бога и человека, их противостояние*, осмысленное в контексте тезиса о *покинутости Богом мира человеческой культуры и истории*. Безусловно, что в таком мировоззренческом ракурсе, оказывались несостоятельными все концепции, априорно конституированные оптимистическим принципом гарантированности исторического процесса, включая также и восходящую к Августину концепцию божественного Провидения.

В построениях основоположника диалектической теологии, - *Карла Барта*, отказ от идеи неизбежной осуществленности истории был осмыслен в контексте аисторического подхода, представленного главным образом в известной работе

мыслителя "Послание к римлянам", - комментариях на одноименное произведение апостола Павла. Отрицая с позиций аисторизма смысловое измерение всего временного, исторического и признавая смысл исключительно в вечном, абсолютном, божественном [См.: 10, р.77,107,145] швейцарский теолог этим самым задает дискурс, исключающий возможность традиционного провиденциализма, основанного на идее смысла времени и истории. И как следствие этого - имплицитно выраженный в работах Барта *тезис, отрицающий идею неизбежной гарантированности исторического процесса*. В самом деле, если человеческая история в оценке Барта предстает как бессмысленная, то таким образом снимается и вопрос о ее неизбежной завершенности в границах предзаданного смысла.

В трудах другого видного представителя протестантской неоортодоксии - *Райнхольда Нибура*, критическое переосмысление идеи исторической неизбежности, заданной в русле традиции провиденциализма, было осуществлено в соответствии с общим взглядом на историю как «драму» и «иронию».

Содержание универсальной драмы истории Нибур усматривает в разобщенности Бога и человека, их напряженном противостоянии. "В своем высшем выражении, - пишет Нибур, - драма состоит в борьбе Бога со всеми людьми, которые его отвергают и стремятся сделать свою собственную жизнь центром смысла истории" [11, р.27]. Истоки же самой непрестанно разыгрывающейся драмы, как утверждает мыслитель, коренятся в радикальной свободе человеческого Я [12, р.61], что понимается в контексте противоречивой двойственности природы человека, в структуре которой фиксируются следующие полярности: природное и духовное; необходимость и свобода; бытийная привязанность к конечному и способность выходить за ее пределы. В связи с этим в человеческой истории оказывается и невозможной окончательная победа Добра над Злом [6, р.191].

Если "драма истории" мыслится Нибуром как радикальное противостояние человека и Бога, то "ирония истории" интерпретируется как несовпадение целей человека и результатов его действий, а также как возрастающее столкновение человека с непредвиденными историческими факторами и ситуациями, решение которых неизбежно порождает новые проблемы. При этом концептуализация негарантированности истории вытекает у Нибура не только из ее понимания как «драмы» и «иронии», но и дополняется принципом индетерминизма и амбивалентности исторического процесса [См.: 13, р.3; 11, р.6,20; 14, р.2-3], что коррелирует с резкой критикой оптимистических прогрессистских концепций и тезисом о том, что

история творится человеческой свободой, т.е. свободой несовершенного, внутренне раздвоенного и греховного человека.

Идея, согласно которой свобода человека представляет собой фактор, определяющий противоречивый и драматический характер истории, являлась также важным основанием историософских построений известного немецко-американского теолога и философа *Пауля Тиллиха*. Мыслитель видит историю в драматическом ракурсе таких феноменов как бегство от Бога; обратимость творений человеческой свободы против самого человека; утверждение автономных форм исторического бытия, отрицающих теологию, т.е. открытость божественному, тому, что является субстанцией и смыслом истории.

В отмеченном контексте весьма показательной представляется оценка Тиллихом марксистской теории. Тиллих рассматривает марксистское социально-философское учение как "теорию необходимости", объясняющую историю в понятиях "модели, применимой к вещи". Однако этим самым исключается человеческая свобода. Тиллих пишет: "Где реальность рассматривается как вещь, свобода исключается, так как вещь всецело обусловлена" [15, p.121]. Такой подход, как считает мыслитель, явился источником неразрешимых противоречий теории марксизма и имплицировал тенденцию ее сближения с "неисторическим натурализмом". В представленной критической оценке отчетливо проступают очертания фундаментальных оснований историософии самого Тиллиха, предполагающих взгляд на историю как на сложный нелинейный процесс, определяемый не действием неизбежной необходимости, а всей совокупностью действий человека, которую невозможно вписать в какую-либо детерминистскую схему. Отсюда ясно, что *здесь оказывается невозможным и оптимистический тезис о неизбежной гарантированности истории*.

Однако отказ неопротестантских мыслителей от традиционного провиденциалистского видения истории совсем не означал того, что они рассматривали исторический процесс как исключительно автономный событийный мир человека, не связанный с Богом. *Напротив, в своих работах они исходили из идеи о смыслообразующей роли Бога в отношении истории*. Но при этом *сама роль Бога в истории был осмыслена неопротестантскими теоретиками вне концептуального контекста традиционного провиденциализма*.

Так, связь между божественным и мирским мыслилась Бартом прежде всего через откровения Бога в Христе, что можно рассматривать как надысторическую вневременную форму символизации смысла. Барт пишет: "Бог не покинул мир. Он присутствует во власти Христа" [16, p.120]. В

самой же человеческой истории Бог не действует, и, соответственно, не направляет, как это у Августина, исторический процесс к смысловому завершению, так как высший смысл уже явлен в божественном откровении. Поэтому история в оценке Барта утрачивает ценность и смысл. Такая аисторическая позиция приводила к усилению темы эсхатологии. Но и она интерпретировалась Бартом вне связи с историческим процессом: история, которая в каждом своем мгновении находится под судом Бога, может по его воле закончиться в любой момент. И хотя Барт подчеркивает при этом, что "Бог не хочет завершать историю" до того, как истина Евангелия не утвердится во всем мире [16, p.96], само это утверждение конституируется теологом в надысторическом метакультурном пространстве и, по сути, не связано с ходом человеческой истории.

Отсюда ясно, что традиционный провиденциализм снимается у Барта в божественном откровении и аисторической эсхатологии. И метафизическим основанием указанных идейных комплексов выступает в построениях Барта принцип несоизмеримости и разделенности вечности и времени, согласно которому вечное, божественное содержит в себе абсолютный смысл, а все временное, историческое обесмысливается.

В отличие от Барта, Нибур рассматривает историю как пространство действия Бога. Нибур говорит о скрытом "главенстве Бога" в истории [11, p.130], о "тайне божественного Провидения" [11, p.38]. Но при этом Бог, согласно воззрениям Нибура, не является гарантом неизбежной осуществимости истории. Провиденциальную роль Бога в истории Нибур видит главным образом в откровении той библейской истины, по которой Бог открывается человеку как сущностное основание реальности, как "структура", "закон" и "центр тварного мира" [17, p.141]. Это проявляется в наиболее значительных событиях истории, особенно в моменты исторических катастроф, когда под высшим божественным судом оказываются различные формы человеческого самопоклонения. Как видно, речь здесь совсем не идет, выражаясь метафорически, о непрестанно действующей "руке Бога", направляющей историю к ее неизбежному смысловому осуществлению. "Тайна божественного Провидения" отождествляется Нибуром с раскрытием Богом своих целей и высшего смысла, сообщаемых человеку в контексте драматической феноменологии истории. В этой связи можно утверждать, что переистолкование традиционной концепции божественного Провидения было осуществлено Нибуром в форме концептуализации диалоговой модели исторического процесса, согласно которой *Бог задает в исторических ситуациях пространство смысла, а человек обладает*

свободой этот смысл принять или отвергнуть.

Интерпретация божественного Провидения в концептуальном единстве с идеей свободы человека характерна также для Тиллиха "Провидение – пишет Тиллих, – это непрерывная деятельность Бога... Он всегда направляет все существующее к своему осуществлению. Однако направляющее творчество Бога всегда творит посредством свободы человека..." [9, с.282]. Это означает, что человеческая свобода рассматривается мыслителем как фактор, определяющий возможность осуществления "божественного условия", имманентно присутствующего в каждой конкретной исторической ситуации. Поэтому в оценке Тиллиха предстают как несостоятельные интерпретации Провидения, которые представляют Бога либо как "проектировщика", предопределившего неизбежный ход истории в соответствии со сверхвременным планом; либо как безучастного к истории всеведущего "зрителя", который обладает знанием того, что неминуемо произойдет [9, с.282; 18, р.57; 19, р.111].

Итак, преодоление традиционных провиденциалистских представлений было осуществлено Тиллихом посредством обоснования идеи свободы человека. Безусловно, это говорит об известной общности подходов Тиллиха и Нибура. Вместе с тем, особенностью воззрений Тиллиха, определившей и соответствующую концептуальную форму переосмысления традиционной концепции божественного Провидения, явилась позиция панентеизма, согласно которой Бог включает в себя мир, но не растворяется в нем и является в то же время трансцендентным по отношению к миру. Такая позиция позволила Тиллиху значительно расширить возможности понимания культурно исторического мира как пространства «направляющего творчества Бога» и этим самым дистанцироваться от свойственной Барту интенции противопоставления Бога и человеческой истории.

При всех различиях в критическом переосмыслении традиционного провиденциализма, характерных для неопротестанских мыслителей, общей чертой их воззрений является *акцентирование идеи человека как свободного субъекта, ответственного за свои действия*. По сути, это означает снятие августиновской идеи божественного Провидения, которая, как было показано ранее, выполняя функцию неизбежной гарантированности истории, этим самым компенсировала идею "слепоты" действий человека и содержала скрытую предпосылку снятия с него ответственности.

Острое осознание глубинных истоков катастрофичности XX века, коренящихся в драме человеческой свободы, привело неопротестанских теоретиков также к переистолкованию роли Бога в истории: *Бог своими действиями лишь за-*

дает в отношении человека пространство высшего ценностного смысла, осуществление которого, однако, не является неизбежным по причине конститутивно присущей человеку свободы, что в плане моральной онтологии означает возможность выбора между Добром и Злом. В целом же, осмысление видными представителями диалектической теологии проблемы отношений Бога и человека в истории, представленное в формах, альтернативных традиционному провиденциализму, свидетельствует о мировоззренческой исчерпанности последнего для современной религиозной историософии. И в этой связи вполне справедливой представляется также мысль о том, что неопротестантская концепция, взятая в оптике современной социально-философской парадигмы, является *одной из форм концептуализации идеи негарантированности истории*.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Августин Аврелий. О Граде Божьем. М., 1994.
2. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1979.
3. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
4. Tillich P. A History of Christian Thought. N.Y., 1968.
5. Tillich P. The Protestant Era. Chicago, 1963.
6. Niebuhr R. Beyond Tragedy. N.Y., 1941.
7. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург, 2005.
8. Berlin I. Historical Inevitability//The Philosophy of History in Our Time. N.Y., L., 1985.
9. Тиллих П. Систематическое богословие. т. 1, СПб., 1998.
10. Barth K. The Epistle to the Romans. N.Y., 1980.
11. Niebuhr R. Faith and History. N.Y., 1949.
12. Niebuhr R. The Self and the dramas of History. L., 1956.
13. Niebuhr R. The Children of Light and the Children of Darkness. N.Y., 1946.
14. Niebuhr R. The Irony of American History. N.Y., 1952.
15. Tillich P. The Socialist Decision. N.Y., 1977.
16. Barth K. The Faith of the Church. L., Glasgow, 1958.
17. Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man. N.Y., 1942.
18. Tillich P. The New Being. N.Y., 1955.
19. Tillich P. The Shaking of the Foundations. L., 1966.

S. Prostyaakov

TO THE ISSUE ON INSECURITY OF HISTORY.
THE ANALYSIS OF THE PROTESTANT THEOLOGY OF
CRISIS

Abstract: The author of the paper shows the significant change of the meaning of traditional providentialism in conceptions by protestant thinkers (K.Barth, R.Niebuhr, P.Tillich). It is considered as a principle of uncertain character of history and correlates with non-classical paradigm of philosophy.

Key words: history, neoprottestantism, uncertain character of history, providentialism, nonclassical paradigm of philosophy.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ – ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ УНИФИКАЦИЯ МИРА*

Аннотация: Толкуя «глобализацию» в терминах цивилизационной унификации мира, автор солидаризируется с развитой в поисковой литературе платформой о наличии неких показателей оптимального эффективного достижительного завершения истории.

Ключевые слова: глобализация, оптимальность, эффективность, достижительность, жизневоспроизводство.

«Цель цивилизации, – подчеркивает А.Д. Градовский, – состоит именно в том, чтобы сгладить ... различие между нациями и слить их в организме человечества» [1]. Поэтому с позиций развиваемых нами представлений, индикатором мощи современных стран и народов выступает не ВВП, не количество вооружений, а качество жизни, инновационная культура, адаптивность, мобильность, интегрированность, гарантийность существования. Обобщенным показателем всех этих атрибуций является приобщенность к противостоящей хаосу цивилизации, вырабатывающей продвинутые технологии жизнеобеспечения [3].

Цивилизованность сообщает искомую целесообразность продуктивной деятельности, исключая затратное производство антиблаг. Соответственная генерализация понятия оптимального, достижительного, эффективно налаженного строя жизни подводит к категории фундаментальных социальных констант (ФСК) как абстрактному выражению идеи «лучших решений» в устройении [2]. ФСК отрабатываются задним числом в ходе рефлексии протекшего опыта, затраченных в нем усилий. ФСК, с одной стороны, как оптимумы – универсальны, космополитичны, однако с другой стороны, в силу того же (т.е. как оптимумы) – национальны.

Во всех без исключения регистрах жизнеподдержания обособливаются стандартные случаи, при их экстраполяции играющие роль регулятивных канонов. Интенция на гарантийность, достижительность, оптимальность, эффективность, таким образом, влечет структурную унификацию используемых технологий. Поруча адекватности действий – соответствие неким императивам, возведенным в принцип всеобщего законодательства.

Организовывать существование возможно по-всякому, однако без ручательств достижения совершенного. Законное основание не упустить

шансы, избежать бесплодно бессмысленного, безгранично страстного, непритязательно бедного обязывает избирать позицию сбалансированную. На бруствер осмотрительности в таком случае и выдвигаются ФСК, предупреждающие от необязательных произвольных решений.

Во всех регистрах, измерениях жизнепорождающих процедур, актов находятся благоприятные, желательные варианты из числа возможных. Историю можно уподобить весьма и весьма диспергированному по географическим, культурным, хозяйственным, политическим, гражданским, традиционным, конфессиональным и т.д. признакам образованию, где при внимательной оценке самой логики отлаживания жизневоспроизводительных действий выделяются точки разрежения (тупиковые ветви развития) и точки плотности. Точки плотности – сгустки наибольших и наилучших приближений к неким экстремальным идеальным состояниям (понятия чаемой, потребной, желанной жизни).

В регистре материального воспроизводства – максимальная мотивированность, стимулированность продуктивной деятельности.

В регистре духовного воспроизводства это – максимальная самореализуемость.

В регистре политико-гражданского воспроизводства – максимальное участие, вовлечение, волеизъявление.

В регистре экзистенциального воспроизводства – максимальная самоудовлетворенность, полнота, глубина существования.

В целом – оптимальная стратегия бытия, связанная с воплощением принципа минимакса, предписывающего участникам исторического процесса (игрокам жизни) стремиться к максимально достижительным, гарантийным, успешным (выигрышным) линиям поведения.

От социума к социуму признаки их внутренней организованности варьируют; каждому варианту (значению некоторого показателя $x_1 \dots x_n$) в принципе можно поставить в соответствие одну и ту же вероятность $P_i = 1/n, i = 1 \dots n$. При достаточно большом количестве испытаний (и наблюдений за ними), однако, обособливаются экстремумы, фиксирующие *min* и *max* социальной кредитоспособности. Когда на социальное действие (от планирования до маневрирования) проецируются параметры желательности – максимальная выгода при минимальных издержках, – на авансцену выдвигаются ФСК в виде представлений разумнос-

* © Рамазанов С.О.

ти, целесообразности, справедливости, достойности, адекватности, сбалансированности целей, средств, результатов при недопустимости, невозможности вхождения в некоторые состояния и превосходения некоторых величин (решение задачи с неприемлемым уровнем потерь). ФСК, следовательно, это – показатели многокритериальной оптимизации, получаемые не формально, а эмпирически, – посредством статистического резюмирования исторических опытов социального устройства (социальных распределений).

Возможность обустройства общества лишь по видимости представляет собой задачу с произвольным решением. Изначально она (возможность) лимитируется условиями: 1) фазовые, временные, ресурсные ограничения – человеческий, социальный, геополитический, физический, властный потенциал; 2) инициативные ограничения – недопустимость саморазрушения, самоуничтожения.

Откуда следует, что социальное устройство крепится на специфической манипуляции всеми видами инициатив и ресурсов, подчиненной достижению желательных состояний с позиций определенных критериев качества. Содержательно ФСК и активизируют подобные критерии, обостряя регулятивную коррекцию деятельности, обогащая из множества допустимых динамических форм (цели, средства, результаты – намерения, механизмы, действия) магистрали (множество актов, манипуляций, лежащих на оптимальной эффективной приоритетной – стационарной – траектории социодинамики).

ФСК имеют эмпирическую и критическую сущность; орудием их выделения служит аналитическое обобщение социально-исторического опыта. Действования в истории сравнимы с действиями в рамках коалиционных и бескоалиционных игр в условиях неполной, меняющейся информации. Процесс игры (исторического действия) заключается в осмысленном переходе от исходного состояния к последующему через выбор игроками (лицедеями) поведенческих стратегий (по правилам или без правил). Акты выбора соответствуют стратегиям игроков в играх с неполной информацией, когда ни одному из участников игры при очередном ходе досконально неизвестна позиция дерева игры, в которой он находится. Принятие решения (выбор стратегии) в условиях неопределенности производится в опоре на отслеживание расстановки сил, изучение конъюнктуры, учет ресурсов и т.д. Однако оптимизационную направленность актов выбора (принятие решений) осуществляет содержание ФСК, ориентирующее на разумное, целесообразное, предсказуемое поведение персонажей истории, участвующих, как правило, в антагонистичных, за-

тратных, конфликтных играх.

Жизнь исключает призраки (в магистральных). Она требует гарантийных, человеколюбивых регламентов своего обустройства. В качестве борьбы за такого рода регламенты – циклические, фазовые процессы, нацеленные на оптимизацию обмена деятельностью в соответствующих регистрах жизнеобеспечения согласно требованиям ФСК.

Causa efficiens данной борьбы – обстоятельная циклика и ритмика, соответствующая фазам таких периодических явлений, как звездная, планетная, кометно-метеорная активность, колебания био-, гидро-, лито-, магнитосферы [4]. Говоря строго, если есть магнитобиология, то должна быть и магнитосоциология, без каких-либо тривиализаций и вульгаризаций исследующая влияние магнитного поля на социальные организмы. Наличие магнитных бурь – сильных возмущений магнитного поля Земли, длящихся порой продолжительное время, определяет и наличие вызванных ими социальных аномалий, проявляющихся в социальных пертурбациях, вспышках девиаций. Совершенно ясно, что корреляции подобного типа – нединамические, что они не могут напрямую выступать сюжетным источником социальных катаклизмов. И тем не менее могут.

Они накладывают на все, что ни выходит из мастерской природы, печать зависимости. Зависимости живого, социального от натуралистического. Скажем: есть циклы, ритмы засух, наводнений, недородов, неурожая, ураганов, эпидемий, пандемий, эпизоотий, панзоотий, – конечно, они влияют на социальный обмен деятельностью. Если череда натуралистических неблагоприятных воздействий на социосферу достаточно продолжительна, сильна, в статистике социосфера входит в разбалансированную турбулентную фазу с непредсказуемым, негарантированным исходом для собственного существования. Может начаться всякое – переселение народов, исчезновение стран, депопуляция и т.п. В некоторых местах пойдет гражданская активизация масс, в частности, завершающаяся революцией. Знание критических периодов, точек, последовательностей естественных циклов и ритмов давало бы превосходное средство целесообразного воздействия на реальность с позиций ее оптимизации, недопущения вхождения в опасные экстремумы. Если знать циклы, ритмы... «Если» – едва не самое короткое и безнадежное слово. Трудно признавать, однако же верно: поскольку особой дисциплины, изучающей периодические явления в развитии социума – социальной фенологии, фундаментальной ритмодинамики – пока нет, постольку мы лишены возможности упреждающей санации ситуации.

Отсюда в качестве консеквента – безрадостное упование на власть. Дальновидная власть

– регулирует турбулентность (инспируемую неблагоприятной циклической и ритмической) санирующей реформой. Недальновидная власть – не способна на нетривиальные инновационные действия – отчаявшиеся массы (подогреваемые политической оппозицией) переведут социальный кризис в политический, развернут революцию. Последняя, не решая жизнеустроительных проблем, воспроизведет необходимость их решения в условиях новой власти.

Мораль извлекается сама собой: т.к. социальная интеракция подвержена влиянию циклических и ритмических процессов, ее оптимизация, регуляция покоится на опережающей (относительно циклов и ритмов) реформационной (исключающей революцию) санации.

Использованный материал европейской истории свидетельствует о вызревании необходимости социально-политических реформ, предусматривающих повышение уровня жизни (гарантированная зарплата, ограничение произвола работодателей, снижение эксплуатации, – все эти требования, можно сказать, надформационны – характеризуют борьбу непосредственных субъектов труда в пределах и рабства, и феодализма, и капитализма, и социализма); обретение национального суверенитета; расширение гражданского участия; секуляризацию. Буквально во всех регистрах жизнеподдержания наметились сбои. Они демпфировались:

Англия: материальное воспроизводство – с 1842 г. ослабление кризиса, улучшение хозяйственной конъюнктуры, активная колонизация (демографический сброс) сводят на нет протестные движения; гуманитарное (политическое, духовное, экзистенциальное) воспроизводство – парламентская реформа 1832 г. (расширение представительства).

Германия: материальное воспроизводство – ликвидация системы внутренних таможен, налаживание общегерманского внутреннего рынка; гуманитарное воспроизводство – провал, вызванный реакционной политикой Фридриха Вильгельма IV, его безучастностью к реформационной программе ландтагов (требования конституции, ликвидации сословных привилегий); кризис власти 1844 г. – покушение на монарха.

Австрия: реформационный провал, обусловленный общей консервацией устоев многонациональной империи, отстаивающей целостность в национально-освободительной борьбе (дезагрегация государства) сдерживанием преобразований.

Бельгия: обретение самостоятельности от Голландии с решением проблем экономического (таможенные пошлины, налоги, протекционизм) и гуманитарного (католическая национальная цер-

ковь, политические институты) развития.

Италия: в целом реформационный провал ввиду национальной зависимости (австрийская оккупация), архаичной феодальной раздробленности: элементы реформ – инновации Пия IX, Леопольда II, Карла-Альберта (железнодорожное строительство, организация государственного, муниципального совета, национальной гвардии, ослабление цензуры, амнистия политзаключенных).

Испания: непроникающие реформы Мендосабала (отмена системы майората, сеньориальных прав, роспуск монашеских орденов, закрытие монастырей, конфискация церковных земель).

Польша: реформационный провал ввиду государственной несuverенности.

Швейцария: принятие конституции 1848 г. (С унификацией денежной системы, системы мер и весов, централизацией почты, таможни).

Проведение реформ, как в Англии, Бельгии, Швейцарии, создает предпосылки безболезненного ламинарного эволюционного развития. Затруднение реформ, как в Германии, Австрии, Италии, Испании, Польше, осложняет перспективы странового прогресса.

Самовластие не терпит сопротивления, но вынуждает его. Прерванные, несостоявшиеся реформы дали народу и власти повод вновь стать лицом друг к другу. Наступил 1848 г. – год вступления Европы в бурную полосу революций. Соло в континентальной партии кровавой гражданской борьбы в очередной раз исполнила Франция, более других стран (наряду с Ирландией, Германией, Австрией) пострадавшая от неурожая 1845-1846 гг. переживавшая последствия торгово-промышленного и финансового кризиса.

С 1847 г. на фоне резкого падения качества жизни усилились народные волнения (Франция, Англия, Ирландия, Германия). Летом 1847 г. в Париже развернулась «банкетная кампания» – либеральная критика власти, ратующая за реформы во избежание революции. Тщетно. Зимой 1848 г. власти запретили очередной банкет. 22 февраля под лозунгом «Да здравствует реформа!» в столице прошла демонстрация. Правительственные войска рассеяли народ, но борьба на следующий день с еще большим ожесточением и упорством возобновилась. Отставка кабинета не спасла положения. 24 февраля Париж оказался в руках восставших. Луи-Филипп отрекся от престола, бежал в Англию, куда за ним воспоследовал бывший премьер Гизо. 25 февраля во Франции официально провозглашена республика. В декабре 1852 г. ее фактически дезавуировал объявивший себя императором Луи Бонапарт – Наполеон III (ср. с показательной узурпацией власти вследствие необходимости поддержания послереволюцион-

ного порядка Наполеоном I. По пятам революции грядет реакция).

С позиций модели ФСК революции во Франции и Европе озабочены демонтажем феодально-абсолютистских пережитков и анахронизмов, осложняющих налаживание оптимальной жизнепроизводительной деятельности во всех регистрах социальной интеракции. Конкретно речь идет о ликвидации

- феодально зависимого крестьянства: личная зависимость (крепость) – Восточная Европа и держание на феодальном праве – Западная Европа;

- сосредоточение политико-государственных полномочий у привилегированных сословий;

- политической, хозяйственной раздробленности (Швейцария, Италия, Германия);

- иноземного господства (балканские, славянские народы, Бельгия).

Кое в чем в устранении политического и экономического господства дворянства в ряде стран Европы преуспели, кое в чем нет. И именно это определило стремительное шествие революции по континенту.

Германия (1848 г.): требования демократических перемен (отмена феодальных повинностей, свобода печати, введение суда присяжных, оптимизация налогов, созыв парламента, обеспечение всеобщего избирательного права, формирование либерального правительства), натолкнувшись на противодействие властей, переросли в стычки, беспорядки, восстания. Итог: политическое объединение Германии, март 1849 г. – принятие общегерманской имперской конституции, провозглашение демократических свобод.

Австрия (1848 г.): требования конституции, демократизации избирательной системы, не найдя понимания в верхах, сподвигли народ на выступления (майские, октябрьские события в Вене, антигабсбургские, антикрепостнические весенне-летние восстания в Венгрии, Воеводине, Трансильвании, Чехии, Моравии, Силезии, Польше, Закарпатской Украине). Итог: консервативная реакция, подавление восстаний на периферии империи, март 1849 г. – роспуск рейхстага, октябрь 1849 г. – массовые казни в Венгрии.

Италия (1848 г.): январские антифеодальные выступления в Палермо с требованиями конституции, антиавстрийские освободительные движения в Венеции, Ломбардии, Сардинии. Итог: национализация собственности монашеских орденов, снижение ввозных таможенных сборов, упразднение системы майората. В целом же задачи революции не решены – не достигнут суверенитет, не устранены феодально-абсолютистские порядки, архаичные пережитки; лишь Сардиния отстояла Конституцию (которую также принимали в Неапо-

ле, Тоскане, Папской области).

Дунайские княжества (1848 г.): борьба за национальное освобождение, ликвидацию феодальных привилегий, отмену внутренних таможенных пошлин, проведение демократических преобразований. Итог: кризис власти в Молдавии, Валахии, разгром революционных движений благодаря интервенции России (Молдавия, Валахия) и Турции (Валахия).

Подытоживая эту часть изложения, уточним: в магистральном движении по ликвидации феодально-абсолютистских институтов (монархический авторитаризм, помещичья земельная собственность, средневековая сословно-цеховая корпоративная система) и оптимизации жизнепроизводства в базовых регистрах социального обмена деятельностью (свобода предпринимательства, торговли, расширение политических прав, полномочий, оформление конституционализма, парламентаризма) в большей мере преуспела Западная Европа (Англия, Франция, Швейцария, Бельгия). В Центральной и Восточной Европе (Германия, Австрия, Польша, Россия) борьба за демократические преобразования – ввиду нерешенности актуальных социальных, политических, экономических, гражданских вопросов – обострялась. Для Германии осталась проблема преодоления политической раздробленности, достижения национально-государственного единства. Для Италии – проблема обретения национальной независимости. Для Австрии – проблема целостности империи (национально-освободительные движения покоренных народов). Для Польши – проблема государственного суверенитета. Для России – комплекс проблем, решаемых в Европе, но в ней даже не поставленных. Когда в Европе в череде революций XVII-XIX вв. двигались в сторону ликвидации дворянской монополии в гражданской жизни, в России привилегированное положение дворянско-помещичьего строя закреплялось (Жалованная грамота 1785 г.). Вынужденная реформа 1861 г. подорвала экономические, но не политические позиции дворянства. Окончательная ликвидация его как гражданской силы в России производится в феврале – октябре 1917 г. со значительным временным отрывом от Европы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Градовский А.Д. Собр. соч. Т.IV. СПб., 1904. С. 19.
2. Ильин В.В. Новый миллениум для России: путь в будущее. М., 2001. С. 101-103.
3. Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М., 2000. С. 126-127.
4. Ильин В.В. Политология. М., 2000. С. 108-116.

S. Ramazanov

GLOBALIZATION- CIVILAZATIONAL UNIFICA-

TION OF THE WORLD

Abstract: Interpreting "globalization" in terms of unification of the world by means of a civilization, the author makes common cause with the platform developed in the search literature on presence of cer-

tain indicators of the optimum effective productive decision of history.

Key words: globalization, an optimality, efficiency, productivity, life reproduction.

УДК 101.1 : 136

Родин П.Н.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОФОРМЛЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ*

Аннотация: Автор оценивает социокультурные предпосылки оформления государства в Древней Руси. К последнему относятся исходная конфликтность этатогенеза, необходимость жесткой редистрибуции скудного прибавочного продукта, получаемого в условиях критического земледелия, централизм, дирижизм.

Ключевые слова: государство, управление, власть, абсолютизм.

Российская государственность, как множество несвободных вещей, не определяемых к действию только самими собою, складывалась не самопроизвольно. Ряд сугубо объективных факторов природного и исторического порядка наложил неизгладимый отпечаток на ход отечественного этатогенеза. Россия формировала державность в специфических геоклиматических, геополитических, геопланетарных условиях:

— страна с получаемым на форсаже — в обстановке затратного хозяйствования в районах критического земледелия — скудным прибавочным продуктом, подлежащим необходимой редистрибуции, не могла избежать центрально-административной (авторитарной) организации управления;

— страна, испытывающая непрестанный, жесткий колониционный напор по всем сторонам горизонта, для обеспечения суверенитета не могла избежать милитаризации жизневоспроизводящих циклов. По подсчетам Ключевского, Русь с XIII по XV столетие отразила 160 внешних нашествий. По данным Лосского, у нас на один год мира в среднем приходилось 2 года войны;

— страна, производительно развивающаяся вширь за счет экстенсивной запашки малопродуктивных земель, освоения цивилизационно разрозненного жизненного пространства по южному и восточному направлениям, для налаживания оперативного управления державным громад-

ем не могла избежать ставки на жесткие властные технологии. Поклонница французских энциклопедистов просвещенная императрица Екатерина II в заметках в защиту конституционалиста Монтескье начертала: «столь великая империя, как Россия, погибла, если бы в ней установлен был иной образ, чем деспотия, потому что только она может с необходимой скоростью пособить в нуждах отдаленных губерний. Всякая же иная форма парализует своей волокитой деятельность, дающую жизнь».

Итак, централизм (авторитаризм), милитаризм, деспотизм (абсолютизм) — наша естественная стихия, наша «почва», стимулировавшая этатистскую версию державоорганизации. Этатизм у нас — не блажь, а предпосылка выживания. И в производстве, и в обороне, и в развитии лишь соблюдающее интересы целого государство — и только оно, — дабы отбиться от наседающих врагов, преодолеть сопротивление природы, сплотить народ, — по точной характеристике Ф. Нестерова, должно было властью требовать от людей столько богатств, труда, жизней, сколько испрашивалось на победу, а последние, коль скоро хотели отстоять свою политическую независимость, должны были отдавать все это, не считая.

Государство как естественное средоточие властной силы, отправляющей политику волчьей пасти и лисьего хвоста, у нас всегда было всем. Не государство обслуживало народ, а народ государство с фактически полной атрофией благотворных эффектов низовой демократической самоорганизации. Самоорганизация народа заявляет себя лишь в часы испытаний, когда «беспастушье стадо» берет на себя почему-либо проваленные традиционно государственные поводырские функции. Так было в Смутное время, в семибоярщину, в периоды ведения народно-отечественных, партизанских войн. Но это — вынужденные исключения. Правилom при величии и обильности земли нашей пребывало отсутствие наряда. Прежде все-

* © Родин П.Н.

го самой державной власти.

Власть в России носила вотчинный характер, отождествляющий отношения власти и собственности. «Между разными видами собственности не проводили никакого различия: вотчиной было и поместье, и рабы, и ценности, и права на рыболовство и разработку недр, и даже предки и родословная. Еще важнее, что ею была политическая власть, к которой относились, как к товару» [4].

Властитель любого уровня чувствовал себя посаженным на вотчину, безграничным, не скованным в пределах своего поместья хозяином. Чем большее по размеру хозяйство, тем больший произвол. Захочет станционный смотритель (дееспот в своей обители) — откажет тройку. Захочет император — отпишет землю. Не закон, а произвол — стержень организации. От «А» до «Я». От привратника до министра. Вся жизнь соткана из произвола, безнарядных выбросов самости служилых да и прочих «гулящих» лиц.

В одной из пьес позднесоветского периода воюющий с устоями борец за правду сталевар бросает плавку. Задумаемся: допустимо ли в правдоискательстве жертвовать реальностью. Может ли врач, вспоровши живот, обуреваемый идеей, урезонить начальство, прерывать операцию, покидать больного? Вопрос, скорее всего, риторический. Цель и средство в движении к высокому требуют конкордии. Так может ли сталевар, каким бы идеальным стремлением он воспламенен ни был, оставлять домну? Может ли полицейский брать взятки? Учитель надувать? Премьер браконьерствовать? Первый секретарь дарить Крым, отчуждать земли? Накат вопросов неостановим. Как несдерживаема нарядом беспредельная практика вотчинного государственного хозяйствования.

Работа на себя и государство у нас перепутана. Взять послепетровский период: «От Петра I престол перешел к его вдове императрице Екатерине I, от нее к внуку преобразователя Петру II, от него к племяннице Петра I, дочери царя Ивана Анне, герцогине Курляндской, от нее к ребенку Ивану Антоновичу, сыну ее племянницы Анны Лопольдовны брауншвейгской, дочери Екатерины Ивановны, герцогини мекленбургской, родной сестры Анны Ивановны, от низложенного ребенка Ивана к дочери Петра I Елизавете, от нее к ее племяннику, сыну другой дочери Петра I, герцогини голштинской Анны, к Петру III, которого низложила его жена Екатерина II.

Никогда в нашей стране, да кажется, и ни в каком другом государстве, — восклицает Ключевский, — верховная власть не переходила по такой ломанной линии. Так ломал эту линию политический путь, каким эти лица достигали власти: все они попадали на престол не по какому-либо порядку,

установленному законом или обычаем, а случайно, путем дворцового переворота или придворной интриги» [2]. Аналогичная чехарда у трона в послебрежневское время. Не порядок, а интрига, шкурная возня через Андропова, Черненко подвела в междуцарствии к нелепому Горбачеву. Не законные национальные интересы, но эгоистические происки *pro domo* решают исход дела. Так во всем. С отпечатком, остатком терратологичности. По сему поводу — на грани отчаяния горькие, до слез обидные слова Белинского: «Мы люди без отечества, нет — хуже, чем без отечества. Мы люди, у которых отечество — призрак».

Есть ли у россиян отечество? Не призрачно ли оно? И если есть и не призрачно, — то какое именно? В чем оно, что оно?

Разобраться в этих первостепенных вопросах позволит уяснение, что процесс народно-общественной — отеческой — жизни в России выступает в форме государственно-исторического процесса. История нашего отечества синонимична истории нашего государства. Крах последнего предопределяет крах первого. Это — хорошо верифицируемый материалом российской реальности факт. Следовательно, исходная связь установлена: россияне обладают отечеством, покуда обладают государством. Поскольку же государство российское неустойчиво, поскольку время от времени оно терпит крах, полный крах терпит и отечество. В отсутствие государства россияне остаются в безотеческом состоянии. Соотношение нащупано; предварительный ответ найден: наше отечество не призрак, а сказочный феникс, обладающий способностью вместе с государством то сгорать, то из пепла возрождаться.

Между тем, почему в России неустойчиво государство, почему оно от случая к случаю имеет тенденцию распадаться, навлекая утрату отечества, — проблема проблем, заслуживающего самого тщательного изучения.

Чисто эмпирически фиксируется: в России много России. Вариации державной организации представляют: родовая (предгосударственная) Русь, Киевская Русь, Золотоордынская Русь, Московская Русь, Петровская Россия, Императорская Россия, Советская Россия (СССР), постсоветская Россия. Восемь Россий — семь кризисов государственности, воссоздающих малопонятную циклику державного распада: государство, казалось бы, навеки утрачивает все, точно шагреновая кожа съезживается до начального предела, и вдруг распрямляется, набирая силу, обретает бывшее могущество. Подобий такого рода державных циклов (инверсий) нет. В том и загадка, на уровне цивилизационно-исторических рассматриваний полувыведенная специальная отображение в характерном образе России-Сфинкса.

Отвергая схему трансгредидентности России своему культурному содержанию, цивилизационному составу, равно как славянофильские версификации якобы врожденной, природной нашей бессеребрённости, в ходе рефлексии проблемы перипетии России будем объяснять не мистикой, а перипетиями самой же России.

Итак: как завязывался наш государственный порядок и почему с некоей периодичностью во времени он развязывался? Каковы внутренние пружины качания русского державного маятника?

Процесс государствообразования на Руси изначально был лишен признаков централизованности. Южные славяне во главе с полянами единились вокруг Киева, северные славяне во главе со словенами — вокруг Новгорода. Политическое двоецентрие древней Руси инициировалось условиями жесткой борьбы за выживание на южном направлении с хазарами, на северном — с варягами. Оплотом борьбы с разбойничьими походами на Русь за данью на Юге выступал Киев, на Севере — Новгород. Неверно, следовательно, что отечественная государственность привносилась извне. Напротив, она складывалась изнутри в страновой конкуренции с державными соседями.

Пора очистить теоретически фундаментальный вопрос об отечественном этатогенезе от напластований конъюнктурного норманизма. Российскую государственность, как государственность вообще, нельзя экспортировать: внешняя экспансия может и могла лишь ускорять ее естественное вызревание.

Политико-хозяйственная эмансипация полян от хазар осуществлялась при Аскольде и Дире, действовавших вполне державно. Сложнее складывалась ситуация на севере, где борьба с варягами вначале привела к выдвижению на правление старейшины Гостомысла, однако затем, вероятно, сказались пережитки родовой жизни: между Гостомыслом и родовыми авторитетами возник конфликт, пошли усобицы, ополчился «род на род», «град на град». Здесь, по С. Соловьеву, по-видимому, созрела идея соединения всех родов под одним общим старшиною, ко всем родам «одинаковым». Последнее достигалось лишь в случае, когда старшина был чужеродцем. Потому сперва прогнали, потом, перессорившись, позвали варягов на Русь княжить.

Даже допустив, что так все и было, что из того следует? Сделать некий факт завершающим звеном какой-либо философской арки, это — порочное гегельянство. Чем же оно оправдано? Разлетевшаяся сотнями перепевов по предвзятым текстам норманская теория до мозга костей тенденциозна, неправильна. У славян имелись признаки государственности задолго до событий,

излагаемых в легенде. В VI в. славяне вели борьбу с Византией. В VII в. нападали на закавказские владения персов. Налаживание подобных мероприятий не могло не опираться на элементы государства (властная иерархия, регламентированная интеракция, правооформленность социальных ролей и т.д.).

Повторяем: государственность славян завезена не была. Имеющиеся данные позволяют квалифицировать варяжскую модель русской государственности как сугубый вымысел.

1. Легенда о братьях Рюрике, Синеусе и Труворе с родами, избравшимися на княжение, является русской калькой известного хрониста Видукинда, повествующего о приглашении бритами братьев-саксов Вихтгизеля, Хенигста, Хорса на правление.

2. Родоначальник княжеского дома на Руси — Игорь; очевидно, искажает дело Нестор, приписывая Игорю мнимое родство с Рюриком и вклинивая между ними Олега (якобы родственника Рюрика, опекуна Игоря).

3. Крупный вклад в проблему подлинности сообщений «Повести временных лет» внес А. Шахматов, доказавший, что документ аутентичный нам не ведом. Свод монаха Нестора (1113 г.), по поручению Владимира Мономаха, откорректирован игуменом Сильвестром (1116 г.). «Повесть...» — синтетическое произведение, возникшее в результате обработки: «Начального свода», греческой хроники Георгия Амартола, греческого хронографа, Никифорова «Летописца вскоре», жития Василия Нового, откровения Мефодия Патарского, сказания об обретении грамоты славянской, легенды об апостоле Андрее, Договоров с греками, отдельных русских повестей (жития святых), отрывков церковных поучений, местных преданий, устных сообщений отдельных лиц. Рукой летописца, — указывает Шахматов, — управлял в большинстве случаев не высокий идеал далекого от жизни и мирской суеты благочестивого отшельника, умеющего дать правдивую оценку событиям и лицам и оценку религиозного мыслителя, чающего водворения царства божия в земной юдоли, — рукой летописца управляли политические страсти и мирские интересы.

Ключевые фигуры оформления киевской древнерусской государственности Олег и Игорь. Первый, будучи новгородским князем, спустившись по Днепру, силой захватил Киев (882 г.), поставил под свой контроль великий водный путь из варяг в греки, покорил древлян, северян, радимичей (высвободив два последних племени из-под власти хазар). Второй распространил владения киевского государства на уличей, тиверцев, заключил соглашения с греками о торговле и союзнничестве. Представление важности державных

усилий Игоря в становлении киевской государственности позволяет не согласиться с марксовой трактовкой киевской Руси как «державы Рюриковичей».

Сын Игоря Святослав и сын Святослава Владимир продолжили державное расширение Руси, государственную организацию. Святослав разгромил хазар, на Северном Кавказе покорил ясов, касогов (осетин, черкесов), основал тмутараканское княжество, правда, безуспешно воевал с Византией. Владимир, оказав военно-политическую услугу византийскому императору Василию II, женился на его сестре Анне. Тем самым Византия способствовала признанию могущества Руси. Около 988 г. Русь приняла христианство. Международное значение данного акта заключалось в сближении с европейской цивилизацией и преодолении разобщенности с Европой. Внутриполитическое значение принятия единой государственной религии состояло в задании унитарной ценностной основы сознания народа.

Выполняющий ценностную идентификацию духовности населения специфический символизм — капитальный признак, отличающий государство. В самом деле, — разъясняет П. Сорокин, — «как иначе объяснить все эти атрибуты власти: скипетр, державу, порфиру, гербы, знамена, короны, аксельбанты, петлицы и т.д. и т.п. Если бы суть дела... была в самих «скипетрах», «коронах» и «гербах», то мы поистине имели бы перед собой абсурдное и необъяснимое. Почитать и считать священным эти комплексы различных то металлических, то деревянных предметов... было бы каким-то недоразумением. Мало ли есть металлических вещей и корон, мало ли есть жезлов и т.д., однако они не почитаются. Значит... суть дела не в скипетрах и жезлах и т.д., а в том, что последние только «предметные» символы определенных психических переживаний, мыслей и чувств, именуемых государством» [6]. С принятием христианства, помимо прочего, Русь получила (через письменность) доступ к наиболее высокой по тем временам византийской культуре.

Княжение Владимира (978-1015 гг.) завершает формирование древнерусского государства — мощного политико-экономического образования с разветвленной пирамидой власти, правовыми аксессуарами, единой ценностно-духовной базой. Предпринятые Владимиром походы на хорватов, поляков, ятвягов, радимичей, вятичей, камских болгар значительно расширили пределы русского государства; замена местных «светлых и великих князей» своими ставленниками (наместниками, посадниками) позволила Владимиру сплотить, централизовать управление державой.

После Владимира не на жизнь, а на смерть развернулась война за трон между его сыновьями

— Святополком, Борисом, Глебом, Святославом, Ярославом. Убивший трех братьев Святополк потерпел поражение ставленника Новгорода Ярослава. Святополк бежал в Польшу. Борьба за власть переросла в борьбу стран. Одолев противников, Ярослав добился-таки единовластия, но крайне дорогой ценой — прямой конфронтацией с братьями, племянником (Брячиславом), Польшей, печенегами.

Ярослав восстановил государственное единство, однако ликвидировать сепаратизм провинций уже не мог. В отсутствие порядка престолонаследия ввиду кровавого опыта убоиц, положенного сыновьями Святополка Ярополком, Олегом, Владимиром, схлестнувшимися в тронискательстве, Ярослав самолично, предотвращая братоубийство, разделил государство между Ярославичами. Изяславу поручались Киев и Новгород, Святославу — Чернигов и Тмутаракань, Всеволоду — Переяславль, Ростов и Суздаль, Игорю — Волынь, Вячеславу — Смоленск.

Однако! Властно разделенная, децентрализованная Русь стремительно деградировала:

— в военно-политическом отношении не могла эффективно противостоять страновым конкурентам (тем же выдавившим печенегов с южных рубежей половцам);

— в хозяйственном отношении затратное дробление власти, интенсифицирующее эксплуатацию непосредственных производителей для своего поддержания, инициировало рост социального недовольства; пошла волна мятежей (Суздаль 1024 г., Киев 1068 г.), для подавления которых пришлось прибегать к услугам наемников (Изяслав вернулся в Киев в польском обозе);

— в державном отношении Русь перестала быть крепкой. После киевского восстания практически распалась на феодальные вотчины, бесконечно перераспределяемые местными князьями. Плюралистический status quo узаконил Любечский съезд (1097 г.) князей, введший принцип «каждый да держит вотчину свою».

Падение центральной власти, натурально, означало *державный распад Руси*. Последующие события лишь подтвердили сказанное.

Феодальные убоицы разорвали и обескровили страну; к XIII столетию политически монопольного государства не стало. В 1137 г. отложился Новгород; киевский князь утратил статус главы новгородской республики, верховная власть сосредоточилась у веча. Фрагментировалась Владимир-Суздальская земля. В 1169 г. Андрей Боголюбский захватил Киев, после чего функция политического центра перешли Владимиру. С кончиной Всеволода III Большое Гнездо, однако, общерусское значение Владимира утрачивается. Обособилась Галицко-Волынская земля, терзае-

мая поддерживаемыми Польшей, Литвой, Венгрией бесконечными боярскими смутами. Автономизировались и раздробились Муромо-Рязанское и Полоцкое княжества.

Саморазложившаяся властным беззастенчивым регионализированная Русь словно ждала завоевателя. Киевская Русь еще не знает Русской истории. Историю России здесь пока предваряют русские истории [5]. Между тем вполне ясно: в подспудье всех русских историй лежит источником Киевская Русь, не породившая, не отработавшая, к несчастью, единой и нерушимой магистрали отечественной государственности.

В связи с обозначенными особенностями киевского периода русской государственной системы в качестве вывода ограничимся регистрацией следующих важных обстоятельств.

1. Причина странового хирения Руси — властный плюрализм, политически удельное многоцентрие, осложнявшееся негативным влиянием внешних факторов в виде дестабилизирующих давлений печенегов, половцев на юге, Польши, Литвы, Венгрии на западе и северо-западе. Прилегающее зарубежье, не вовлеченное в зону нашего политического тяготения, традиционно для Руси источник смуты.

2. Региональная пикировка Киева с Новгородом, Киева с Владимиром породила пренеприятнейший феномен географического раскола Руси на северную и южную половины, что, бросая тень на всю историю восточнославянских народов, сказывается и сегодня.

3. Казалось бы, ординарный для удельного этапа державной жизни захват Андреем Боголюбским столицы с отказом «занять стол в Киеве» и последующим переносом резиденции власти во Владимир обернулся неординарным событием — внедрением в политическую практику модели, попирающей традиции, устои, регламенты волевой власти.

Акция Андрея Боголюбского не тривиальная анархистская эскапада в духе катастрофического поругания завязывающейся державной биографии, начавшего структурироваться политико-властного пространства. В ней нечто большее — некая разлагающая метафизика своеволия, плодящая фигуры «я сам себе голова, работник и устроитель общества», «это мое, ибо мной заведено, приобретено, привнесено», — порочные доминанты отечественного отношения к миру, наиболее выпукло проявляющиеся в *понятии державного дела как удела, составляющего личную собственность владельца*.

Метафизика эта, обобщал Ключевский, переходя от отца к детям, стала наследственной, фамильной привычкой русских самодержцев; они руководствовались ею в устроении своих вотчин,

как и в распоряжении ими [1]. Иовов в истории было мало. Гораздо больше их антиподов. И лишь один из них — Андрей Боголюбский, погрузивший историю Руси в лоно агрессивно-практичной волюнтарной историософии.

4. «Гибель носителя верховной власти или гибель его династии в этих условиях, — справедливо отмечает В. Шаров, — неизбежно означает отказ от преемства власти: верховная власть не распространяется ни на кого, кроме ее непосредственного носителя. Гибель властителя — конец всякой власти вообще» [7]. Дискретизация власти в виде черты, красной нитью идущей сквозь отечественную державную историю, закладывается в данном месте и в данное время.

5. Освоение новых земель в ходе завоевательных походов, начинающейся колонизации упрочило удельный порядок правления. Первый князь удела согласно метафизике Андрея Боголюбского «привыкал видеть в своем владении не готовое общество, достаточно устроенное, а пустыню, которую он заселял и устраивал в общество. Понятие о князе как личном собственнике удела было юридическим следствием значения князя как заселителя и устроителя своего удела» [3]. Этим объясняется универсальность удельного порядка властвования на Руси.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 1. М., 1987. С. 348.
2. Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 4. М., 1989. С. 237.
3. Ключевский В.О. Цит. соч. С. 348-349.
4. Пайпс Р. Россия при старом режиме. М., 1993. С. 61.
5. Пивоваров Ю., Фурсов А. Русская система // Рубежи. 1995. № 1.
6. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992. С. 45.
7. Шаров В. Психология русской Истории // Страна и мир. Мюнхен, 1990. № 57. С. 130.

P. Rodin

SOCIAL AND CULTURAL FEATURES OF REGISTRATION OF OLD RUSSIAN STATEHOOD

Abstract: The author estimates socio-cultural preconditions of registration the state in Ancient Russia. The last mentioned concern an initial conflictness etatogenesis, necessity rigid redistribution the poor additional product received in the conditions of critical agriculture, centralism, dirigism.

Key words: state, management, power, absolutism.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА*

Аннотация: В статье обобщенно раскрываются вопросы, касающиеся государственной власти и обеспечения политической безопасности современного российского общества. Реализация регулирующего воздействия власти предполагает разработку политико-правового механизма государственного регулирования политической безопасности российского общества, а основополагающая функция данного механизма – это выявление соответствия фактического события с запланированным позитивным результатом. Государственная власть в современном российском обществе является стержневой составляющей политической безопасности.

Ключевые слова: политическая безопасность, государственное регулирование, внешнеполитическая безопасность, внутривнутриполитическая безопасность.

Метаморфозы, происходящие в современном российском обществе, актуализируют проблему государственного регулирования политической безопасности российского общества.

Государственное регулирование политической безопасности – это процесс системного воздействия определенного прогнозированием и контролем, что предполагает методы реализации конкретной цели, профессиональный подбор кадров и специалистов, способных решить поставленные задачи по обеспечению безопасности российского общества.

Реализация регулирующего воздействия предполагает разработку политико-правового механизма государственного регулирования политической безопасности российского общества, а основополагающая функция данного механизма – это выявление соответствия фактического события с запланированным позитивным результатом.

В научной полемике относительно целей обеспечения политической безопасности современной России диапазон мнений очень широк, но главная идея и элемент политики – это гражданин и общество.

Представленный императив деятельности властных структур активно влияет на эффективность государственного регулирования политической безопасности и зависит от того:

1) насколько учитываются потребности граждан и национальные интересы современной

России;

2) насколько активен механизм координации в действиях властных структур в реализации государственной политики при формировании элементов гражданского общества.

Для выявления политической безопасности современной России необходимо обратиться к анализу самого понятия «политическая безопасность», которое требует сегодня своего научного концептуального определения.

Понятие «политическая безопасность», рассматривается сегодня как совокупность различных социально-политических явлений, имеющих много направлений [1; с. 4–6].

Одно из них рассматривает безопасность в качестве системы мер государства и общества по защите политических интересов страны и граждан. Другое, как состояние ненасильственных общественных отношений, исключающих достижение политических целей вооруженным путем. Третье, как политическое и правовое решение проблем, связанных с уменьшением социально-политической напряженности. Четвертое, как социально-политическое явление, в котором определяющую роль играет конфликт.

Современный политический анализ пока не в состоянии охватить в целом проблему определения политической безопасности в силу ряда причин: во-первых, традиционно политическую безопасность рассматривают как безопасность государственных органов, должностных лиц и их деятельности; во-вторых, пока не создана стройная концепция политической безопасности Российской Федерации; в-третьих, сегодня значительная часть исследователей изучают внешнеполитическую и внутривнутриполитическую безопасность, к великому сожалению, как порой самостоятельные направления одного процесса.

Сущность безопасности в самом общем плане означает способность социума сохранять возможность развития в условиях угроз [2; с. 16], то есть, наличие или отсутствие явлений, процессов, которые могут быть расценены как вызовы, риски, опасности, что является ключом к пониманию сущности безопасности. Вне рассмотрения вызовов и рисков, опасностей и угроз понятие «безопасность» фактически теряет свой смысл.

В стабильном обществе граждане обеспокоены сохранением внешних благополучных условий для реализации внутреннего потенциала

* © Соколова С.Н.

развития государства. Эти условия характеризуются исключением военной угрозы – как наиболее опасной, так и менее опасных, но весьма раздражительных для демократического социума – потоков беженцев, терроризма, наплыва мигрантов, обострения криминогенной ситуации, стимулируемой извне, экологических проблем и других.

Просматривается определенная закономерность: чем выше благосостояние общества, тем острее в нем воспринимаются именно эти – не военные угрозы.

Например, известные зарубежные специалисты в области военно-гражданских отношений С. Хантингтон, С. Файнер, П. Фивер полагали, что основная задача демократического общества состоит в удержании военных под контролем общества. Это выражалось в том, что задачи военным ставят политики и осуществляют политическое руководство армией только гражданские люди [3].

Одновременно во всех современных политических документах по безопасности западных государств и США природа угроз нынешнему обществу определяется как все более разнообразная, непредсказуемая. Но при этом, например, в ФРГ вооруженные силы рассматриваются как уникальный инструмент политики обороны и способные решать практически любые задачи в любом регионе мира [4; с. 121–122].

Государственная власть в современном российском обществе является стержневой составляющей политической безопасности, что обусловлено рядом обстоятельств.

Во-первых, эффективное функционирование механизмов государственной власти обеспечивает необходимую степень устойчивости как политической сферы, так и всей общественной системы.

Во-вторых, через властные структуры осуществляется регулирование политических процессов в обществе.

В-третьих, государственные органы власти осуществляют руководство и направляют деятельность специальных организаций и учреждений, которые занимаются локализацией и нейтрализацией возникающих угроз для общества [5; с.39].

Актуальной является и проблема самой власти как источника опасностей для общества и его граждан.

Автор убеждена, что рассмотрение политической безопасности современного российского общества, с опорой только на одно направление социально-политического процесса и/или только на внешнюю или внутреннюю его составляющую, приводит к издержкам объективности. Необходим комплексный подход, который позволяет посмотреть на политическую безопасность как на слож-

ное явление и на не менее сложную совокупность социально-политических процессов.

Политическая безопасность – это способность государственной власти при любых условиях обеспечить эффективное развитие общества. Естественно, органы, институты власти обязаны вести постоянный мониторинг реальных и потенциальных угроз в политической сфере общественной жизни.

Высшие органы власти, политическая элита, а также силовые структуры играют ключевую роль в обеспечении политической безопасности общества и являются первичными субъектами ее обеспечения. Важно, чтобы вне процесса обеспечения политической безопасности не оставались общественные организации и в целом гражданское общество. Только совместными, согласованными усилиями государственные и гражданские (общественные) структуры могут обеспечить поступательное развитие современного социума и гарантировать устойчивость его политической системы.

Цель политической безопасности российского общества – создание оптимальных внутриполитических условий для решения внешнеполитических проблем и наоборот. В современной России существует традиция – компенсировать внешнеполитической деятельностью нерешенность внутренних проблем.

Поскольку внутриполитические вопросы требуют более продолжительного времени, значительных усилий, а окружающий мир не ждет, опасность такого подхода сохраняется и сегодня. Учитывая эту особенность, мы рассмотрим несколько более подробно внешнеполитические вызовы, которые затрудняют обеспечение внутриполитической безопасности.

Внутриполитическая безопасность предполагает стабильность конституционного строя, институтов государственной власти, обеспечение гражданского мира и национального согласия, территориальной целостности, единства правового пространства, правопорядка, нейтрализацию причин, условий, способствующих возникновению политического, религиозного экстремизма, этносепаратизма, их последствий – социальных, межэтнических, религиозных конфликтов и терроризма.

Внешиполитическая безопасность заключается в обеспечении суверенитета России, упрочении ее позиций как великой державы – одного из влиятельных центров современного многополярного мира, в развитии взаимовыгодных отношений со всеми странами и интеграционными объединениями, прежде всего, с государствами-участниками СНГ и традиционными партнерами России, в повсеместном соблюдении прав и

свобод человека и недопустимости применения при этом двойных стандартов [6; с. 16].

Для исследования государственного регулирования и политической безопасности современного российского общества можно применять такую формулу: чем стабильнее демократические институты, чем выше уровень благосостояния общества, тем меньшую готовность оно проявляет к любого рода внешнеполитическим и тем более военным авантюрам.

Автор статьи считает, что если сбудутся прогнозы дальнейшего экономического подъема в России, то вряд ли случится рецидив чеченской войны в обозримом будущем [7; с. 274]. И даже если конфликты в межнациональных отношениях и будут иметь место, то все же рост стабильности в российском государстве предвещает в целом спокойствие в обозримом будущем и в Чечне.

Регионы в сфере политической безопасности в современном российском обществе проходят свое становление, от внешнеполитической самостоятельности, которое рассматривалось в Москве преимущественно в свете угрозы дальнейшего распада государства, до формирования региональных групп, объединяемых схожими или едиными интересами к ведению внешнеэкономической деятельности (как регионы Калининграда, Севера и Дальнего Востока).

Национальные интересы для современной России становятся приоритетными во взаимодействии внутренних и внешних факторов развития. Это специфическое явление образуется рядом социально-экономических, религиозных и исторических факторов, детерминирующих доминирование государства над личностью.

Конечно, не случайно Н. А. Бердяев подчеркивал, что это утверждение верно «... и для советского коммунистического государства, где интересы народа приносятся в жертву мощи и организованности советского государства» [8; с. 8–9].

Национальные интересы, и об этом убедительно свидетельствует современный зарубежный опыт, подразумевают участие большого числа субъектов во внешнеполитическом пространстве (кроме госструктур, также бизнес и общественные организации). Такая практика в значительной мере меняет менталитет нации.

По этой причине в начале 90-х годов деятельность России уже называли как двуединый процесс (внутри- и внешнеполитический), что нашло закрепление в базовом законе РФ «О безопасности» (1992 г.). Напомним, что положения именно этого закона в дальнейшем позволили ученым и специалистам-практикам трактовать понятие «национальные интересы» тождественным не столько интересам государства, сколько совокупности интересов нации, общества, граждан.

В этом смысле понятие политической безопасности, основанное на национальных интересах, менее идеологизировано и, хотя бы, в теоретическом плане ориентировано на обеспечение интересов граждан.

Важнейшим элементом формирования современной политической безопасности было разрушение идеи и психологии великодержавности. Россия и страны СНГ в начале своего становления действовали в формате, где разграничение внутренних и внешних прерогатив практически отсутствовало. Преобразования в Вооруженных силах РФ в мае 1992 года стали определяющим моментом переходного периода.

В дальнейшем можно говорить о цивилизационном наполнении внутри- и внешнеполитических отношений. Однако следует все же признать, что деятельность советского государства на последнем этапе его существования и его институтов во внешнеполитической сфере безопасности обеспечивало достаточно комфортное ощущение спокойствия и некоей великодержавности (по ощущениям) для большей части населения.

Так, благосостояние, престиж структурных органов военных и дипломатического корпуса были по советским требованиям довольно высокими (хотя, видимо, к инженерам этот вывод не применим).

В дальнейшем в нашей стране формируется концепция «вынужденно ограниченной державности», то есть внешняя великодержавность ограничивается внутренними условиями. В происходящей трансформации началось балансирование внешних и внутренних параметров в деятельности органов государственной власти.

В плане политической безопасности восстановление России как великодержавной трактуется в интересах ее граждан. Внутренние параметры работы госструктур не однозначны: с одной стороны политическая система нацелена, движется по своему пути демократии и рынка, с другой, – предполагается возможность возврата (когда внутренние условия позволят) к полномасштабной великодержавности.

Обвальное разрушение великодержавности как основы внутри-внешней политической безопасности привело в постсоветском пространстве, а также в отношениях с Западом к наиболее серьезным и долговременным негативным последствиям для бывших республик СССР.

Сегодня можно констатировать, что наступила стабилизация, в определенной степени, и одновременно отметить, что проявились нежелательные социально-политические процессы, имеющие место в российском обществе, что совершенно нормально. Важно пояснить также то, что россияне испытывают нарастающее чувство гор-

дости за укрепление внутренних и внешних позиций страны, гарантирующих в значительной степени собственную политическую безопасность, во всяком случае, в ближайшей перспективе.

Для России отношения со странами «ближнего зарубежья» – определяющий момент в формировании геополитической безопасности в регионе. Однако властные структуры во внутриполитических отношениях в России не всегда учитывают обстановку в СНГ. В начале российское руководство с одной стороны проводило исходя из соображений внутриполитической борьбы неровную политику с бывшими республиками, с другой – пыталось преодолеть центробежные тенденции в постсоветском пространстве. Тенденции в деятельности многих стран СНГ к чрезмерной независимости от союзообразующей политической роли России (но при этом эти страны требовали учитывать их естественные желания получать больше бесплатной российской экономической помощи) трансформировались в политические вызовы, которые требуют адекватной реакции с нашей стороны.

Например, между Россией и Украиной используются проблемы межгосударственных отношений для разрешения внутренних конфликтов. Так, соглашения по Черноморскому флоту были подчинены внутриполитическим мотивам (повысить снижающиеся рейтинги Ельцина и Кравчука). Тяжбы продолжают, но единственным положительным мотивом является предотвращение волнений на самом Черноморском флоте.

Современная Россия – серьезный козырь, все более умело разыгрываемый Украиной в ее отношениях как с ближними соседями в Центральной Восточной Европе, и, прежде всего, с Польшей, так и с западными державами.

Вслед за договором с Украиной был подписан договор о делимитации границы с Литвой, первый между Россией и бывшей советской республикой. Начался стремительный отход от России среднеазиатских государств. Пассивность Москвы, с одной стороны, и завышенные ожидания новых государств в отношении собственных возможностей, с другой стороны, привели к не оправдавшему себя ни политически, ни экономически усилению центробежных тенденций, а в последующем к поиску новых форм делового сотрудничества.

Веление времени – наполнение новым содержанием отношений между странами СНГ, но перед нами остро встает вопрос об эффективном прогнозировании развития политической ситуации в приграничных государствах для принятия соответствующих мер в сфере собственной безопасности.

Взаимоотношения России с Западом всегда

складывались не просто. Наш военный, природно-экономический и человеческий потенциал, а также важное геополитическое положение всегда внушали западным странам синдром великой державы. Во внешних и внутриполитических сферах России и США всегда существовали проблемы политико-психологического свойства от «холодных» до «теплых» и обратно. Определенный период существовали иллюзии как в Москве, так и в Вашингтоне, что конец коммунизма и распространение демократии гарантируют отсутствие противоречий в сфере политических отношений. Выстраивание защитных мер в политике в связи с установлением монополюсной модели мира является не долговременной схемой, как и сам однополярный мир.

Разногласия по ряду вопросов, прежде всего в СНГ (Грузия, Киргизия, Украина и др.) приводят не только и не столько к обострению общей обстановки, сколько к изменениям во внутренней политике, причем как в России, так и в США. Этот процесс послужил для определенного рода «закручивания гаек» в сфере политической безопасности, например, в деятельности некоторых фондов, именуемых «шпионской сетью» в России и пр. Как следствие развернулись дебаты в российской политической элите по вопросам национальной идеологии, проблемам национальной (в т.ч. и политической) безопасности.

Вряд ли подвергается сомнению в интеллектуальных кругах приоритет европейского вектора внешней политики России. На самом высоком официальном уровне это направление довольно часто декларируется. Подтверждение этому и ежегодные Послания президента Федеральному собранию и заверения в сближении с Европой при встречах В. Путина и Д. Медведева с руководством ЕС и ведущих стран этого союза.

Однако на практике курс сближения проводится неуверенно и с постоянными колебаниями. Такое положение является следствием противоречивых вызовов во внутренней политике России. Следует признать определенное стремление у нас одновременно то к эффективной либеральной экономике, то к минимуму плюрализма, то к максимуму диктатуры закона. То есть, у российской правящей элиты не наблюдается подлинной заинтересованности в приобщении к западному миру либеральной демократии. Бюрократия вообще, а российская в особенности, больше боится прозрачности и других проявлений гражданского общества. В то же время новая элита осознает, что отставание России от прогрессирующего евроатлантического сообщества в социально-экономических и политических вопросах, может привести даже к обновлению власти.

Что надо делать внутри государства, чтобы минимизировать угрозы извне? Действовать в ин-

тересах российской экономики, способствовать укреплению ее рыночных основ и интеграции на максимально выгодных условиях в экономику мировую. Но здесь Россию ждет ряд проблем, связанных с ее внутриполитическими особенностями.

Так, для достижения конкурентоспособности нашей экономики на мировых рынках кроме проведения необходимых экономических реформ надо кардинально сократить коррупцию, преступность и создать хотя бы приближенную к западным стандартам правовую среду. Необходимо создание условий для повышения конкурентоспособности наших граждан. Количество предпринимателей (в настоящее время не более 17%), производственная дисциплина, высокий профессионализм, ответственность за качество труда, честность, соблюдение условий контракта и т. д. – по всем этим компонентам мы просто не отвечаем европейским требованиям, и соответствия нельзя добиться укреплением властной вертикали и иными, административными мерами. А создание госкорпораций большинством экспертов (Е. Гуревич, В. Тихомиров, Е. Гавриленков, И. Николаев и др.) рассматривается как «серьезный минус» в экономической политике, поскольку возрождает государственный монополизм, повышает неопределенность собственности, используемой госкорпорациями, и бюджетные риски, фактически выводит часть экономики из зоны рыночных отношений [9].

Единственный путь решения внутренних проблем – развитие в России гражданского общества, в первую очередь, путем гуманизации ее политической системы. Поэтому, экономическая составляющая в нашей внутренней и внешней политике будет неизбежно стимулировать либеральные процессы. Европа и США по-прежнему продолжают стратегически координировано действовать в отношении России, и было бы ошибкой это недооценивать, хотя их политические методы, конечно же, различны. США традиционно проявляют жесткость, Европа же действует более терпеливо. Критика со стороны европейцев более сдержанна, нас стараются вовлекать во многие общеевропейские процессы, умело, наращивая и, вместе с тем, регулируя свои требования по соблюдению прав человека, обеспечению на практике основных свобод граждан.

В связи с электоральным циклом в России 2007/2008 годов, ведущий эксперт по России и Евразии фонда «Наследие» (Heritage Foundation, Вашингтон), Ариэль Коэн увязывал выдвижение кандидатуры Д. Медведева с намерением В. Путина и дальше играть активную роль в российской политике. Кремлевским «силовикам» не удалось переиграть кремлевских же «либералов», чьим представителем считали как раз Д. Медведева и чье избрание, как считалось должно привести к

стабильности внутри России. Следовательно, полагал А. Коэн, теперь можно начинать и новый раунд переговоров по многочисленным и болезненным вопросам и разногласиям, которые существуют между Россией и Западом. И хотя Д. Медведева воспринимают на Западе как рационального человека, с которым можно иметь дело, вряд ли переговоры будут простыми для обеих сторон [10]. Но они уже идут.

Следует учитывать и тот неопровержимый факт, что в России очень велика роль субъективного фактора. Мы полагаем, что чем более эффективной будет экономическая политика у нас, тем мы более уверенно будем себя чувствовать. Но гораздо важнее методы, которые будут использоваться в этой экономической политике. Если снова – повсеместное госуправление, если снова приоритет госсобственности, то мы никогда не интегрируемся с Западом. Если бизнес будет всячески подавляться и подвергаться администрированию, то мы будем на самом деле все больше экономически отставать от Запады и США. Если права человека у нас не встанут на важнейшее место в политике – мы никогда не интегрируемся с Западом. Если мы снова запугаем самих себя, а заодно и некоторых других, американской, либо какой-либо еще иной (западной, китайской) военной угрозой, то мы будем активно раскручивать гонку вооружений и никогда не интегрируемся с Западом. Получается, что для внешней интеграции необходимо реализация обозначенных внутренних вызовов, нужна политическая воля, команда единомышленников, система действий, и все необходимо обеспечить политическими мерами.

С нашей стороны не рентабельно выстраивать систему политической безопасности, рассчитывая на фундаментальные разногласия между Европой и США, пытаясь извлечь из них какие-то стратегические выгоды. У европейцев и американцев есть понимание исторической ценности их союза, жизненной важности его укрепления перед лицом новых вызовов и угроз с любой стороны. Нельзя забывать, что консолидация западного сообщества вокруг основополагающих либеральных ценностей и охраняющих их механизмов чрезвычайно высока, и чем дальше, тем крепче эта сплоченность.

Фактор Китая – также ключевой вопрос политической безопасности России. Никто из политиков и аналитиков не говорит о существовании реальной военной угрозы безопасности России с западного фланга, все чаще – о важности отношений с Китаем. Оценивая причины стремительного российско-китайского сближения, следует отметить ряд условий. Объективная необходимость – это безальтернативность добрососедских отношений с огромным быстрорастущим государством,

протяженность границ с которым измеряется более чем 4 тыс. километров. Внутренние факторы – это экономические и политические особенности развития Россией своего Дальнего Востока, содержание региональных многосторонних отношений между странами Центральной Азии.

При реформировании политической системы в 90-х годах власть России активно использовала западный опыт. В нынешних условиях, когда политическая система стала по сути однопартийной, возникла острая необходимость изучать китайский опыт. В 2007 году в Китае прошли две закрытые конференции, организованные совместно Коммунистической партией Китая и «Единой Россией» и, по сути, посвященные строительству однопартийных демократий.

Смысл отношений двух партий тогда предельно четко сформулировал член высшего совета «Единой России» и заместитель председателя Госдумы Артур Чилингаров: «Прямые контакты между политическими партиями имеют особое значение в контексте международных отношений, а КПК и «Единая Россия» – партии большинства, берущие на себя ответственность за развитие Китая и России, способны реально влиять на судьбы мира» [11; с. 36]. В свою очередь информагентство «Синьхуа» – главный рупор КПК, выразил надежду на то, что Д. Медведев в случае своего избрания президентом будет учиться у китайских товарищей не менее охотно, чем его предшественник [12].

Конечно же, общая линия безопасности – создание препятствий установления на десятилетия монополюсной модели мира. Россия стремится сформировать многополярную систему, позволяющую ей остаться равной среди великих держав. Добрососедские отношения с Японией важны для нашей политической безопасности, но складывающиеся связи с Китаем на региональном и глобальном уровнях – пока оттесняют Японию на периферию российской политики в азиатско-тихоокеанском регионе. Такие отношения начали складываться еще во времена СССР, что свидетельствует о начале осуществления глобальной геополитической перестройки еще в 80-х годах.

Великодержавная идеология внешней политики, формирующаяся при нынешнем режиме, имеет широкую поддержку как среди властной элиты, так и среди системной части лево-националистической оппозиции. Тоска по глобальной роли России, на реализацию которой потребуются огромные материальные средства, является пока преобладающим в общественных умонастроениях, которые власть не может не учитывать, хотя бы в вопросе о Южных Курилах.

Большинство населения России, определяя место своей страны в мире, все еще исходит не из поражения в холодной, а из победы в Великой Оте-

чественной войне. Распад СССР, утрата внешней сферы его господства трактуется как противоестественный результат заговора и предательства. Подобное мироощущение опасно, особенно когда сегодня идет подъем регионального геополитического статуса России, поскольку это развитие само по себе подталкивает значительную часть элиты страны к игре на искренних патриотических чувствах людей с помощью безответственной риторики и ксенофобии. Эта риторика, преследуя очевидные внутривнутриполитические цели, крайне затрудняет выработку и особенно проведение оптимального курса на обеспечение безопасности России в мире, сбалансировано сочетающего защиту подлинных национальных интересов с трезвым пониманием реальных возможностей государства.

С переменным успехом поиски такого курса ведутся давно. Начало девяностых годов прошло под знаком романтических надежд на Запад. Целью была объявлена интеграция России в сообщество цивилизованных постиндустриальных стран, откуда к нам должны были хлынуть капиталы, техника и идеи демократии. При этом предполагалось, что стратегическое партнерство с США будет продолжаться на равных, без конфронтации времен холодной войны. Формирование «треугольника» Россия – Китай – Индия в качестве противовеса США оказалось не жизнеспособным ввиду китайско-индийского соперничества за гегемонию в Азии.

Благодаря опоре на разные, зачастую несовместимые силы В. Путин имеет высокий рейтинг внутри страны и за ее пределами (американский журнал Time объявил его «Человеком года» за укрепление стабильности и повышение роли России в мире).

Следовательно, для продолжения диалога с Западом высшему руководству страны необходимо идти против настроений значительной части своего электората и силовиков, пропитанных антизападным духом. Можно предположить, что новый Президент России вместе с премьер-министром будут и дальше пытаться совмещать разные, порой взаимоисключающие элементы в своей внутренней политике, как и во внешнеполитической деятельности.

Россия, перестав быть одной из двух сверхдержав, продолжает входить в число великих государств, но с преимущественно региональными интересами. Они сосредоточены как в Азии, так и в Европе, но все-таки в большей степени мы связаны с Евросоюзом, на который приходится 40% нашего внешнеторгового оборота. Внешние угрозы военно-политической безопасности России исходят не с Запада, а с Юга, и в будущем, возможно, с Востока. Однако интегрироваться в евро-атланти-

ческие структуры Россия пока не может, хотя тесный диалог с ними необходим.

В то же время и в странах «третьего мира» у нас остаются немалые интересы: только туда в ближайшем будущем мы сможем экспортировать нашу наукоемкую промышленную продукцию (и не только вооружение). Совокупность этих факторов ведет к необходимости многовекторной политики, но при этом избирательной, точечной, конкретной и по возможности избегающей вовлечения в любые конфликты, удаленные от наших границ.

Таким образом, взаимосвязь внешних и внутренних угроз политической безопасности России несомненна, а системный подход в политическом исследовании позволяет устанавливать существенные взаимосвязи между различными социальными процессами, явлениями, а значит – выработать эффективные меры в области политической защиты.

Российская власть, все граждане должны исходить из реалий, делать все для того, чтобы консолидировать общество и окружающее нашу страну пространство. И по большому счету было бы правильно, если бы так называемые пророссийские, прозападные силы объединились и подумали о будущем своего собственного государства, создали бы такую структуру власти, которая бы сплачивала, скрепляла единство наций, а не делила бы ее на западников и восточников, а также – южан [13].

В итоге, учитывая все сложности российской внутренней политики, можно говорить о появлении стабильных элементов в матрице политической безопасности. Это: определенный набор участников, отвечающих за нейтрализацию внешних и внутренних угроз; усиление организующего взаимодействия внутренней и внешней безопасности; формирование элементов гражданского общества, позволяющего делать политику российского государства предсказуемой и независимой только от воли чиновников.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. См.: Дармокрит В.Ф. Политическая безопасность в современной России: Автореф. дис. ... канд. полит. наук. – М., 2007.
2. См.: Алехнович С.О. Механизмы реализации региональной безопасности в парадигме федеративного государства: Автореф. дис. ... докт. полит. наук. – М., 2001.
3. См.: www.milpol.ru.
4. Белозеров В. К. Военная сила в системе политики безопасности и обороны Германии // Вестник аналитики. – 2006. – № 3.
5. См.: Жуковский М.В. Политическая безопасность общества и проблемы ее обеспечения в Российской Федерации // Безопасность. – 2002. – № 1–2.
6. См.: Семигин Г.Ю. Политическая стабильность обще-

ства в условиях реформ: Автореф. дис. ... докт. полит. наук. – М., 1996.

7. Кобринская И. Внутренние факторы внешней политики в посткоммунистической России // Россия политическая. – М.: МЦК, 1998.
8. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990.
9. Мы достигли стадии, когда внутренний спрос стал локомотивом роста // Время новостей. – 2007, 26 декабря.
10. Взгляд из-за бугра // Аргументы и факты. – 2007, 12–18 декабря.
11. Габуев А. Товарищи по счастью // Коммерсантъ ВЛАСТЬ. – 2007. – № 47.
12. Габуев А. Россию подводят к китайскому пути // Коммерсантъ. – 2007, 18 декабря.
13. Путин В. «Предлагаю говорить по-честному...» // Российская газета. – 2007, 21 декабря.

S. Sokolova

STATE REGULATION OF POLITICAL SAFETY OF THE RUSSIAN SOCIETY

The metamorphosis's occurring in a modern Russian society; stabilize a problem of state regulation of political safety of the Russian society.

State regulation of political safety is a process of system influence certain (determined) by forecasting and the control that assumes methods of realization of a specific goal, professional selection of the staff and the experts, capable to decide (solve) tasks in view on a safety of the Russian society.

Realization of regulating influence assumes development of legal mechanism of state regulation of political safety of the Russian society, and basic function of the given mechanism is a revealing conformity of actual event with the planned positive result.

In scientific polemic concerning the purposes of maintenance of political safety of modern Russia the range of opinions is very wide, but the main idea and an element of a policy (politics) are a citizen and a society.

The submitted imperative of activity of power structures actively influences efficiency of state regulation of political safety and depends on that:

1) As far as needs (requirements) of citizens and national interests of modern Russia are taken into account.

2) As far as the mechanism of coordination in actions of power structures in realization of a state policy is active at formation of elements of a civil society.

For revealing political safety of modern Russia it is necessary to address to the analysis of the concept «political safety» which demands today the scientific conceptual definition.

The concept «political safety», is considered (examined) today as set of the various sociopolitical

phenomena having of many (a lot of, much) directions. One of them considers (examines) safety as system of measures of the state and a society on protection of political interests of the country and citizens. Another, as a condition of the nonviolent public attitudes (relations) excluding achievement of political ends in the armed way. The third, as the political and legal decision of the problems connected to reduction of sociopolitical intensity. The fourth, as the sociopolitical phenomenon in which the determining role is played with the conflict.

The modern political analysis yet in a condition to capture as a whole a problem of definition of political safety by virtue of lines of the reasons: first, traditionally political safety consider (examine) as safety of the state bodies, officials and their activity; second, the harmonious concept of political safety of the Russian Federation is not created yet; thirdly, today a significant part of researchers study foreign policy and internal political safety, to a great regret, as at times independent directions of one process.

In a stable society citizens are concerned with preservation of external safe conditions for realization of internal potential of development of the state. These conditions are characterized by exception of military threat – both the most dangerous, and less dangerous, but rather irritable for democratic society – streams of refugees, terrorism, inflow of migrants, an aggravation криминогенной a situation stimulated from the outside, environmental problems and others.

The certain law is looked through: the well-being of a society is higher, the more sharply in it (him) these are perceived – not military threats.

The government in a modern Russian society is rod making political safety that is caused by a number (line) of circumstances.

First, effective functioning of mechanisms of state authority provides a necessary degree of stabilization, both political sphere, and all public system.

Second, through power structures regulation of political processes in a society is carried out.

Thirdly, the state authorities carry out a management (manual) and direct activity of the special organizations and establishments which are engaged in localization and neutralization of arising threats for a society.

Political safety is an ability of the government under any conditions to provide effective development of a society. Naturally, bodies, institutes of authority are obliged to conduct constant monitoring real and potential threats in political sphere of a public life.

The supreme bodies of state authority, political elite, and also power structures play a key role in maintenance of political safety of a society and are primary subjects of its(her) maintenance. It is important, that outside of process of maintenance of politi-

cal safety there were no public organizations and as a whole a civil society. Only the state, civil structures can provide with the joint, coordinated efforts forward development of modern society and guarantee stability of his (its) political system.

It is possible to apply such formula to research of state regulation and political safety of a modern Russian society: than democratic institutes, the above a standard of well-being of a society are more stable, the it shows smaller readiness to any sort foreign policy and the more so to military adventures.

Regions in sphere of political safety in a modern Russian society pass the becoming, from foreign policy independence which was considered (examined) in Moscow mainly in view of threat of the further disintegration of the state, before formation of the regional groups united by similar or uniform interests to conducting of foreign trade activities, as regions of Kaliningrad, the North and the Far East.

By way of political safety restoration of Russia as great-power is treated in interests of it's (her) citizens. Internal parameters of work of state structures are not unequivocal: on the one hand the political system is aimed, goes on the way of democracy and the market, with another, the opportunity of return (when internal conditions will allow) to full-scale великодержавности is supposed.

Today it is possible to ascertain, that there has come (stepped) stabilization, in the certain degree, and simultaneously to note, that the undesirable sociopolitical processes having a place in the Russian society that is completely normal were showed. It is important to explain also that Russians test increasing feeling of pride of strengthening of internal and external positions of the country guaranteeing substantially own political safety, in everyone cases, in immediate prospects.

Thus, the interrelation of external and internal threats of political safety of Russia is doubtless, and the system approach in political research allows to establish essential interrelations between various social processes, the phenomena so - to develop effectual measures in the field of political protection.

Taking into account all complexities of the Russian internal policy, it is possible to speak about occurrence of stable elements in a matrix of political safety. It: the certain set of the participants responsible for neutralization of external and internal threats; amplification (strengthening) of organizing interaction of internal and external safety; formation of elements of the civil society, allowing to do (make) a policy (politics) of the Russian state of officials predicted and independent only from will.

Key words: political safety, state regulation, foreign policy safety, internal political safety.

ПАТРИОТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ: СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА*

Аннотация: В статье рассмотрены особенности патриотического сознания российских граждан: любовь к Родине, историческая память, культурные традиции, готовность к защите своего Отечества; и отношение к ним современной молодежи. Описана структура патриотического сознания, условно разделенная на чувственный и рациональный уровни, которые тесно связаны с эмоциональной сферой человека, его нравственными чувствами.

Ключевые слова: патриотическое сознание, историческая память, долг, честь, мужество, героизм.

Патриотическое сознание является важным компонентом духовной жизни современного российского общества. В научных исследованиях последних лет уделяется достаточное внимание проблемам проявления российского патриотизма и формирования патриотического сознания российских граждан в условиях новой социально-экономической ситуации¹. Однако изложение природы патриотизма, анализ новых элементов его содержания с учетом современных изменений, происходящих в российском обществе, нуждается в дальнейших разработках. Патриотическое сознание и патриотические идеи являются важными компонентами любой социальной системы, на различных исторических отрезках времени. С их помощью можно оценить социальные качества и свойства личности. Вследствие этого необходимо признать, что разработка научно обоснованного подхода к формированию патриотического сознания является одной из задач отечественной науки в период эволюции Российского государства и общества в целом.

Содержание и направленность патриотизма, а также уровень патриотического сознания определяются, прежде всего, духовным и нравственным состоянием общества, его историческими корнями, питающими общественную жизнь поколений.

Можно согласиться с позицией А.А. Падерина, который отмечает, что особое место среди предметов гордости российских граждан сегодня занимают всенародная самоотверженность и массовый героизм советских людей в годы Великой Отечественной войны. По его мнению, Великая Отечественная война - в настоящее время практически единственное объединяющее наш народ

историческое событие прошлого, которое подавляющее большинство членов общества оценивает как выдающийся период отечественной истории и как событие, которое характеризует дух, характер нашего народа².

В патриотическом сознании российских граждан можно выделить следующие особенности: 1) проявление любви к своей Родине; 2) отношение к истории Отечества, исторической памяти; 3) отношение к культурным традициям и обычаям своего народа; 4) готовность к самопожертвованию для защиты своего Отечества.

Р.Г. Яновский пишет: «Любовь к Родине — самое емкое понятие, оно включает в себя заботу о благополучии страны, ее защите на полях сражений, чувство восхищения ее достижениями и печали при ее неудачах, стремление что-то сделать для нее полезное, развивая уважение самодостаточности отдельной личности, рассматривая себя в качестве гражданина, представителя страны, нации, семьи, рабочего коллектива»³.

Патриотическое сознание молодых россиян как неотъемлемой части граждан России в последнее время подвергалось значительным испытаниям, что связано, прежде всего, с модификацией самого понятия Родины. Считает себя патриотами и просто любит Родину гораздо большее число молодежи, чем осознает, что надо подкреплять эту любовь конкретными делами, что подтверждается социологическими исследованиями⁴.

По результатам опроса, проведенного автором среди московских старшеклассников в 2007 года в Москве, считают себя патриотами 57% опрошенных, не считают – 22%, затруднились ответить 21%. При сравнении с результатами опроса 2003 г. (считали себя патриотами 69% молодых москвичей, а не считали себя таковыми и затруднились ответить в общей сложности 31%)⁵, прослеживается тенденция к снижению уровня патриотического сознания молодого поколения россиян, происходит принижение и подрыв чувства Родины, а само понятие Родины уходит на задний план.

Чувство любви к Родине всегда опирается на знание ее истории, без которой нельзя понять современности, осознать роль и место своей страны в мире. Историческая память – это сознательное обращение к прошлому, со всеми его плюсами и минусами, негативным и позитивным содержанием. Именно историческая память народа переносит социально-духовный импульс прошлого в настоящее, запечатлевая в общественном сознании,

* © Сорокин С.А.

в чувствах и установках миллионов людей идеалы самоотверженного служения и преданности своему Отечеству, формируя их духовность и патриотизм, жизненный смысл и ценности. Известный русский философ И. Ильин подчеркивал, что «патриотизм может жить и будет жить лишь в той душе, для которой есть на земле что-то священное, которая живым опытом испытала объективность и безусловное достоинство этого священного – узнала его в святынях своего народа»⁶.

Историческая память российского народа запечатлела в общественном сознании определенные идеалы. Потребность людей к объединению для совместного преодоления трудностей и испытаний обусловила консолидирующую роль в общественном сознании нравственных и эстетических идеалов, отождествляемых с высокими принципами гуманизма, патриотизма, духовности и рассматриваемых как универсальное средство решения проблем взаимодействия личности и общества⁷.

По мнению А.В. Кузнецовой и Е.А. Кублицкой, историческая память играет не последнюю роль не только в формировании патриотических чувств, ни и в их поддержании и сохранении. Значение исторической памяти в укреплении патриотических отношений граждан к своему Отечеству особенно актуально в настоящее время, когда в российском обществе происходит трансформация социальных и политических институтов, меняются формы и типы социальных идентичностей, характер взаимоотношений граждан и государства, и, в конечном счете, переосмысление духовных ценностей⁸.

По данным социологического опроса молодежи, проведенного автором в Москве в 2007 года, 74% опрошенных интересуется историей и 54% - военно-исторической тематикой. Основными источниками получения исторических знаний назвали школьные и институтские учебники 23% респондентов, художественную литературу - 8, теле- и радиопрограммы - 13, кино и видео - 15, научную литературу - 5, газеты и журналы - 3, сеть «Интернет» - 18, театральные постановки, тематические концертные программы, молодежные вечера, встречи с ветеранами Великой Отечественной войны и т.п. - 12.

Сопоставление и анализ полученных ответов позволяет сделать вывод, что молодое поколение вновь начинает интересоваться историей, однако нельзя не подчеркнуть, что интерес этот часто поверхностный, ограниченный рамками учебной программы или опирающийся на не слишком «достоверные» источники (кино- и видеопродукция, «Интернет», теле- и радиопередачи).

Вся героическая и драматическая история России, ее величайшая культура представляют со-

бой многовековые корни духовных и патриотических ценностей, являющихся стержнем общественного бытия, деятельности в любой сфере нашей жизни. Народная культура (традиции, обычаи, обряды, фольклор и т.п.) является цементирующим звеном социокультурной преемственности. В силу этого без этнокультурной самоидентификации невозможно формирование и развитие у подрастающего поколения глубоких позитивных чувств к истории, традициям своего народа и, в конечном счете, истинной любви к Отечеству.

В культурологических источниках культурная традиция определяется как явление духовной жизни, важнейший элемент общественного и национального сознания, который обеспечивает самоидентичность культуры конкретного народа при любых изменениях в нравственно-нормативной сфере жизни общества⁹. Культурная традиция объединяет все стороны жизни конкретного народа в неповторимую духовно-смысловую целостность. Человек при рождении застает конкретное культурно-историческое пространство, оказывающее значительное влияние на формирование ценностных приоритетов его картины мира и образа жизни. Осуществляя выбор ценностных ориентиров и способов взаимодействия с социокультурным окружением, он включается в культуросотворческую деятельность своего народа.

Можно отметить, что наиболее важную роль в объединении российского общества, по мнению молодых москвичей, играют русский язык, общность территории, культурные традиции и историческая память¹⁰.

Социологическое исследование, проведенное автором в Москве, подтвердило важность русского языка (21%), общности территории (9%), культурных традиций (18%) и исторической памяти (18%) в объединении российского общества. При этом всего лишь 14%, от числа опрошенных молодых людей, негативно высказались в адрес своего народа и не считают Россию своей родиной.

Хотя в социологических исследованиях не задавался напрямую вопрос об отношении к культурным традициям и обычаям, но из приведенных выше данных можно сделать вывод, что в последнее время среди молодого поколения возрос интерес к истории Отечества, а, следовательно, возрос интерес к традициям и обычаям народа, так как без этого практически невозможно понять и дать полноценную оценку историческим событиям. Так же этот интерес подтверждается тем, что молодые респонденты дали достаточно высокую оценку культурным традициям как одному из главных факторов консолидации российского общества.

Служение Отечеству, выполнение функции

его защиты в рядах армии и флота издавна являлось благороднейшей миссией. В сознании народа выполнение воинского долга всегда было неразрывно связано с величайшей бескорыстностью и истинной нравственностью. Выполнение воинского долга очень часто требует самого ценного – отдания собственной жизни, а это может сделать только высоконравственный человек. Простое следование уставу или закону не может заставить человека переступить черту, отделяющую его жизнь от смерти. Самопожертвование – это осознанное, нравственное проявление.

На вопрос о долге перед Родиной, заданном московским старшеклассникам в ходе опроса, проведенного автором, 11% респондентов ответили, что готовы отдать на ее благо свои силы, свой талант и даже свою жизнь; 16% считают, что должны уметь защитить ее в случае военной угрозы.

Патриотическое сознание определяет характер поступков, их целесообразность, мотивы поведения в той или иной ситуации. Патриотическое сознание выступает как единство глубоких и прочных идейных убеждений. Сознание определяет отношение личности к Родине, политике государства, характеру общественных отношений, к патриотическому долгу, потребности быть полезным Родине. Сущностью патриотического сознания является исторически сложившаяся система взглядов, норм, ценностей основной массы населения, разделяющей и обожествляющей их, делом, доказывающим свою любовь к Родине, преданность Родине.

Структуру патриотического сознания условно можно разделить на два уровня – чувственный и рациональный.

Рациональный уровень патриотического сознания связан со знанием человеком истории своей страны, культуры своего народа, его обычаев и традиций, в понимании действительности, в достоверном обобщении исторических фактов. Рациональный уровень представляет собой комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение таких высоких нравственных понятий, как чувства долга, чести, мужества, героизма, которые лежат в основе феномена патриотизма.

Чувственный уровень патриотического сознания основывается на эмоциональном отношении человека к Отечеству, его истории, культурным традициям своего народа. Отношение к Отечеству, всегда оставаясь универсальной ценностью, сохраняет индивидуальность в своих конкретных проявлениях. Именно в отношении к отечеству человек идентифицируется как гражданин. При этом идея Отечества превращает все многообразие исторических событий в непрерывность

национальной культуры.

Рациональный и чувственный уровни патриотического сознания тесно связаны с эмоциональной сферой человека и являются основой для проявления в различных критических моментах жизни таких специфических человеческих качеств как долг, честь, мужество, героизм.

Чтобы проанализировать структуру и специфику патриотического сознания, необходимо рассмотреть эти нравственные чувства более подробно.

Понятие долга относится к категории морали, и обозначает нравственные обязанности личности (группы лиц, народа), выполняемые в соответствии с требованиями совести. Категория долга тесно связана с другими понятиями, которые характеризуют моральную деятельность личности, такими, как ответственность, самосознание, совесть, мотив¹¹.

Как отмечает в своей работе Р.Г. Яновский, каждое новое поколение использует совокупность материальных и духовных богатств, созданных предшественниками. Происходит непрерывный процесс социализации. При этом преемственность в сфере общественного сознания и общественного долга не ограничивается знаниями прикладного порядка, навыками в труде и быту, образовании и досуге. Осуществляется воспроизводство всей совокупности общественных, в том числе мировоззренческих, политических, экономических, духовно-нравственных отношений, чувств, норм общественного сознания. Все социальные институты — семья, школа, вузы, трудовые коллективы, армия, церковь, СМИ, общественно-политические организации, государство способны решить эту задачу только в рамках идеологии патриотизма, совершенствования системы образования и воспитания¹².

По мнению одного из крупнейших философов России Л.П. Карсавина, наиболее ярким и стойким носителем любви к Отечеству, истинного патриотизма является армия. Это определяется ее «народною природою». Олицетворяя главное предназначение армии с высшим патриотическим долгом, с идеей наиболее самоотверженного и последовательного служения великой России, Ильин писал, что «Русская армия всегда была школой патриотической верности», выступает как «наша сила, наша надежда, основа нашего национального существования». Армия невозможна без патриотизма и жертвенности. Ее лозунг: «Жить для России и умереть за Россию»¹³.

Об отношении к чувству долга российского народа можно судить по историческим событиям, связанным с тяжелыми испытаниями для всей нашей страны. Бесценным достоянием России, ее Вооруженных сил является классическая военная

литература, оставленная нам в наследие выдающимися полководцами, боевыми офицерами и генералами, учеными, писателями, публицистами. Она является фундаментом современной военной науки, источником верных представлений о патриотизме, долге, чести, служении, других воинских добродетелях.

В своей книге «Солдатский долг» Маршал Советского Союза К. К. Рокоссовский писал: «Победа! Это величайшее счастье для солдата - сознание того, что ты помог своему народу победить врага, отстоять свободу Родины, вернуть ей мир. Сознание того, что ты выполнил свой солдатский долг, долг тяжкий и благородный, выше которого нет ничего на земле!¹⁴» Прославленный полководец видел в выполнении воинского долга концентрацию героического проявления всех духовных и физических сил солдата, сержанта, офицера.

Понятие чести относится к категории этики, выражает моральную самооценку и общественное признание деятельности личности, ее социально-нравственные ценности в соответствии с благородными делами и поступками. В понятии чести выражена общественная оценка человека, признание его достоинства¹⁵.

Честь - его внутреннее достоинство, верность, доблесть, благородство души, чистая совесть, почет и уважение. Честь — это высшее духовное благо армии. Армия, движимая чувством чести, является непобедимой силой, реальным гарантом государственного бытия и мирного преуспевания России. Стремление к чести побуждает офицеров быть цветом нации, воплощением аристократизма, дворянского духа и рыцарства, руководствоваться нормами высшей нравственности, приобретать особо ценные и ценимые качества¹⁶.

Истинная честь заключается в самоотверженном, доблестном служении во имя высших государственных интересов и общего блага страны. Она выражается в преданности, готовности жертвовать жизнью во имя Отечества, в непоколебимом мужестве, презрении к опасности, в правдивости, честности и скромности. Эта духовная сила во многом сохранена народами как Российской Федерации, так и населением всего постсоветского пространства. Она дает надежду на духовное, политическое и экономическое возрождение России, вселяет уверенность в то, что наступивший век укрепит наше стремление к единению и миру.

Мужество - морально-психологическое качество личности, проявление которого характеризуется стойкостью, храбростью, смелостью и самообладанием прежде всего в экстремальных и конфликтных ситуациях. Мужество является не только индивидуально-психологическим качеством, но и социально-психологическим состоянием коллектива¹⁷.

История нашей Родины знает немало примеров, когда российский солдат надежно защищал Отчизну, демонстрируя стойкость, мужество и ратное мастерство. Сопротивление русских в экстремальных условиях возрастает многократно, а основа его – патриотизм. Российский историк и писатель Н.М. Карамзин отмечал: «Древняя и новая история народов не представляет нам ничего трогательнее этого героического патриотизма. Боевая слава была колыбелью народа русского, а победа – вестницей бытия его»¹⁸.

Проявление мужества в критических ситуациях характерно не только для российских военных, но и для гражданского населения. Примером этому могут служить нечеловеческие испытания, выпавшие на долю жителей Ленинграда в годы Великой Отечественной. «Жестокие трудности борьбы с ненавистными врагами нашей родины, — говорил А. А. Жданов на заседании Верховного Совета СССР 18 июня 1942 г., — не сломили энергии и мужества защитников Ленинграда...»¹⁹ Огромное практическое и моральное значение героической обороны Ленинграда состоит в том, что город, несмотря на неслыханные испытания и лишения, остался непокоренным и служил образцом непоколебимого мужества.

Героизм – совершение выдающихся по своему общественному значению действий, отвечающих интересам общества и государства, требующих от человека личного мужества, стойкости, готовности к самопожертвованию²⁰.

В былинах и сказаниях, летописях и поэмах, в живописи и памятниках культуры с особой любовью и благодарностью воспевались и отмечались те наши соотечественники, которые сумели проявить героизм и самопожертвование во имя победы над врагом. Среди них очень многие заслужили народное признание, выполняя свой долг в рядах русского воинства, российской армии и флота. Память о таких героях, олицетворявших силу и неразрывное единство военных защитников и мирных граждан, навечно осталась в сердцах людей, благодарных нашим воинам – спасителям родного Отечества. Победы и военные успехи армии и флота были и остаются сегодня предметом особой гордости граждан России за принадлежность к державе, которая осталась непобедимой и непокоренной, несмотря на многочисленные нашествия и тяжелейшие военные испытания.

В.Н. Ксенофонов пишет, что подлинно научное понимание героического связано с борьбой народа, конкретного человека за духовные ценности, свободу и независимость своей Родины, за мир и справедливость²¹. Героические поступки защитников Родины нередко связаны не только с опасностью для жизни, но и с гибелью людей. Связь нравственного и эстетического в искусстве

проявляется в данном случае в том, что смерть героя в борьбе оборачивается его духовным бессмертием, становится символом непобедимости и торжества идеалов. Смерть — всегда трагедия, но такая трагедия — оптимистическая. Она рождает не уныние и тоску, а прилив духовных сил для продолжения борьбы. Трагическая гибель в бою за Родину Гастелло и Серпилина, Матросова и Смирнова всегда вызывала и будет вызывать возвышенные нравственные переживания, связанные с величием их подвига. Подвиг таких героев, подчеркивая верность Родине, побуждает следовать их примеру. Именно здесь надо искать источник того невиданного массового героизма, который стал решающей движущей силой в войне, важнейшим фактором победы в ней.

Нет сомнений, что органическое единство высокой нравственности и глубина эстетического отражения действительности в годы Великой Отечественной войны, в том числе и раскрытие героических подвигов, явились важным средством поднятия морального духа наших воинов. Эта тема нашла глубокое отражение в различных жанрах нашего искусства того периода: художественной литературе, кинематографе, драматургии, политическом плакате²². Среди них: «Дни и ночи» К. Симонова, «В окопах Сталинграда» В. Некрасова, «Наука ненависти» М. Шолохова, «Книга про бойца» А. Твардовского, «Малахов курган» И. Хейница, «Нашествие» В. Леонова, «Фронт» А. Корнейчука и других.

Таким образом, нравственные чувства, такие как долг, честь, мужество, героизм всегда высоко ценились в российском обществе. Историческая память народа навсегда запечатлела имена своих героев, их поступки, которые в сложные моменты для Отечества становятся примером и образцом для подражания, формируя высокий уровень патриотического сознания граждан. И хотя сегодня многие молодые россияне не до конца осознают, что любовь к Родине необходимо подкреплять конкретными делами и поступками, все большее их число относит себя к патриотам, что свидетельствует о начале подъема уровня патриотического сознания современной молодежи России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ряд содержательных положений по данной проблеме изложены в работах: Яновский Р.Г. Патриотизм: О смысле созидющего служения Человеку, Народу России и Отечеству. — М.: Книга и бизнес, 2004; Сергеев В.В. Роль культуры в формировании интернационального, гражданского, патриотического сознания // «П.О.И.С.К.» Вып. XI. — М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2005. — С. 100-115; Иванов В.Н., Сергеев В.К. Воспитание патриотизма и интернационализма средствами культуры и искусства. — М.: Серебряные нити, 2006; Иванов В.Н., Сергеев В.К. Всегда Великая Победа. — М.: Серебряные нити, 2006; Андреев Э.М., Сергеев В.В. Воспитание молодежи средствами культуры и искусства. — М.: Серебряные нити, 2006; Кузнецова А.В. Формирование патриотического сознания современной молодежи в условиях трансформации российского общества (опыт социологического исследования). — М.: РИД ИСПИРАН, 2005; Андреев Э. М. Патриотизм и проблемы консолидации общества в зеркале социологии // «П.О.И.С.К.» Вып. XII. — М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2006. — С. 36-60; Донской В.Г., Ладенкова Е. Ю. Литература как фактор патриотического воспитания подрастающего поколения // «П.О.И.С.К.» Вып. XI. — М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2005. — С. 89-99; Левашов В.К. Глобализация и патриотизм. — М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2006.
2. Падерин А.А. Роль современной исторической науки о Великой Отечественной войне в духовном воспитании молодежи // Война и мир: роль духовной культуры в воспитании патриотического сознания. Материалы научно-практической конференции. — Москва, 2006. — С. 29-39.
3. Яновский Р.Г. Патриотизм: О смысле созидющего служения Человеку, Народу России и Отечеству / Ин-т соц.-полит. исследований РАН. — М.: Книга и бизнес, 2004. — С.423.
4. См. Сергеев В.В. Роль культуры в формировании интернационального, гражданского, патриотического сознания // «ПОИСК» Вып. XI. — М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2005. — С.100-115.
5. Там же.
6. Ильин И.А. Наши задачи. — Волгоград: Комитет по печати, 1997 — С.11.
7. См. Ксенофонтов В.Н., Ксенофонтов В.В., Сергеев В.В. Художественное творчество и нравственные ценности личности в духовной жизни москвичей (в контексте духовной безопасности). — М.: Серебряные нити, 2008. — С.46.
8. Кузнецова А.В., Кублицкая Е.А. Гражданский патриотизм — основы формирования новой российской идентичности. — М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2005. — С.58.
9. См.: II Российский культурологический конгресс с международным участием. Культурное многообразие: от прошлого к будущему. 25-29 ноября 2008 года. Программа. Тезисы докладов и сообщений. — СПб.: Эйдос, Астерион, 2008; Марков Б.В. Культура повседневности. — СПб.: Питер-пресс, 2008; Ксенофонтов В.Н. Нравственные ценности искусства в духовной жизни российского общества // Журнал «Наука. Культура. Общество» № 3. 2008; Ремизов В.А. Культура личности (ценностно-мировоззренческий анализ) — М., 2000; Садовская В.С., Ремизов В.А. Основы коммуникативной культуры. — М.: Владос, 2008.
10. См. подробнее: 65 лет Битвы под Москвой в Великой Отечественной Войне: уроки и выводы. Материалы научно-практической конференции. — Москва, 2008; Кузнецова А.В., Кублицкая Е.А. Гражданский патриотизм — основы формирования новой российской идентичности. — М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2005; Молодежная культура и СМИ. — М.: Серебряные нити, 2006; Егоров В.К. Философия русской культуры. Монография. — М.: РАГС, 2006; Миловидов А.С., Сапегин П.Е., Симаков А.Л. и др. Патриотическое сознание: сущность и формирование. — Новосибирск: Наука,

- 1985.
11. Тайдаков В.И. Долг. // Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т.1/ Рук. научн. проекта: Г.Ю. Семигин; Гл. ред. член-корреспондент РАН В.Н. Иванов – М.: Мысль, 2003 – С.293.
12. Яновский Р.Г. Патриотизм: О смысле созидющего служения Человеку, Народам России и Отечеству/ Ин-т соц.-полит. Исследований РАН. – М.: Книга и бизнес, 2004 – С.421.
13. Чит. по: Лутовинов В.И. Быть верным Отечеству // Красный воин. – 1995. – 18 февраля.
14. Рокоссовский К. К. Солдатский долг. – М.: Воениздат, 1988. – С.366.
15. Ксенофонов В.Н., Капустин А.Я. Честь. // Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т.2/ Рук. научн. проекта: Г.Ю. Семигин; Гл. ред. член-корреспондент РАН В.Н. Иванов – М.: Мысль, 2003 – С.760.
16. Савинкин А., Домнин И. Кодекс чести российского офицера (реконструкция традиции)// Офицерский корпус Русской Армии. – М.: Военный сборник № 17, 2000. – С.627-628.
17. Тайдаков В.И. Мужество. // Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т.1/ Рук. научн. проекта: Г.Ю. Семигин; гл. ред. член-корреспондент РАН В.Н. Иванов – М.: Мысль, 2003 – С.690.
18. Карамзин Н.М. О любви и отечеству и народной гордости // Избранные сочинения в двух томах. Т.1.–М.: Л.: Художественная литература, 1964. – С.284.
19. См. Правда, 1942, 19 июня.
20. Пилипенко В. Ф. Безопасность: теория, парадигма, концепция, культура. Словарь-справочник. – М.: ПЕРСЭ-Пресс, 2005.
21. См. Ксенофонов В.Н. Духовная жизнь российского общества и инфокоммуникационный мир. Монография. – М.: АГЗ МЧС РФ, 2002. – С.66.
22. См. также: Большаков В.И. Цивилизационные особенности русской культуры.// «ПОИСК» № 2, 2008 г. – С.3-9; Ксенофонов В.Н. Динамика духовной жизни российского общества: границы управленческого воздействия. // Современная Россия в изменяющемся мире: философские проблемы муниципального управления./ Отв. ред. В.П. Торукало. – М.: РАГС, 2007. – С. 160-181; Ксенофонов В.Н. Художественная литература и ее нравственные ценности. // «ПОИСК» № 2, 2008 г. – С.15-24.

S. Sorokin

PATRIOTIC SENSE: THE ESSENCE AND SPECIFIC CHARACTER

Abstract: This article covers the peculiarities of Russian citizens' patriotic feelings, including love of the country, historical heritage, cultural traditions and willingness of man to defend his motherland, as well as modern young people's attitude to the above matters. Patriotic feelings pattern is described herein, which is conventionally divided into perceptual level and the rational one. These levels are closely related to emotional sphere of human beings and their moral sentiments.

Key words: patriotic feelings, historical heritage, duty, honor, courage, heroism.

УДК 101.1 : 316

Старкин Ю.С.

ФОРМАЦИОННЫЙ ПОДХОД: ЗА И ПРОТИВ*

Аннотация: Автор анализирует эвристический аппарат разработанный последователями марксистской макросоциологии исследовательской платформы. С позиций принимаемых рассмотрений формационный подход должен быть скомпенсирован представлением специфической гуманитарной детерминации исторического процесса.

Ключевые слова: формационный подход, исторический процесс, азиатский способ производства.

Будучи абстрагирован от западноевропейской реальности, формационный подход с позиций оценки и фактологии, и логического и систематического значения понятий, очевидно, во многом несовершенен. В ракурсе «вширь» он пло-

хо ложится на ситуацию скандинавской, славянской, сибирской культур, равно как не затрагивает вершения истории в ближне- и дальневосточном, среднеазиатском и некоторых других регионах. В ракурсе «вглубь» он отвлекается от концептуализации характерных проявлений общественных отношений, таких, как статус властного фактора в человеческой жизни, роль торговли, рынка в становлении вторичных и третичных формационных признаков, природа «третьего мира» и т. д. Иными словами, ограниченный эмпирически и теоретико-модельно, он не является всеохватывающе-всеобъемлющим.

Данная констатация тем не менее не подрывает эпистемологическое реноме рассматриваемой конструкции. Следует иметь в виду, что универсальных в некоем доскональном смысле систем в науке попросту не бывает; кроме того,

* © Старкин Ю.С.

как теперь ясно, финитность и фальсифицируемость не однозначно негативные свойства теории — как таковые они включаются в сбалансированное представление научности. Таким образом, формационная схема предстает *конструкцией добропорядочной*: теоретически воссоздавая определенные слои действительности, она удовлетворяет самым придирчивым требованиям науки, выгодно отличается от псевдонаучных мистических, субъективистских и т.д. толкований исторического процесса. Это одна сторона дела.

Другая заключается в том, что в логике и методологии познавательной деятельности принято именовать внутренним совершенством научно-теоретических построений. В этом плане, возвращенный в лоне европейской культуры *формационный подход* имеет солидную ретроспективу. Семантические корни формационных представлений образуют обширные пласты и элементы предшествующих идеально-типических построений: • противостоящая провиденциализму светская философия истории (Боден, Бэкон, Гоббс); • идея циклов и ритмов (инвариантов) в историческом движении человечества (Вико); • понятие возможности общих законов истории (Гердер); • принципы телеологического описания — модель внеисторической истории: теистический вариант (Августин), рационалистический вариант (Гегель); • опирающаяся на категории единства истории, законосообразности событий, естественной необходимости идея исторического прогресса (Кондорсе); • культура спекулятивного теоретизирования — схематизация всемирно-исторического развития как способ подгонки эмпирической конкетики под абстрактные модели.

Впрочем, наряду с сильными формационная конструкция наследует и воспроизводит слабые стороны своих первоисточников.

1. Формационный подход дегуманистичен. «Задуманный» в пику субъективистским теоретизациям человеческой жизнедеятельности формационный подход оформлялся на волне сциентизации исторического познания. Цель привнести науку в историю в качестве средства обслуживала пятичленная модель исторического процесса, крепящаяся на выделении общесоциологических критериев повторяемости. Идея внедрения в безбрежный массив переменных инвариантов (абстракции «способа производства», «производительных сил», «производственных отношений» и т.д.) сама по себе перспективна и с позиций генерации добропорядочных теоретизаций единственно возможна. Однако как таковая, единолично она не позволяет задать адекватную канву поиска. Бесконтрольное и монопольное использование макросоциологических понятий (каковыми выступают базовые концепты формационного

подхода) делает формационную схему фундаментом не конкретно-исторических, а отрешенных социально-экономических описаний. Если принять во внимание также, что исходно формационный подход упрочался в культуре в противовес расчеловечивающим историю провиденциалистским и объективно идеалистическим спекуляциям, становится ясно, что капитальная интенция дать принципы концептуализации исторических деяний исторически самоутверждающегося человечества оказалась им не реализованной. Формационный подход оперирует гуманитарно пустыми генерализациями («строй», «собственность», «трудовой ресурс»), обделенными реально человеческим пафосом. Насколько же подобное духовное основание способно фундировать историю, изучающую прошлое человечества во всей его объемности и многообразии?

2. Формационный подход схематичен. Проецируемая на все и всякие типы социумов пятичленная модель исторического процесса проявляет то, что теоретики Франкфуртской школы именовали репрессивностью. Репрессивностью неполной, незавершенной теории, претендующей на далеко идущие экстраполяции, охват событий *in toto*. Суть в том, что, конечно же, не все и не любые формы человеческого общежития соответствуют признакам, вводимым и вытекающим из природы формационных представлений: а) имеют место случаи нетипические, никак не укладывающиеся в пятичленку — «азиатский способ производства», «античная формация»; б) есть масса примеров отсутствия обязательности постадийного прохождения народами именно пяти фаз мировой истории — стабильность традиционных обществ (вопреки формационному престабилизированному динамизму), ориенталистских структур и т. д.

3. Формационный подход не отвечает эпистемологически значимому критерию гомогенности. Постулат о примате базиса над надстройкой не проводится в теории последовательно, монистично. «Досадными», однако, не рядовыми девиациями общих мест теории выступают: а) соответствующие концептуальные изъяты для дихотомии «базис — надстройка» в случае переходного периода; б) ничем не оправданная, искусственная пролиферация понятий, характеризующих, казалось бы, одно и то же. Такова пара «античная формация» и «рабовладельческий способ производства». Поскольку производительным базисом античности выступал труд не рабов, а свободных крестьян и ремесленников, ситуация античности прямо «выпадала» из ячеек формационных представлений[1].

4. Формационный подход эсхатологичен. Любая ступень общественной истории лишена самодостаточности: она — лишь веха на пути к пос-

ледующему. Изображение, предполагающее оценку настоящего через призму будущего, во всех отношениях несовершенно. Во-первых, оно односторонне; во-вторых, как правило, оно смещает акценты, утрачивает перспективу; в-третьих, оно перекрывает возможности непредвзятого анализа объективных альтернатив. Нечто подобное и произошло с формационным подходом, который (рассматривая тот же капитализм с позиций его замены коммунизмом и игнорируя его внутренние, крайне солидные, потенции саморазвития), во-первых, достаточно некритично обозначил весьма элементарный контур движения человечества от бесклассовости (первобытный примитивизм) к классовости и вновь бесклассовости (отголоски гегелевской триадиности) как итогу прогресса, выходу из предыстории и вступлению в подлинную историю (в данном наращивании потенциала свободы сквозь межформационное движение, разумеется, прослеживается секуляризованная версия христианского хилиазма, остроумно называемая четвертым источником марксизма) и, во-вторых, столь же некритично однозначно поставил на пролетариат и его футурологические ресурсы (идея всемирной революции), якобы достаточные для векового освобождения человечества.

5. Формационный подход спрямляет, сглаживает историю. Фигурирующие в формационной схеме идеализации не просто выхолощены в гуманитарном смысле, равным образом они освобождены от жизненно конкретных деталей, случайностей. Классическая дилемма «предопределение — свобода воли» решается здесь в пользу экономически истолкованного предопределения. Последнее и методологически, и фактически некорректно. Скажем: было ли Сараевское убийство, серьезно повлиявшее на ход последующих событий; были ли иные злокозненные акты (и даже подсолнечное масло булгаковской Аннушки), изменившие течение жизни?.. Не неотвратимо, но пуля находит адресата, постное масло делает много шума. На фоне этих прецедентов трудно избавиться от мыслей, что в истории все подтасовано. Подобные мысли питают формационный подход, навевая суждение «если бы не Гаврила Принцип, нашелся б другой, но... не избежать» и т. д. На это, однако, возможно возразить указанием на многочисленность иных пуль, иных типов и агентов причинения, никаких социальных трансформаций не вызвавших. История не развертывание экономической, базисной необходимости. В ней есть человек, «эгоистическое» лицо и сцепленный с ним простор действия. Но есть интегральный (не формационный) эффект самоорганизации больших сложных систем. История и реализуется как синтез проявляющихся более

или менее спонтанно возможностей, как статистическое резюмирование альтернатив. К примеру, российская монархия пыталась ассимилировать парламентаризм; большевизм же как псевдопарламентаризм ассимилировал цезаризм и самодержавность (наблюдение М.Волошина) — история российских культов личностей и безличностей.

6. Формационный подход как семантическая конструкция узок. Упор на экономическое измерение социальной жизни — чрезвычайно сильная и ограниченная идейная платформа. Возникают трудноразрешимые сомнения в справедливости того, что в произвольных точках (и на Западе, и на Востоке) многомерного исторического пространства (и в Старое, и в Новое время) социально-экономические факторы (и лишь они) преимущественно обуславливают стиль общественного общежития. Фундирование истории экономикой (в чем сказывается и проявляется формационно-экономический редукционизм) — прием из разряда несостоятельных, потому что:

- идея определяющего начала на интервал «всегда — везде» в гносеологическом аспекте фиктивна. В действительности наблюдается взаимодействие многих начал, в зависимости от обстоятельств проявляющихся разнородно. Отсюда адекватной представляется гетерогенная схема исторических описаний с приматом — применительно к условиям — различных факторов;

- априорное ранжирование социально-исторических параметров по принципу «базисное первично, надстроечное вторично», в сущности, произвольно. Отношения координации и субординации определений исторического бытия подвижны; их упорядочение осуществляется локально, зачастую в обход канонических предписаний — властный фактор в политарных формациях, эмоционально-волевой компонент в ситуациях межнациональной розни и т. д. В данных и аналогичных им эпизодах истории во главе угла оказывается сугубо надстроечный и, надо сказать, малорациональный или даже иррациональный элемент, имплицитный, вопреки базисным детерминациям, и способ обработки людьми друг друга, и производство (воспроизводство) социальной жизни в целом[2].

7. Формационный подход допускает структурную изоляцию генетически связанных социально-исторических таксонов. Он намечает вертикальный (диахрония социумов) и обходит стороной горизонтальный (синхрония социумов) срезы существования общественных организмов, без чего картина исторической жизни оказывается и усеченной, и неточной. Отвлечение от межформационного взаимодействия нерезонансно прогрессирующих обществ, ведущее к изоляционизму в трактовке способа функционирования

формаций, неправомерно. На это указывают и факты, свидетельствующие, что мы погружены в стихию межформационного взаимодействия, когда:

- одни социально-исторические общности подпитывают другие (античное общество цивилизованного Запада — варварство восточных стран; оппозиция «Север — Юг» в современности);

- происходит взаимодействие региональных и мировых политико-экономических систем (оппозиция «Запад — Восток»; поворот к конвергенции).

В качестве итогового оценочного суждения примем такое. Формационный подход как антисубъективистская интеллектуальная традиция сыграл положительную роль в методологии социального познания, однако эвристически самоисчерпался; в настоящий момент не оказывает плодотворного воздействия на гуманитарные искания, генерализацию исторической фактуры. Адекватная концептуализация исторического процесса, социальности должна крепиться на иной регулятивной основе, возникающей как своеобразная рефлексивная апологетика человека, его реальной активности в сообществе людей. Социальность — материя гуманитарная, и эпистемологический арсенал работающего социофилософа поэтому логично обогатить:

— слоем антропологических описаний, реконструирующих внутреннюю и внешнюю инициацию людей (аппарат герменевтики, исторической поэтики, культурологии). Уместно исходить из того, что люди сами создают себе жизненную среду, безмятежную или взрывоопасную. И делают это под влиянием как базисных, так и надстроечных причин. Ментально (идеологически, религиозно, этнически) инспирированные идеи, накладываясь на людские страсти, способны возбуждать энергию народа, влечь социальные катаклизмы. Страсти эти могут зреть в нас под действием материальных условий жизни, не только личных обстоятельств и перипетий частной судьбы, но и исходя из объективной логики, характерологии производительной деятельности. И одно, и другое возможно. А коли так, нет никаких резонов пренебрегать заведомо состоятельными возможностями.

Формированию теоретического мира в случае отправления от «духовности» способствует использование не обезличенных концептов («строй», «уклад», «класс»), а категории гуманитарной тождественности человечества, под которой понимается кристаллизованная в адаптации система рациональной кооперации людей, завязанная на общезначимые средства коммуникации и интеракции (язык, типологические принципы экзистенциального самоутверждения в виде мо-

рально-правовой, производственной, нормативной регуляции самопроявлений);

— системным видением подпадающей под рефлексию социально-исторической онтологии. Человеческий социум — комплексное, разветвленное образование, схватываемое не частичными, выпячивающими те или иные определения описаниями, а целостной дифференцированной картиной — унитарной, хотя и многоотсечной. С методологической точки зрения подходящим содержательным основанием философии истории выступает по этой причине не формационный редукционизм, а холизм. От бинарной, субординирующей факторы человеческой жизни логики пора отказаться, ибо понятие несамостоятельной производной от базиса надстройки — дезориентирующая химера. Базис, сколь капитальными свойствами его ни наделять, непосредственно сам может вытекать из надстройки (взять то же соотношение политики и экономики в затянувшуюся эпоху диктатуры пролетариата)[3].

С последним надо считаться, а, значит, отходить от прямолинейного сведения (выведения) надстроечных показателей к базисным (из базисных). Надстройка самодостаточна и способна играть роль системообуславливающего, системогенерирующего фактора. Таким образом, дихотомическое мышление на ниве социофилософии нетерпимо. Следует оставить и базисный фундаментализм, и надстроечный редукционизм. В философии истории нет места априори первичным и вторичным структурам — здесь могут быть лишь целостные рассматривания однопорядковых равноправных определений с запретом перевода «всего и вся» из мира континуальных гуманитарных величин в мир дискретных величин исторического материализма (оттого и не оставляющего шанса истории людей в обществе);

— понятием специфической детерминации исторического процесса, которую вполне точно можно именовать гуманитарной детерминацией. Социум — динамический гомеостаз с комплексом не номогенетических, а преимущественно тихогенетических связей. Личность, исходящая из своих потребностей и побуждений, привлекает для их удовлетворения кажущиеся ей приемлемыми средства. Так проявляется свобода воли, свобода персонального выбора, которая, однако, не сродни произволу. Дело в том, что человек-гражданин — не безотносителен к режиму бытия социума. Социум — целое, индивид — его часть. Принципы функционирования целого статистичны, складываются как некий порядок из хаоса посредством макросоциологического подытоживания персональных усилий, организующихся по законам вхождения частей в целое. Последнее блокирует произвол, эксцессы, инстинкт, неконтролируемые

слепые деструкции.

Понимание этого дает содержательный ресурс для обновления эвристических основ социальной философии, откуда во всяком случае правильно удалить парадигму обезличения. Пружина исторического развития — не цель, не мировой разум, не классовая борьба; она — в приемах гармонического самосогласования активности свободно действующих гуманитарных существ. Внутренний механизм движения истории — в самой истории, в шлифующихся веками правилах ее строения и устройства.

Говоря об этих правилах, нельзя не вспомнить об ориентированных на безусловное и непреходящее гуманитарных константах — социальных, моральных абсолютах (образы оптимальной жизни — цивилизность, демократизм, персональная автономия, независимость, всеисилие права; этико-гуманистические идеалы достойного существования — альтруизм, человеколюбие, взаимопомощь). Новая философия истории разрушает эсхатологизм (телеологизм, провиденциализм, милениаризм, узкоклассовый коммунизм): выступая универсально цивилизационной внеэтнической, внеклассовой идеологией самостановления гу-

манитарности, она не имеет исторических рамок, ибо в деле совершенствования жизни с позиций приближения и приобщения к социокультурным и морально-этическим абсолютам «нет надежды конца и уяснения» (Толстой).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Семенов Ю.И. Философия истории. М., 2003. С.47-48.
2. Панарин А.С. Философия политики. М., 2002. С.101-102.
3. Гранин Ю.Д. Глобализация и национализм в истории и современности. М., 2008. С.64-65.

U. Starkin

THE FORMATIONAL APPROACH: PROS AND CONS

Abstract: the author analyses heuristic instrument that was developed by followers of the Marx's macrosociology of research platform. From the side of accepted consideration formative approach have to be compensated by presentation of specific humanitarian determination of the historical process.

Key words: formative approach, historical process, the Asian way of manufacture.

УДК 168.5

Шабара А.В.

СОЦИАЛЬНЫЙ ХРОНОТОП И ОСОБЕННОСТИ ЕГО ВЛИЯНИЯ НА ИДЕНТИЧНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА*

Аннотация: В статье идентичность исторического субъекта рассматривается в парадигме социального окна, согласно которой переход обществом из одного социального континуума в другой осуществляется посредством осознанного выбора одной из эвентуальных возможностей, основанных на конструкте ментального пространства. При этом особое внимание уделяется темпоральному аспекту измерения социальных хронотопов.

Ключевые слова: социальное окно, социальный хронотоп, идентичность, исторический субъект, темпоральность.

В рамках предложенной статьи мы намерены рассмотреть некоторые аспекты идентичности исторического субъекта с точки зрения его пространственных или, точнее, социопропространственных изменений, которые, будучи порождены обществом, имеют, в свою очередь, большое

влияние на ход социального развития вообще и идентичность исторического субъекта в частности. Из этого следует, что мы собираемся рассмотреть не столько физические характеристики изменений времени и пространства, в котором развивается тот или иной социум, сколько особенности включённости его в тот или иной социальный хронотоп (1). То есть, в совокупности социального пространства-времени, воспринимаемого как единый феномен (2). Ибо социальное пространство порождает социальное время, которое, в свою очередь, проявляет себя через социальное пространство. Поэтому, с нашей точки зрения, в корректном описании идентичности всякого исторического субъекта наряду с социальным пространством, должны быть указаны и его темпоральные характеристики (3). При этом под различными фазами социального времени-пространства мы подразумеваем качественно отличающиеся друг от друга состояния социального пространства. Из чего следует, что социальное

* © Шабара А.В.

время представляет собой способ измерения изменений социального пространства. В силу этого к социальным хронотопам могут быть отнесены такие известные всем феномены, как урбанизация, христианство, колониализм, постиндустриализация, а также коммунизм, неофеодализм и т.п. Поэтому социальное время-пространство может иметь как умозрительный (предлагаемый *социальный хронотоп*), так и воплощаемый характер (реализуемый *социальный хронотоп*). Заметим также, что практически все *социальные хронотопы*, будучи по своей природе связаны с изменениями общественной мысли и общественных отношений, были так или иначе предложены обществу. Но далеко не все из них были выбраны (4). На это существовали разные причины: и неприятие обществом, и неготовность, и невозможность принятия по причине внешней зависимости и т.д.

Отметим также, что изменения, порождённые социальным хронотопом, могут происходить сразу же (синхронно) или иметь отложенный вид. Чтобы не быть голословным, приведём примеры для обоих случаев. Первый проиллюстрируем в связи с резкими пространственными изменениями в Москве, произошедшими в результате выбора, сделанного Петром. Этот выбор привёл к тому, что была предпринята попытка насильно навязать русскому обществу конца XVII – начала XVIII века взятый в качестве образца, западноевропейский (голландский) хронотоп. Одним из ближайших следствий этой попытки стало резкое изменение облика Москвы. Разумеется, Москва не приобрела ни облика, ни статуса западноевропейского исторического субъекта (поскольку этот образец был обязателен лишь для дворян и служилых людей). Но, тем не менее, за короткий период правительственные учреждения, а вслед за ними и дворцы с усадьбами, за которыми последовали и жилища простого люда, переместились из центра города на север. В Немецкой слободе и прилегающей к ней местности были выстроены здания Сената, царской резиденции и т.д. Излишне говорить, что архитектура этих сооружений и планировка местности резко отличались от кремлёвского образца. Даже в настоящее время к северу от Кремля сосредоточена основная масса дворцов как правительственного, так и частного назначения. Эти здания до сих пор, даже потеряв прежний статус, определяют особенности развития города. Они продолжают задавать тон в организации «идеального» пространства с его упорядоченной архитектурной планировкой, парками, включающими в себя отрегулированные водные бассейны и т.п., то есть, всего того, что было в крайне малой степени присуще допетровскому способу организации пространства (5).

Приведём другой пример. Мы знаем, что

главной улицей в современной Москве является Тверская. Но она была главной не всегда. Тверская, как свидетельствуют источники, возникла в XV веке на месте проселочной дороги из Москвы в Тверь. В это время Тверь была крупнейшим из городов, расположенных сравнительно недалеко от Москвы. Однако знание нюансов подобного рода еще не дает нам ответ на вопрос, почему главной стала именно она, а не часть бывшей дороги на другой крупный город – Дмитров, превратившаяся примерно в это же время в улицу Дмитровку (сейчас – улица Большая Дмитровка, расположенная неподалеку от Тверской). Поэтому продолжим наши изыскания. Заглянув в литературу, относящуюся к XVIII веку, мы найдем сообщение о том, что в результате переноса столицы России из Москвы в Петербург эта улица получила особый статус: по ней проезжали русские цари для коронации в Кремле и ею же возвращались обратно в Петербург. И хотя последняя коронация была в России более ста лет назад, общественная структура улицы сложилась настолько прочно, что даже после неоднократной смены политических режимов за Тверской сохранились не только те социальные функции, что были присущи ей прежде, но и добавились новые. Помимо дома московского градоначальника (нынешняя мэрия), на Тверской появились новые министерства и управления – то есть, возросло ее значение, как управленческого центра. Помимо старых, всем известных московских магазинов (Елисейский гастроном, Филипповская булочная) появились новые, были реконструированы и расширены старые гостиницы («Националь», «Центральная» и др.). Это увеличило значение Тверской, как торгового и туристического центра. Перевод Государственной Думы на угол Тверской повысило статус улицы до уровня одного из политических центров общества. Таким образом, мы видим, как социальное время-пространство создаёт предпосылки для изменения городского пространства и даёт импульс развитию многообразных социальных связей этой части Москвы.

Приведём ещё несколько примеров. Возьмём для начала послереволюционный Париж. Одним из внешних проявлений социальных изменений, вызванных Великой революцией, была его пространственная реконструкция. Но если Бастилия была снесена в самом начале революционных событий (на её месте появилась площадь), то для появления многочисленных проспектов и бульваров, возникших на месте бывших частных владений и монастырей, понадобилось около ста лет. Они связали разные части города, что напрямую отвечало потребностям победивших страт – буржуазии, торговцев, ремесленников, рабочих (6). В результате Париж окончательно утратил сле-

ды феодального устройства, соответствовавшего прежнему времени и пространственному способу организации общества. Похожие попытки подогнать физическое пространство под ментальные пространственные конструкторы были свойственны и более поздним социальным радикалам. В Советской России на смену частным владениям пришли коммунальные дома, которые преобразовывали среду городов и зданий в пространство, соответствующее концепции взаимной помощи и поддержки (7). В фашистской Италии была предпринята попытка преобразовать социальную среду, исходя из совмещения классических представлений об организации пространства с функционализмом первых десятилетий XX века. В столице страны Муссолини, пытаясь воодушевить римлян на распространение итальянского владычества на средиземноморском пространстве (некогда входившего в состав империи), приказал снести сотни строений, чтобы открыть доступ к форумам эпохи Древнего Рима. Имея в виду древнеримский способ освоения пространства, Муссолини давал задания своим градостроителям относительно строительства городов с принципиально новой организацией пространства (8) и модернизации старых городов за счёт новых функциональных построек (9).

На этом основании мы можем дать ещё одно определение *социального хронотопа*. Он представляется нам, как мыслимое, идеальное время-пространство, которое в случае его принятия обществом, может быть реализовано в физическом пространстве. В некоторых случаях это пространство может быть принято обществом, но не иметь своего физического воплощения (т.е. существовать в виде *социального фантома*). Это ментальное пространство в том смысле, что, во-первых, оно порождено умом и существует в умах людей (10), а, во-вторых, потому, что структура этой ментальности имеет пространственную организацию. Под пространственной организацией мы понимаем то, что ментальная структура состоит из элементов, связи между которыми определяют объём, как в случае представления структуры в виде образа, так и в случае воплощения этой структуры в реальном пространстве.

Можно отметить ещё одну особенность социального хронотопа: он представляет собой концептуальное пространство. Это пространство концептуально в том смысле, что его структура парадигмальна, то есть, представлена в виде некоего образца, следуя которому можно изменить «действительное» пространство (как физическое, так и социальное). В результате воздействия концептуального пространства, физическое приобретает такую форму, в которой всё становится сообразно и соразмерно человеку (11). В частности

это находит своё проявление в особом виде времени. В.И.Вернадский в этой связи высказывал предположение, что ноосфера, будучи продуктом «переработки научной мысли социального человечества» представляет собой особый пространственно-временной континуум, в котором время проявляется не в качестве четвёртой координаты, а в виде смены поколений (12).

Пространственная организация ментального хронотопа связана, на наш взгляд, со свойством человеческого мышления оперировать в своей деятельности пространственными образами. Ибо линии, схемы и абстрактные понятия, используемые человеком для описания тех или иных явлений и процессов, являются для него лишь языком, то есть средством передачи тех или иных качеств объёмного мира. Этот язык (как естественный, так и искусственный) был призван описывать пространство и все явления в нём проистекающие. В силу этого всякая попытка вытеснения из языка пространственных характеристик связана со значительными условностями. Возьмём в качестве примера рассуждения Платона. Большинство его идей в неявной форме обладают пространственными характеристиками, например, идея корабля, в которой уже заложен принцип длины, ширины и высоты (13). Что касается других – например, идеи прекрасного, добродетели или свободы, о которых так любил рассуждать платоновский Сократ, то они также немыслимы вне пространства или, точнее, социального пространства. Коротко говоря, пространственное мышление было свойственно всем социальным мыслителям, как древним, так и современным. Благодаря этому мы не только понимаем, но и представляем утопические общества Платона, которые он изобразил в повествовании об Атлантиде и в диалоге о государстве (14), Т. Мора (15) и их многочисленных последователей. Одни из них предпочитали населять своими конструкторами южные острова, другие – отдалённые земли (16), а в последние двести лет стали создавать образцы идеальных обществ на других планетах. Да что говорить об островах и планетах, если даже рай и ад, согласно ряду христианских концепций, имеют свою топографию (17). Подобные творения обычно относят к социально-философской литературе, определяя их, как утопические (т.е. описывающие несуществующее место). Подобное название, которое после «Утопии» Т.Мора стало определять целый жанр, служило указанием того, что речь идёт только о концептуальном, а не о реальном пространстве (18). Но пренебрегать значением подобных концептуальных пространств, которые обладают парадигмальным потенциалом для преобразования, тоже было бы весьма опрометчиво. Ибо, если они и не всегда обладают прямым воздействием на выбор образца, с которым

большинство общества хотело бы так или иначе идентифицироваться, то косвенное воздействие (подчас в весьма отдалённой перспективе) на поиск желаемого социального пространства вряд ли стоит кому-либо доказывать.

Но, разумеется, поиски новой концептуально-пространственной идентичности были свойственны не только социальным мыслителям; это было и есть повсеместное явление. Объяснение сего феномена заключается в том, что, во-первых, представления о необходимости изменения социального ландшафта нередко зарождались даже в низах (о чём свидетельствуют многочисленные бунты и восстания бедноты в разных странах). А, во-вторых, в произведениях признанных и влиятельных философов наиболее значимые и востребованные феномены (такие как свобода, права личности и др.) были подчас настолько лапидарно описаны, что создавалось впечатление о преднамеренном отсутствии точного определения (19). Рассмотрим это утверждение на примере понятия «свобода», которое было ключевым для значительной части французов XVIII в, не представлявших без неё грядущего переустройства социального пространства Франции. При этом французы (мы имеем в виду, прежде всего, т.н. третье сословие) в конце XVIII в боролись не за какие-то абстрактные идеи свободы и равенства. Думать так - значит сильно недооценивать их умственные способности. Они прекрасно понимали, что эти идеи лишь упрощённо выражают то, что они достаточно ясно представляли себе в виде вполне житейских ценностей, воплощённых во временно-пространственных координатах. И представляли подчас весьма отлично от того, как их изображали признанные идеологи того времени - такие как Вольтер, энциклопедисты, Руссо (20). Что, кстати говоря, вполне соответствовало представлениям одного из них (Гельвеция), заметившего, что от несчастных нельзя требовать совершенства. К тому же идеологи, ориентируясь на свои концептуальные пространства, призывали по существу к разным свободам. Вольтера вполне устраивало пространство современной ему Франции, которое нужно было лишь иначе обустроить (кстати, под надзором королевской власти). А вот Руссо утверждал, что настоящая свобода была возможна лишь на лоне природы, в пространстве, лишённом почти всяких признаков культуры, ибо немислимое без частной собственности культурное пространство, равно как и породившее его гражданское общество, являются величайшим злом человечества (21).

Всё это привело к тому, что идеи просветителей были приспособлены под насущные проблемы наиболее радикальных представителей третьего сословия, проповедовавших беспощад-

ную войну против аристократов. Понятие свободы (как, впрочем, равенства и братства) было настолько искажено, что проявлялось в чуть ли не вседозволенности народных масс, руководимых «друзьями народа». Ближайшим следствием этого явилась социальная агрессия. Вначале она была обращена во внутрь общества (что привело к неслыханному ранее во Франции террору), а затем перенаправлена вовне (в этом случае объектом террора стали все европейские государства). В результате социальное пространство и время Франции, а затем и обществ Западной и Центральной (жертв французской агрессии) изменилось почти до неузнаваемости. А это, в свою очередь, не могло не сказаться на идентификационных изменениях. Французы уже никогда не расставались с самоощущением личной свободы. В остальных западноевропейских странах, под влиянием занесённых французами идей о примате нации, постепенно происходила смена феодальной (т.е. узкосословной) идентичности их сообществ и наметился явный крен в сторону движения к образованию национальных государств. Иными словами изменение социального хронотопа повлекло за собой и изменения идентичности исторических субъектов.

Приведя примеры того, как пространственная идентичность зависит от *социального хронотопа*, укажем также на случаи его влияния на темпоральную идентичность исторического субъекта. Критерием этого влияния будет, так же как и в случае с городским пространством, социальная маркировка. Только индикаторами будут уже не обозначения, опирающиеся на оппозиции центр-периферия, власть-подчинение, богатство-бедность (ибо именно они объясняют причины разделения и распределения пространства), а показатели, указывающие в основном на идею, господствующую в обществе в это время. Возьмём, например, эллинский хронотоп - древнегреческую модель организации времени-пространства. Будучи принятым - точнее, насаждённым, но не отторгнутым - в обществах Востока, он породил там то время, которое мы сейчас обозначаем, как эпоху эллинизма. Заметим, что терминам «эллинизм», «эллинистическое искусство», «эллинистические государства» и т.д. около двухсот лет, хотя все они обозначают события, которые происходили в период с IV по I вв до н.э. В такой маркировке, помимо темпоральной составляющей присутствует и телеологическая (точнее *квазителеологическая*, поскольку телеологическое содержание было приписано позднее) компонента, указывающая на цель развития поименованного субъекта. Но «эллинизм» - далеко не единственная темпоральная и телеологическая маркировка исторического субъекта, произошедшая *a posteriori*: наименова-

ние «Ренессанс» тоже «возникло» после исчезновения феномена - через 400-600 лет после того времени, которое нам сейчас известно как эпоха Возрождения (22). Впрочем, бывают и синхронные маркировки таких событий, которые качественно преобразуют общество. Например, все революционные события – будь то революции во Франции, России или других странах – если они действительно резко изменяют идентификационные качества субъекта, - замечаются современниками сразу и получают (иногда вместе с субъектом) соответствующие темпоральные характеристики. Например, конец «Июльской монархии» во Франции положила «революция 1848 года». А в России «Временное правительство» пало в результате «Октябрьской революции».

Продолжая рассуждать по поводу хроно-топов, заметим, что для любого субъекта время проявляет себя через пространство. Если пространство не меняется, то и время воспринимается как застывшее. Таким образом, только изменение пространства (внешнее или внутреннее) даёт субъекту точку отсчёта времени (23). И оно же, наряду с особенностями человеческого развития определяет направленность времени. В этом смысле мы можем воспринимать направленность времени как субъектный произвол. Ибо, различают ли время за пределами нашего социума, а если различают, то как воспринимают, мы пока знать не можем. В последнее время получили распространение гипотезы о том, что время может иметь разную направленность (24). Нас в данном случае подобные предположения могут заинтересовать тем, что они противоречат традиционному способу анализа социальных субъектов. Ибо существующие способы идентификации исторических субъектов, а также прогнозы их дальнейшего развития основаны на т.н. «стреле времени», предполагающей уникальность (единственность) прошлого. Но способны ли мы, опираясь на гипотетическую возможность обратимости или разнонаправленности времени, извлечь что-либо полезное для характеристики исторических субъектов? На наш взгляд нет. Мысленный эксперимент на эту тему как-то предложил Н.Винер. Он представил как некое разумное существо, время которого имеет противоположную по отношению к нам направленность, посылает нам сигнал. В случае, если бы мы были в состоянии уловить этот сигнал, мы бы восприняли его в обратном порядке. А потому то, что являлось бы для нашего респондента причиной, для нас бы явилось следствием. И наоборот. Посему договориться бы не удалось (25). Если продолжать размышления на эту тему и допустить существование существ, у которых время в принципе не пересекается с нашим (то есть мы находимся в разных пространствах), то о взаимной идентификации во-

обще не может идти никакой речи.

Но возвратимся к социальным особенностям восприятия времени. С одной стороны, пространство, в котором мы некогда появились, задавало нам те ориентиры, которые были в дальнейшем использованы для выработки представлений о времени и его характеристиках. Если отвлечься от утверждений, что представления о пространстве и времени являются врождёнными характеристиками (26) и не рассуждать в этой связи о прачеловеке и его предках, а сосредоточиться на деятельности человека в узкосоциальном смысле, когда совокупность разумных людей (*homo sapiens*) уже могла совершенно осмысленно соотносить свою деятельность с особенностями вмещающего их пространства, то, как справедливо писали многие антропологи, наблюдаемая *homo sapiens* регулярность изменений, связанных с движением Земли и других космических тел относительно друг-друга (Солнца, Луны и др.) задавала размерность, которая стала использоваться людьми в качестве одного из основных критериев пространственных изменений. В дальнейшем на этой основе, по мере востребованности, были созданы более мелкие единицы вплоть до миллионной и более доли секунды. Да и сами способы измерения времени становились всё более изощрёнными. В частности, на парижской конференции по мерам и весам (1964 г) за эталон секунды было признано 9 192 631 770 колебания генератора, вызванных пространственными перемещениями атомов цезия.

В связи с особенностями восприятия времени можно вспомнить об известном предположении, что время является незаконорождённым понятием, возникшим в результате появления в сознание идеи пространства (27). Нам не слишком близка эта мысль, так как мы полагаем, что идея о временной размерности генетически связана с представлениями человека о пространственных изменениях. Иначе говоря: от фиксации изменений пространства, породившей идею времени, человек перешёл к идее движения в пространстве. В связи с этим у него возникла мысль и о движении времени. И потому вряд ли стоит говорить о незаконорождённости этого понятия. Но, ассоциация движения со временем привела к вопросу о том, куда может двигаться время? Самовосприятие человека устроено таким образом, что он, вне зависимости от направленности движения (в т.ч. вверх и вниз) по большей части ощущает, что движется вперёд. Это связано с особенностью расположения его зрительных органов. В силу этого, рассуждая по аналогии с собой, он предположил, что и время движется вперёд. Но правильное чередование времён года, а также практика существования в трёхмерном мире показывала человеку, что движение вперёд не исключает возвращения

к прежнему состоянию или объекту. Видимо, нередко были случаи, когда человек, двигаясь, как ему казалось только вперёд, приходил в исходную точку. Или мореплаватели, плывя по возможности прямо, полностью огибали острова и т.п. Подобные явления могли порождать циклические представления о времени, которые затем в некоторых обществах были заменены на волнообразные концепции, финалистские и др.

В начале XX века получила широкое распространение темпоральная концепция развития общества «по спирали». В конце XX века в моду вошло «разгибание» спирали (28). Излишне говорить, что все эти темпоральные описания имели важное отношение к проблеме идентичности исторического субъекта. Ибо они задавали ему ориентиры, согласно которым он определял своё положение по отношению к настоящему и будущему. На волне интереса к ориентирам во Франции появилась даже новая историческая школа (Анналов), обратившая достаточно пристальное внимание на проблему идентичности субъектов. Первые «анналисты» сгоряча провозгласили лозунг «тотальности» истории, что должно было привести к интерпретации исторического континуума если не в его предельной пространственной полноте, то с максимально возможным учётом всех внутренних и внешних связей субъекта. Но на деле вышло иначе. Большинство представителей этой школы, понимая невозможность охватить необъятное, принялись за эскизные наброски, в которых притязание на всесторонний анализ исторических субъектов, «уравновешивалось» популярным описанием наиболее значительных явлений и процессов (29). Методологические притязания анналистов в каком-то смысле спас Ф.Бродель. Стремясь не выходить за пределы методологии «анналистов», он стал рассматривать исторические субъекты в концептуально новых пространственно-временных границах (30). Наиболее отчётливо это проявилось в его исследовании квазиавтономной торговли России в XVI-XVIII вв, экономики Венеции XV в, Антверпена-Амстердама XVI-XVII вв и др. Следующий шаг в методологическом аспекте пытался сделать М.Фуко, который, воодушевившись идеей членения социального пространства, стал везде искать прерывности, считая их наиболее надёжными идентифицирующими факторами (31). Но эту попытку вряд ли можно считать успешной, поскольку суетливое стремление чуть ли не в каждом социальном феномене видеть конец одного процесса и начало другого ведёт к тому бессмысленному умножению сущностей, об опасности которого предупреждал Оккам. В силу этого броделевская мысль о том, что при исследовании социального пространства следует обращать основное внимание на периоды большой протяжён-

ности, кажется нам значительно более продуктивной (32).

Поэтому, пытаюсь дать ответ относительно обстоятельств, которые приводят к переходу к другой пространственно-временной парадигме (т.е. перехода от одного социального хронотопа к другому), скажем следующее. Нам представляется, что для исследования процессов перехода исторического субъекта от одного социального хронотопа к другому, целесообразно ввести понятие *социального окна [эвентуальных (33) возможностей]*, приоткрывающего для общества в зависимости от состояния среды возможность перехода в иной социальный континуум (34). В этой парадигме социальное окно будет являть собой тот самый переход, посредством которого социальный хронотоп из предмета преимущественно эпистемологического рассмотрения (предлагаемый хронотоп) переходит в новое состояние, имеющее в основном онтологический статус (реализуемый хронотоп). Кроме того мы видим определённые перспективы и для введения другого понятия - *пространства социальных возможностей*, которое с течением времени меняется, так как, будучи мыслительным конструктом, напрямую зависит от коллективных представлений той или иной эпохи (35). То есть тем, что И.Кант называл трансцендентным, ноуменом (*noumena*) и интеллигибельным (*intelligibilia*) (36).

В этом смысле нам близка мысль И.Р.Пригожина о том, что время не только конструируется в каждый данный момент, но и может находиться в зависимости от решений, принимаемых социумом (37). Правда, в отличие от автора, мы склонны истолковывать её не в отношении физических процессов, где возможность влияния на них человека крайне невелика, а в социальном смысле и при условии неразрывной связи и зависимости времени от пространства. А также уточнив, что, возможно, время и «конструируется» каждый день, но далеко не каждый день этот конструкт способен проявить себя в качестве одного из решающих обстоятельств. Или, говоря иначе, полагая пространство основополагающей субстанцией, оказывающей сильнейшее воздействие на исторический субъект, мы, в отличие от геополитиков, считаем, что оно способно оказывать воздействие на его идентичность только в том случае, если это социально освоенное или же социально преобразованное пространство. То есть, представляет из себя объект, который преобразован в соответствии с ценностями некоего общества или которому приписывают определённые ценности (38). В этих случаях результат его воздействия на исторический субъект если и не обладает «зеркальным эффектом», то даёт нечто весьма на него похожее.

Что касается времени, то мы считаем его не атрибутом пространства, а одним из способов его измерения. И в этом смысле социальное время также является весьма значимым способом измерения социального пространства, ибо без него идентификация того или иного субъекта будет не полной. Поэтому, идентифицируя тот или иной исторический субъект по пространственным параметрам, мы по необходимости должны учитывать его темпоральную индикацию (например, «Дания XI века»). Из этого мы выводим два заключения. Первое состоит в том, что использование контаминации «хронотоп» в качестве термина, указывающего на основные показатели, которые мы применяем при определении идентичности, является вполне оправданным. Суть второго заключается в том, что благодаря способу темпорального изменения взаимовлияния и взаимопроникновения ментального и социального пространств, мы можем дать ещё одно определение идентичности исторического субъекта. Согласно ему, идентичность может рассматриваться также как способ связи ментальных и социальных пространств, направленный на оправдание существования исторического субъекта. В этой парадигме назначение идентичности заключается в том, чтобы придать смысл перехода исторического субъекта от одного социального пространства к другому, показывая при этом, что сам субъект по-прежнему сохраняет свои основные качественные характеристики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Одним из первых термин «хронотоп» стал использовать М.М.Бахтин (вслед за А.А.Ухтомским и др.). Под хронотопом М.М.Бахтин понимал формально-содержательную категорию, предопределяющую образ человека в литературе (Бахтин М.М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике* // Бахтин М.М. *Вопросы литературы и эстетики* – М., 1975. С. 234-235).
2. Об этом писал В.И.Вернадский: «Философ вынужден считаться сейчас с существованием пространства-времени, а не с независимыми друг от друга двумя «естественными телами» - пространством и временем (Вернадский В.И. *Научная мысль как планетное явление*. – М., 1991. С. 155).
3. В этой связи приведём интересное утверждение немецкого философа и теолога Мейстера Экхарда, ещё в XIII в заметившего, что эти понятия носят ярко выраженный социальный характер. По его словам, именно пространство и время представляют душе наибольшие затруднения в познании Бога (Eckhart. *Meister Eckharts. Schriften und Predigten* - Jena, 1921. Ss.137-138, 201).
4. Впервые проблему выбора обществом иного образа развития поднял Лейбниц. Он рассматривал её в духе соответствия того или иного возможного мира такой степени совершенства, который будет признан Богом достаточным для его перехода из исключительно ментального состояния в реальное пространство (Лейбниц Г.-В. *Монадология* // Лейбниц Г.-В. *Соч. в 4-х тт.* Т. 1 – М., 1982. С. 413-429).
5. Мы, прежде всего, имеем в виду дворцы Лефорта, Слободской, Екатерининский, Разумовского. Но на севере Москвы много и других зданий, преобразовавших её в совершенно новое социальное пространство.
6. Хальбвакс М. *Планы расширения и благоустройства Парижа до XIX века* // *Социальные классы и морфология*. – М.-СПб, 2000. С. 223-224, 234-237.
7. В дальнейшем как удачные (свойственные раннему советскому зодчеству), так и неудачные (связанные с поздним периодом советского зодчества) решения этой архитектурной парадигмы были заимствованы и воспроизведены во многих градостроительных проектах стран Западной и Центральной Европы.
8. Эти проекты были реализованы как в самой Италии (в Истрии, Апулии, Сицилии, Сардинии), так и в итальянских колониях (в Ливии, Эфиопии, Эритрее).
9. К наиболее удачным проектам, по-новому организующим социальное пространство, относятся здания вокзалов в Риме и Флоренции.
10. На то, что возможный «мир» имеет исключительно ментальную природу указывали не раз. См.: Крипке С. *Тождество и необходимость* // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII *Логика и лингвистика* – М., 1982. С. 354; Хинтикка Я. *Логика в философии – философия логики* // *Логико-эпистемологические исследования* – М., 1990. С. 39; Степанов Ю.С. *Пространство и миры – новый, «воображаемый», «ментальный» и прочие* // *Философия языка: в границах и вне границ*. Международная серия монографий. Т. 2 – Харьков, 1994. С.11.
11. Это было подмечено ещё в древности. Первым, кто объявил человека мерилем всего сущего был Протагор.
12. Вернадский В. И. *Химическое строение биосферы Земли и ее окружения* - М., 1965. С. 201; Вернадский В.И. *Научная мысль как планетное явление*. – М., 1991 (I, I, 11-12).
13. Это сознавал и сам Платон, связывая пространственность своих идей с особенностями восприятия, приводящего к якобы «незаконному умозаключению»; хотя на деле бытие, пространство и возникновение появились «порознь ещё до возникновения неба» (Тимей 52а). См.: Платон. *Тимей* // Платон. *Собр. соч.* в 4 тт. Т. 3. – М., 1994. С. 421-500.
14. Платон. *Государство*. Критий // Платон. *Собр. соч.* в 4 тт. Т. 3. – М., 1993. С. 501-515.
15. Мор Т. *Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии* // *Зарубежная фантастическая проза прошлых веков* – М., 1989. С. 17-130.
16. Среди этих последователей укажем на француза Бернардена, для которого воплощение идеала человеческого существования было возможно лишь на лоне дикой природы – он описывает жизнь счастливой пары на острове Маврикий (Бернарден де Сен-Пьер Ж.-А.. *Поль и Виргиния* – М.-Л., 1937), и на русского учёного М.М.Щербатова, также описавшего счастливое общество на далёком юге (Щербатов М.М. *Путешествие в землю Офирскую г-на С... шведского дворянина* // *Русская литературная утопия* - М.,

1986. С. 37—79).
17. Её даже можно увидеть на некоторых иконах. Что касается словесных описаний, см.: Бытие 2:8; Откровение святого Иоанна Богослова 21: 1-25. Ср. топологию рая и ада у Данте и Д.Л.Андреева (Данте Алигьери. Божественная комедия – М., 1982; Андреев Д. Роза Мира – М., 2006).
18. Хотя в качестве текста любое произведение и даже сообщение уже существует в пространстве и в этом смысле обладает пространственными характеристиками. См.: Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура – М., 1983. С. 227.
19. Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени – М., 1994. С. 188.
20. Скажем в этой связи, что один из лидеров третьего сословия М.Робеспьер в речи 9 мая 1794 г оценивал энциклопедистов, как секту, в которую входило множество шарлатанов, никогда не ставивших высоко права народа, которые были горды в своих писаниях, но унижались в передних высокопоставленных лиц и прекрасно жили, получая пенсии от деспотов (Робеспьер М. Избр. произв. Т. 3 – М., 1965. С. 133).
21. Свою мысль о вреде окултуренного пространства он иллюстрирует следующим образом: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это моё!» и нашёл людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберёт бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: «Остерегайтесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли – для всех, а сама она – ничья!» (Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты – М., 1968. С.74).
22. Февр Л. Как Жюль Мишле открыл Возрождение // Февр Л. Бои за историю – М., 1991. С. 377-387.
23. Бергсон А. Восприятие изменчивости - СПб., 1913. С. 31-32.
24. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса – М., 1986. С. 298-355.
25. Винер Н. Кибернетика или связь в животном и машине - М., 1983. С. 87-88.
26. Это мнение И.Канта, полагавшего, что пространство, как и время, даны нам а priori. См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. в 8 тт. Т. 3. – М., 1994.
27. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. – М., 1992. С. 94.
28. См., например, рассуждения Ж.Делёза, сравнивавшего «сгибание и разгибание» у М.Фуко и М.Хайдеггера (Делёз Ж. О смерти человека // <http://www.antropolog.ru/doc/library/delez/delez>).
29. См., например: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992; Дюби Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом – М., 2000.
30. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. Тт. 1-3. – М., 1986-1992.
31. Фуко М. Археология знания – К., 1996. С. 9-12 и др.; Фуко М. Герменевтика субъекта – СПб., 2007. С. 329-330.
32. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. Тт. 1-3. – М., 1986-1992.
33. то есть, допустимых при определённых условиях.
34. Этот образ использовал ещё А.С.Пушкин, определяя действия Петра по строительству новой столицы словами, что он «в Европу прорубил окно» («Медный всадник», Вступление).
35. Наша позиция отчасти пересекается с концепцией П.Бурдьё, который понимал под социальным пространством поле структурированных позиций акторов. См.: Bourdieu P. Quelques propriétés des champs // Questions de sociologie – P., 1984. P. 113.
36. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. в 8 тт. Т. 3. – М., 1994. С. 719-722.
37. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии, № 6, 1991. С. 52.
38. Так поступали в XVII-XVIII вв многие европейские переселенцы в Северную Америку, приписывая новым землям новые идентификационные характеристики. Значительная часть колонистов была привержена различным радикальным течениям реформационного христианства и потому находившаяся в конфронтации с властями тех земель, откуда они прибыли. В силу этого сам процесс переселения они воспринимали, как переход в иное пространство, уподобляя себя ветхозаветным евреям, которым, после заключения договора с Богом, был дарован для поселения Израиль. Одним из проявлений подобного отождествления была долго сохранявшаяся у потомков первых поселенцев мода на ветхозаветные имена: Абрахам (Авраам), Сара, Сэмюэль (Самуил), Бенджамин (Венеамин) и т.п. Следующие, более многочисленные волны эмигрантов, переселявшиеся преимущественно по экономическим причинам, идентифицировали североамериканские штаты совсем иначе, что нашло, в частности, своё проявление в том, что новозаветные имена – Джон (Иван), Мэри (Мария), Пол (Павел), Томас (Фома) и др. – почти вытеснили ветхозаветные.

A. Shabaga

SOCIAL HRONOTOP AND ESPECIALLY ITS IMPACT ON THE IDENTITY OF THE HISTORICAL SUBJECT

Abstract: In article identity of the historical subject is considered in a paradigm of a social window according to which transition by a society from one social continuum in another is carried out by means of the realised choice of one of the eventual possibilities based on construction of mental space. Thus the special attention is given to temporal aspect of measurement social chronotops.

Key words: social box social hronotop, identity, a historical actor.

РАЗДЕЛ 3.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1(091)

Гревцова Е.С.

К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ*

Аннотация: Работа посвящена историко-философскому анализу экзистенциальной традиции русской философской мысли от эпохи «философского пробуждения» (30-40-е годы XIX в.) до «Золотого века» (начало XX в.) и далее, к философии русского послеоктябрьского зарубежья. В основе авторской концепции лежит гипотеза о существовании внутреннего единства русской философии на основе доминирования в ней ярко выраженной экзистенциальной ориентации, составляющей ту ее «существенную оригинальность», которую В.Ф. Эрн определял как результат встречи и постоянного взаимодействия новоевропейского «Рацио» и античного «Логоса». Выделение особой экзистенциальной ориентации русской философии позволяет автору конкретным образом интерпретировать такую ее черту как «антропологизм», которую постоянно подчеркивают, вслед за В.В. Зеньковским, различные авторы в России и на Западе.

Ключевые слова: антропологический, антропологизм, экзистенциальный, русская философия, традиция, интерпретация.

В качестве характерной черты русской мысли ее исследователи часто выделяют то, что во введении к «Истории русской философии» В. В. Зеньковского названо «антропоцентризмом русских философских исканий». Широко известно высказывание Зеньковского: «Русская философия не *теоцентрична* (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не *космоцентрична* (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), – она больше всего занята *темой о человеке*» [1. С. 21]. Однако такая родовая черта русской философии как ее антропологическая направленность или «антропоцентризм», который постоянно подчеркивают, вслед за В. В. Зеньковским, различные авторы, в России и на Западе (1), нуждается в специальной конкретизации.

тизации.

Нет сомнения в том, что внимание отечественной философии к человеку составляет важную часть русского философского дискурса. Как нет сомнения и в том, что это внимание формировалось и на собственной основе, и под воздействием европейской философии, в том числе просветительской парадигмы, которую Россия переживала совместно с Европой, хотя и по-своему. Вместе с тем, в пределах общего интереса к теме человека в русской философской мысли сложились дивергентные линии ее интерпретации, которые разнятся по философско-теоретическим основаниям, включающим разные варианты «метафизики сердца» (Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин), «софийного идеализма» и метафизики всеединства (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, С. Н. и Е. Н. Трубецкие), антропологического материализма (В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев), позитивизма (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, М. М. Троицкий), персонализма (Е. А. Бобров, А. А. Козлов, С. А. Аскольдов), персоналистического экзистенциализма и экзистенциального иррационализма (Н. А. Бердяев, Л. Шестов). Отсюда понятно, что в русской мысли не существовали какие-то единообразные антропологические построения, которые можно было бы назвать «типично русскими», воспроизводившимися с определенным постоянством в течение длительного времени. Не существует равной самой себе, статичной русской философии, застывшей на века в своем неизменном «качествании» (термин Л. П. Карсавина). Даже для средневекового периода (XI-XVII века), гораздо более однородного в идейном отношении по сравнению с Новым временем, не существовало какой-либо «нормативной», признанной всеми философско-богословской концепции человека, поскольку своих сторонников имели конкурировавшие между собой идеи христианского платонизма, аристотелизма и августинизма. Они давали, в частности, различные

* © Гревцова Е.С.

трактовки соотношения духа, тела и души, состава души, аргументов в пользу ее бессмертия и т.д. Все эти разночтения были представлены как в переводных, так и в отечественных сочинениях древнерусской философской мысли [2. С. 8-11].

Сам по себе интерес к антропологической тематике не составляет особое своеобразие русской философии, он прослеживается во всякой национальной философии, поскольку осмысление бытия человека и его места в мире входит в круг универсальных философских проблем, наряду с философским осмыслением истории и общества. Так как история философской мысли в России является органической частью всеобщей истории философии, то справедливо утверждать, что «основные проблемы мировой философии являются и ее проблемами, хотя... подход к ним, способы их усвоения и осмысления глубоко национальны» [3. С. 3].

Поскольку проблема человека входит в круг основных проблем мировой философии, то в чем заключается своеобразный способ ее осмысления русской философской мыслью? В. В. Зеньковский, как известно, не ограничился констатацией антропологической направленности или антропоцентризма русской философии и дополнил ее указанием на типичную для русской мысли «моральную установку». Она свойственна, по его мнению, тем мыслителям, кто сознательно разрабатывал различные темы с позиции «панморализма» (Л. Н. Толстой), а также и тем, кто специально не занимался этикой, но чьи взгляды имеют значение для нравственной философии (И. В. Киреевский). Выделенная Зеньковским «нравственная напряженность» более конкретным образом раскрывает своеобразие отечественного философствования, его национальные черты. Кроме того, она отражает и собственные философские пристрастия автора «Истории русской философии».

Проблематика нравственной философии была доминантной в эпоху расцвета профессиональной, университетской философии, совпадающей с деятельностью старейшего в России Московского Психологического общества при императорском Московском университете (1885 – 1922). Об этом свидетельствуют, в частности, историографические исследования, основанные на изучении протоколов Психологического общества, контент-анализе статей журнала «Вопросы философии и психологии» и других публикаций Общества. (2). Причем, исследователи отмечают, что интерес к проблемам нравственной философии одинаково интенсивно проявлялся у представителей всех оттенков русской философской мысли конца XIX – начала XX веков – у метафизиков, позитивистов и философствующих литераторов.

Вполне обоснованным представляется

положение о том, что концепция русской философии, которую Зеньковский сформулировал в своем двухтомнике, удостоенном присуждением докторской степени, была в значительной степени навеяна его живым восприятием той атмосферы дореволюционного российского сообщества, в котором формировался сам автор «Истории русской философии». Правда, формирование Зеньковского как философа происходило не в Москве, а в Киеве, однако общая философско-этическая направленность работы Киевского религиозно-философского общества, в котором Зеньковский состоял со студенческих лет была очень близка Московскому Психологическому обществу, а также Московскому религиозно-философскому обществу памяти Вл. Соловьева (3). Так, 22 октября 1908 года на открытом заседании Киевского религиозно-философского общества с докладом, посвященным книге «Наука о человеке» профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова, выступил Н. А. Бердяев. Этот же доклад был прочитан Бердяевым позже на заседаниях религиозно-философских обществ в Петербурге и Москве [4. С. 261]. Бердяев подчеркивал именно экзистенциальный характер философии Несмелова и впоследствии указывал на то, что идеи «Науки о человеке» сыграли важную роль в формировании его «окончательной философии».

Разумеется, идеи русской философии развивались и распространялись на территории Российской империи не только через посредство различных философских обществ, но также благодаря единству принятой государственной системы высшего образования и отнюдь не только из двух столиц, Москвы и Петербурга, но также из других российских университетов – Юрьевского (Дерптского) (4), Казанского, Харьковского, Киевского, Новороссийского (в Одессе), Томского, Саратовского и Варшавского. Поскольку именно университеты были главными производителями и распространителями специализированного философского знания, то существовавшие вокруг них философские общества (в Москве – подлинном центре национальной философии, а также в Петербурге и Киеве) создавали общую тональность того, что названо современным исследователем «этосом русского философского сообщества» (5). Эта тональность, в свою очередь, транслировалась в философской печати и создавала также специфическое содержание философских публикаций «толстых журналов» (6). К этому надо добавить философию, развивавшуюся в четырех духовных академиях (Московской, Киевской, Петербургской и Казанской). Этот тип философской мысли, несмотря на свою специфическую «богословскую привязку», а в ряде случаев и благодаря ей, был также тематически и концептуально бли-

зок университетской философии.

В этой связи необходимо указать на одну из первых в истории русской мысли попыток определить ее национальное своеобразие, принадлежащую перу профессора Московской духовной академии Алексея Ивановича Введенского (1861 – 1913). В его статье 1893 года, опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» (она названа В. В. Ванчуговым «программной» [5. С. 164]), формулируется положение не просто об антропологической или этически-ориентированной специфике русской мысли, но и впервые дается указание на экзистенциальную природу отечественной философии. Особенностью подхода Введенского к оценке «возможности и направления» русской философии является то, что он не стремится к выделению какого-то идейного концептуального центра, который определял бы ее «самобытную русскость». На самом деле прилагательное «самобытный» оказывается здесь слишком жестким. Ведь согласно Введенскому, философское самосознание всякого народа, в том числе русского, есть продукт его «рецептивности», т.е. «восприятия и усвоения различных знаний, доставляемых как собственной опытностью и жизнью, так и получаемых от других (народов, - Е.Г.)» [6. С. 247].

Такая «рецептивность» является универсальной чертой всеобщей философии и сама по себе еще не объясняет индивидуальные качества философии отдельного народа. Однако вполне возможно выделение некоторой общей склонности национального философствования, которую Введенский находит в его смысловой направленности, приверженности русских облекать в философскую форму ответы на вопросы русской жизни, на вопросы индивидуального человеческого существования.

Для их объяснения, по Введенскому, необходимо проанализировать не только философские, но и внефилософские, социокультурные и социально-исторические детерминанты развития национальной философии, коль скоро вопрос о ее существовании Введенский принимает «по умолчанию», или *ria desideria* (в качестве благого пожелания). В таком случае необходимо принять во внимание «исторический строй жизни» народа, или формирующие его культурно-цивилизационные основы, среди которых Введенский особо выделяет исторически сформировавшиеся «религиозно-нравственные интересы», оказывающие непосредственное влияние на «философскую производительность». В этом случае в качестве главной черты своеобразия русской мысли выдвигается ее определение в качестве особой философии жизни нравственно-аксиологической ориентации: «Едва ли мы ошибемся, если скажем,

что самая глубокая дума русского человека всегда сосредотачивалась на вопросе о жизни, о ее смысле и ценности, на проблеме, как принято ныне говорить, аксиологической или тимологической (ценностной, - Е.Г.)» [6. С. 254]. Отсюда русского мыслителя, по Введенскому, «можно было бы назвать мелиористом – по его тенденции к улучшению и преобразованию жизни» [6. С. 255].

Здесь, очевидно, речь не идет о каком-то следовании русских философов тому направлению европейской философской мысли, которое получило название «философии жизни». Тем не менее, в научной литературе отмечается определенное созвучие идей «философии жизни» и современной ей русской философии конца XIX – начала XX вв. Так, Н. В. Мотрошилова в своем монографическом исследовании показала то, что «критика отвлеченных начал» В. С. Соловьевым, развивавшаяся в одно время с формирующейся на Западе «философией жизни» (Ф. Ницше, В. Дильтей, ранний Бергсон), имеет с ней немало внутренних и внешних сходств. Есть все основания утверждать, полагает Н. В. Мотрошилова, что В. С. Соловьеву удалось создать «новый и оригинальный вариант «философии жизни», насыщенной глубоким метафизическим содержанием» [7. С. 15, а также 8. С. 63-68]. Разумеется, подобная экзистенциальность не стала единственно преобладающей, тотально доминирующей чертой русского философствования, отодвинувшей на второй план рационалистические, позитивистские, прогрессистские построения (марксизм, позитивизм, народничество), которые также имели широкое распространение в «интеллигентской» общественной мысли. Институциональной особенностью русской философии досоветского периода было многообразие различных идей и направлений, что было отмечено в свое время и А. И. Введенским, подразумевавшим под «рецептивностью» русской мысли не только ее чуткость к восприятию инонациональных идей, но и собственное многообразное содержание.

Здесь надо выделить два обстоятельства, разъясняющие тезис об экзистенциальной природе русской философии. Во-первых, экзистенциальные тенденции в отечественной философии нарастают в связи с ее «метафизическим поворотом», происшедшим в 80-е годы XIX века. Этот процесс отражал сходные явления в европейской философской мысли, которые принято называть нарастанием иррационалистических тенденций в конце XIX века и переходом философии от классического к современному ее состоянию. Отсюда такая популярность в России экзистенциально ориентированных размышлений в духе Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше. Последний, как известно, и сам испытал влияние со стороны экзистенциальных мотивов русской философии, выраженных в

философских романах Достоевского. Таким образом, переход русской философии к новейшему этапу развития, начинающемуся в конце XIX – начале XX века, характеризовался усилением экзистенциальной направленности. Ее «существенную оригинальность» (В. Ф. Эрн) составили, прежде всего, идеи религиозной философии, выдвигавшей на первый план антропологическую, экзистенциальную и нравственную тематику, проблематику свободы, творчества, рационального обоснования религиозной веры, «метафизику веры», по определению С. А. Нижникова [9].

Во-вторых, экзистенциальная направленность русской философии не является каким-то временным отличием, характеризующим ее состояние лишь в определенный период, или указывающим на ее локализацию лишь в определенным мировоззренческих рамках, например, лишь в пределах религиозной философии. Экзистенциальные мотивы были очень ярко представлены в философском творчестве такого нерелигиозного и в целом рационалистически (реалистически, по его собственной оценке) настроенного мыслителя как А. И. Герцен (7). Ярким и самобытным философом экзистенциального типа был знаменитый русский врач Н. И. Пирогов, философское мировоззрение которого является результатом осмысления не навязанного чем-то извне, но его собственного уникального экзистенциального опыта, пережитого самим «старым врачом» и необычайно правдиво и достоверно переданного в его сочинениях. В этом плане характерно само название его основного произведения: «Дневник старого врача, писанный исключительно для самого себя, но не без задней мысли, что может быть когда-нибудь прочтет и кто другой». Характерно, что внутренним стержнем экзистенциального философствования Пирогова явилась проблема поиска и выработки мировоззрения, причем не в каком-то рационально обоснованном виде, а в форме глубоко прочувствованного и «пропущенного через себя» мироощущения. Ближайшим аналогом и созвучием для такого типа философии является экзистенциальная линия русского философствования, ярко представленная в творчестве А.И. Герцена, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева и многих других отечественных мыслителей.

Что же является основанием для выделения отмеченного внутреннего экзистенциального единства русской философской мысли, выделения ее общей экзистенциальной природы? Прежде и раньше всего, существование «подпочвы» русской философии, восходящей к христианскому и античному Логосу. Это наглядным образом проявляется в творчестве первого русского философа Григория Сковороды, в излюбленном им жанре

«разглагола» или «диатриба», т.е. в подражаниях диалогам Платона, в активном использовании идей Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и других христианских мыслителей, в созданной им библейской герменевтике, согласно которой мир Библии представляет собой символическую реальность, подлежащую экзегетической расшифровке. В то же время, в философии Сковороды особое место занимает человек как самостоятельный мир, микрокосм, изучение которого составляет подлинную цель всякой истинной философии, предметом которой является познание человеком самого себя, своего сердца, своей экзистенциальной «сродности» и «несродности». Антропологические и экзистенциальные мотивы философии Сковороды, как показали новейшие историко-философские исследования, получили дальнейшее продолжение и развитие в творчестве А. С. Хомякова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, В. Ф. Эрн, Л. П. Карсавина и других русских философов XIX – XX веков (8).

В современном ее состоянии, начиная с XVIII столетия, который являлся не только Веком Просвещения, но и Веком Человека, русская философия не может рассматриваться в отрыве от философии Запада, ибо «Западная культура, врываясь в исконно русский ритм жизни, - писал Эрн, - вызывает огромные «возмущения» духа. Она захватывает часть русской стихии, и борьба переходит на русскую почву, становится *внутренним* вопросом русского сознания» [10. С. 388]. Отсюда следует также, что «внутренним вопросом» русской философской мысли становится и ее экзистенциальная направленность, проявляющаяся в трудах мыслителей как традиционного (А. Кантемир, Г. С. Сковорода, И. М. Кандорский, В. Т. Золотницкий), так и новоевропейского склада (А. Н. Радищев, Д. С. Аничков, Н. И. Новиков). В XVIII веке в Европе и России происходит становление философской психологии, для которой характерна новая постановка вопроса о соотношении духа, души и тела, перевод его в плоскость конкретного анализа «человеческой природы», решения проблемы смертности и бессмертия человеческой души средствами рациональной и эмпирической психологии [11]. Формируется новое направление учения о душе и духе, получившее название пневматологии, метафизики души, ставшее предметом подробного монографического исследования в работе Т. В. Артемьевой [12]. Позднее, в XIX и XX веках термин «пневматология» получил развитие в экзистенциальном учении о духе (установке духа) Бердяева и в «странствовании по душам» - основном методе религиозного философствования Шестова.

Благодаря архивным разысканиям В. В. Васильева, ведущего российского исследователя

истории философской психологии XVIII века, было сделано важное открытие, проливающее новый свет на историю возникновения русской философии экзистенциального типа, позволяющее сделать вывод о том, что такие построения существовали уже в последнем десятилетии XVIII столетия. Речь идет о разыскании, переводе на русский язык с немецкого, комментировании и установлении авторства князя А. И. Вяземского в отношении сочинения «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру», опубликованном в Германии (в Альтоне, ныне район Гамбурга) в 1790 году [13]. Произведение Вяземского, скрывавшегося под псевдонимом Передумин Колыванов, получило высокую оценку в немецкой философской печати, хотя настоящее имя автора осталось неизвестным. В. В. Васильев относит эту работу к числу философских сочинений, далеко опередивших свое время, а его автора – к числу «оригинальных мыслителей европейского масштаба» [13. С. 91]. Широкая эрудиция автора, сумевшего синтезировать латинскую классику, библейскую традицию, идеи французского и немецкого Просвещения, позволила ему создать оригинальную систему, название которой еще предстоит отыскать и которую В. В. Васильев предлагает на первых порах назвать «просвещенческим экзистенциализмом» [13. С. 132]. В центре системы Вяземского – учение о человеке, а ее цель – создание системы взглядов, которая устанавливала бы гармоническое отношение человеческого духа к миру путем преодоление ложных аффектов, различных экзистенциальных проявлений «псевдости», ложной человеческой «псевдоличности», состояний злобы, агрессии, зависти, коварства и т.п. Оригинальная терминология, созданная Вяземским, позволяет, по мнению Васильева, рассматривать его в качестве отдаленного предтечи философии экзистенциализма. Здесь возможны, в частности, параллели с идеями Сартра [13. С. 133].

Фиксируя проявления экзистенциальной природы русской философии, необходимо разъяснить, что эта фиксация не предполагает подведения ее под концептуальную основу экзистенциализма как особого направления европейской философии XX века. Хотя существует мнение, что экзистенциализм как таковой нельзя назвать специальным философским течением, поскольку, как пишет известный американский исследователь Уолтер Кауфман, – «он не является определенной философией, но является общим названием для самых различных бунтов против классической философии» и далее: «Экзистенциализм, говоря совершенно определенно, не является ни какой-то философской школой, ни какой-то совокупностью философских положений» [14. Р. 11].

А.И. Введенскому удалось наметить эврис-

тически ценную предпосылку всякого будущего «благое пожелания» относительно национального своеобразия русской философии, будь оно выдвинуто иными исследователями. Он указывает на важность оценки не столько готовых результатов, продуктов русского философствования, сколько на внимательное изучение «наличных условий и почвы», производящей те или иные философские идеи. Это подразумевает значимость рассмотрения характера русского философского сообщества, в том числе необходимость иметь в виду анализ той среды, которая порождала и воспроизводила с известным постоянством экзистенциально ориентированное философствование в России.

Продолжая эту мысль, необходимо подчеркнуть огромное значение для выработки традиций русского философствования атмосферы философских кружков, салонов, интеллектуальных сообществ, – всего того экзистенциально насыщенного субстрата «вольной» русской мысли, который определял появление на свет идей, волновавших образованное общество, особенно в эпоху «философского пробуждения» (Г. В. Флоровский), в 30–40-е годы XIX века, когда возникали будущие влиятельные идейные течения. Наиболее известными «питомниками» неспециализированной, но имевшей огромный резонанс экзистенциальной философии были кружки Н. В. Станкевича, Любоумров, А. И. Герцена – Н. П. Огарева, славянофильски и западнически ориентированные идейные сообщества, описанные в «Былом и думах» Герцена. Замечательный философ культуры русского зарубежья Н. С. Арсеньев справедливо назвал литературно-философские кружки первой половины XIX века носителями изустного «дара усиленного духовного общения, зажигания друг друга духовным огнем», являющегося «Одним из основных свойств, основных даров русской культурной и творческой традиции» [15. С. 66].

В самом деле, только в процессе встречного духовного общения, совместного экзистенциального переживания стала возможной выработка главных идей философии славянофилов – А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. Такова судьба двух классических работ основоположников славянофильства, инициировавших само его зарождение – Хомякова «О старом и новом» и Киреевского «В ответ А. С. Хомякову», появившихся на свет в 1839 году в виде писем, адресованных единомышленникам и опубликованных лишь спустя 22 года, в 1861 году. Такова же судьба «Философических писем» П. Я. Чаадаева, малая часть которых (первое из восьми писем) была опубликована лишь один раз, в журнале «Телескоп» в 1836 году. Однако содержание «Философических писем» транслировалось и обсуждалось, опять же изустно, в дворянских кружках и салонах, что никак не снижало, а,

напротив, увеличивало значимость философии Чаадаева в сознании русского образованного общества и поднимало значение его философской личности.

Вообще письмо как факт не только эпистолярной, но и духовной культуры в целом, в том числе и философии, имеет совершенно исключительное значение для понимания ее специфики. Дело не только в том, что письмо «по определению» относится к экзистенциальному по своему содержанию и смыслу жанру, отражающему в личностно окрашенной форме весь спектр насущных вопросов политики, культуры, искусства, обычаев и нравов, идеологии своего времени. В эпистолярной форме содержались сведения обо всех философских новинках, пропущенные сквозь призму собственных воззрений и оценок: первые впечатления о философской личности и идеях И. Канта в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина; личностно окрашенные оценки философии Гегеля и Шеллинга братьями И. В. и П. В. Киреевскими; оценки, данные Шеллингу Чаадаевым и т.п. Нередко русские философские эпистолярии содержали разработку основополагающих философских проблем, например, таких как «соборность» Хомякова, «русский социализм» Герцена, да и всего комплекса идей чаадаевской историософии в цикле «Философических писем», имевших реального, а не фиктивного адресата (Е. Панову), на чем настаивал крупнейший знаток наследия Чаадаева Д. Шаховской [16. С. 520].

Но самое главное значение произведений эпистолярного жанра как достоверных источников заключается в том, что их содержание не было искажено ни светской, ни духовной цензурой. Несмотря на то, что многие из русских философских сочинений (и не только эпистолярных) увидели свет с большим опозданием, идеи, в них содержащиеся, благодаря изустному и рукописному, т.е. экзистенциальному способу распространения, вошли в содержание отечественной философской культуры и стали ее фактической данностью. Это относится к большинству сочинений Григория Сковороды, да и к полному корпусу сочинений того же Чаадаева, который стал доступен лишь в XX веке. Эта особенность русской философии является хорошей иллюстрацией к известному высказыванию М. О. Гершензона из сборника «Вехи»: «Поистине, историк не сделал бы ошибки, если бы стал изучать жизнь русского общества по двум раздельным линиям – быта и мысли, ибо между ними не было почти ничего общего» [17. С. 81].

Новейшие историко-философские исследования показали важность и актуальность анализа русских философских построений на стадии их формирования, в процессе диалога, теоретического и личностного общения в своем кругу. В этом

плане выделяются исследования Н. Г. Баранец, которая ссылается на вышеупомянутую статью А. И. Введенского, заложившую основу такого подхода (9). Здесь представляет интерес выделение автором механизма продуцирования идей внутри «эпистемического философского сообщества» на основе индивидуальной и коллективной рефлексии данного сообщества. В сходном направлении осуществляются также актуальные историко-философские изыскания Т. Г. Щедриной, ведущего исследователя наследия Г. Г. Шпета. Она задалась целью путем анализа архивных материалов воссоздать «тематическое единство русской философии» на основе реального и виртуального диалогического общения Шпета («разговоров», по терминологии Щедриной) с самыми различными мыслителями XX века – Л. Шестовым, С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским, Е. Н. Трубецким, Н. О. Лосским, М. М. Рубинштейном, М. М. Пришвиным (10).

Новые возможности создает также методология, развивающаяся в рамках «цивилизационного подхода» (11), позволяющая среди прочего оценивать специфику отечественного историко-философского процесса на основе внутренне присущего ему своеобразия ментальных традиций, недоступных для господствовавшей ранее формационной схемы, апеллировавшей лишь к «историческим закономерностям» и расстановке социально-классовых сил как факторам, определявшим характер философской мысли.

В XX столетии наиболее последовательным и ярким интерпретатором экзистенциальной природы русской мысли стал Н. И. Бердяев, подчеркивавший, что русская философия «всегда была по своим темам и по своим подходам экзистенциальной» [18. С. 129]. Следует обратить внимание на то, что обоснование религиозной философии русской идеи, вынесенное в заглавие его книги, опубликованной в 1946 г., само по себе не является единственной целью работы Бердяева. Ведь она задумана как авторское изложение «Основных проблем русской мысли XIX века и начала XX века» (подзаголовок «Русской идеи»).

Это было первое послевоенное сочинение, посвященное истории русской философской мысли, вышедшее в свет за 12 лет до опубликования монографии Зеньковского. Уже в 1947 году «Русская идея» появилась в английском переводе и стала основным источником по изучению России на Западе. Раскрытие экзистенциальной природы русской философии оказалось у Бердяева универсальным методологическим приемом, позволившим раскрыть не только своеобразие отечественной философской традиции, но также выявить особенности русской жизни и культуры в целом. Что и является объяснением причин большого успеха книги. Экзистенциальные «темы и подходы»

русской мысли прослеживаются Бердяевым во всех десяти главах «Русской идеи» и выявляются у всех центральных персонажей книги, включая А.Н. Радищева, В.Г. Белинского и А.С. Пушкина, Д.И. Писарева и Н.Г. Чернышевского, П.А. Кропоткина и М.А. Бакунина, Н.К. Михайловского, К.Н. Леонтьева, Н.Ф. Федорова и деятелей религиозно-философского возрождения начала XX века.

Изложение Бердяевым истории русской мысли позволило ему сделать авторский вывод о существовании особой экзистенциальной перспективы русской идеи, которая рассматривалась им в качестве главного идейного вывода русской мысли XIX-XX столетий, как свидетельство «о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа» [18. С. 266]. В этом качестве представлена идея коммюнитарности, экзистенциального варианта соборности, противопоставленная как европейскому индивидуализму и гуманизму, так и коллективизму. В содержание коммюнитарности входит кенотизм, «жалость к падшим, униженным и оскорбленным» (А. Н. Радищев, Н. К. Михайловский, Л. Н. Толстой), особая чувствительность к страданию и сострадательность (Ф. М. Достоевский), учение о свободе А. С. Хомякова и учение о богочеловечестве В. С. Соловьева, вера во всеобщее воскрешение Н. Ф. Федорова. В качестве особых экзистенциальных свойств русского сознания Бердяев выделяет также его неформальный склад, склонность к друженности, отрицание «мистики расы и крови» и неприятие смерти, глубоко свойственное русскому человеку. Сильнее всего это выражено в «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, экзистенциального философа в самом точном смысле слова, поскольку Федоров не только посвятил всю жизнь «борьбе с главным врагом» и выработке путей «всеобщего спасения», но и жил согласно принципам своей философии, ни в чем от нее не отступая.

Бердяев обратил особое внимание на экзистенциальное переживание темы смерти, характерное для русской философии и культуры в целом. Смерть всегда осознавалась как неизбежная трагедия человеческой жизни, как напоминание человеку о том, что страдание – вечный его спутник, от рождения до смерти. Бердяев пишет: «Я страдаю, значит я существую. Это вернее и глубже декартовского *cogito*. Страдание связано с самим существованием личности и личного сознания» [19. С. 289]. Данное положение Бердяева высоко оценивает крупный специалист по русской интеллектуальной истории, католический кардинал Томаш Шпидлик, автор книги «Русская идея: иное видение человека», изданной на многих европейских языках. О. Шпидлик распространяет данный тезис Бердяева на всю область русского фило-

софствования, считая, что он наилучшим образом отражает экзистенциальный строй мышления русских. «Французский философ, – пишет он, – хотел доказать свое существование исходя из того, что он мыслит (*cogito ergo sum*). А русский философ не доказывает, он просто мучительно его «ощущает». Он начинает не с мысли, но с самого существования. Он пытается раскрыть тайну своего бытия, потому, что страдает» [20. С. 367].

Осознание трагизма человеческого существования и особое переживание смерти русской мыслью современное общество потребления заменило идеей комфортабельного умирания. Идеал «вечной молодости», лежащий в основе цивилизации консьюмеризма, породил нечто совершенно противоположное учению о «всеобщем воскрешении» Н.Ф. Фёдорова, а именно проект «индивидуального воскрешения» на чисто сциентистской основе. Вместо фёдоровского представления о каждом человеке как представителе всего человеческого рода, «сыне человеческом» и «дочери человеческой» здесь фигурирует понимание человеческого существа как атомарного индивида, чему соответствует понимание смерти как «обыденного факта культуры», как «частного дела», смерти прекрасной, лёгкой, приятной (буквальное значение слова «эвтаназия»). Такой образ смерти свидетельствует о глубоких нравственных деформациях, возрастающих внутри современного общества.

На основе анализа обширного историко-философского материала автор специальной монографии, посвященной осмыслению темы смерти в русской мысли пришёл к выводу о существовании в России национально своеобразной нравственной философии смерти, которая отражает многие существенные черты русского менталитета [21] (12). Данный автор доказал, что в русской философии существует особое отношение к смерти, конкретизируемое такими концептуальными определениями как «метафизика смерти», «сотериология», «смысл жизни» и др. Сходная позиция нашла свое отражение в книге Владимира Янкелевича, французского экзистенциального философа русского происхождения [22]. Книга Янкелевича построена в значительной степени на русском материале, на анализе сочинений И. А. Бунина, Л. Андреева, Ф. М. Достоевского, Л. Шестова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и особенно Л. Н. Толстого.

Очевидно, что при большом многообразии различных оттенков русского осмысления смерти его характеризует некоторое «единство в многообразии», определяемое как цивилизационными, социально-историческими, национально-своеобразными чертами, так и ментальными характеристиками, или качествами «русского мировоззрения» (термин С. Л. Франка). В онтологическом

плане это означает включение русской философией самого человека в состав бытия, осознание того, что бытие неполно без присутствия в нём человека.

Но одновременно опыт русской философии свидетельствует не просто о механическом включении человека в бытие, не просто о биологическом бытийном его присутствии, но именно о специфически человеческом таком присутствии. Оно не может быть равнодушным по отношению к самому факту человеческого страдания. Известный тезис об «онтологизме» русской философии, идущий от В.Ф. Эрна и поддержанный многими другими историками русской мысли может быть интерпретирован в контексте тезиса о ее экзистенциальной природе в новом ракурсе. Согласно этой интерпретации онтология и этика не являются совершенно разными философскими дисциплинами, но демонстрируют весьма тесную концептуальную близость, по крайней мере в пределах русской философской культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- (1) Наиболее известная англоязычная антология «Русская философия» (в трех томах), содержащая переводы текстов русских мыслителей, от Г. С. Сковороды до С. Л. Франка, Н. О. Лосского и А. А. Богданова воспроизводит указание на антропоцентризм как на центральное свойство русской мысли. «Введение» к антологии начинается следующими словами: «Русское философствование всегда было несомненно антропоцентрическим (man-centered)». Russian Philosophy. Ed. by J. M. Edie, J. P. Scanlan. M.-B. Zeldin with the collaboration of G. L. Kline. The university of Tennessee press, 1976. P. V. Подготовленная при участии Дж. Клайна, ветерана американской философской русистики, автора английского перевода двухтомника Зеньковского, данная антология повторяет концепцию «антропоцентризма» русской философии, изложенную Зеньковским.
- (2) Об этом см.: Черников Д. И. Московское Психологическое общество в истории русской философии. Автореферат канд. дисс. М., 2008; Маслин М. А., Черников Д. Ю. Московское Психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. Вып. 2. М., 2007.
- (3) Об этом см. публикации Н. Г. Филиппенко в журнале «Христианская мысль» - современном продолжении дореволюционного журнала, издававшегося участниками киевского религиозно-философского общества с 1908 г. Зеньковский участвовал в работе общества с самого начала, был его секретарем еще в свою бытность студентом Киевского университета св. Владимира, а с 1910 г. стал его председателем. (Филиппенко Н. Г. Киевское религиозно-философское общество (1908 – 1918/1919): эскизы к истории // Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. Киев, 2005, № II; Филиппенко Н. Г. От истории организации к истории идей: Киевское религиозно-философское общество (1908 – 1919) // Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. Киев, 2006. № III). Замысел написания «Истории русской философии» вызревал у Зеньковского, по его собственному признанию, начиная с 1910 г., когда он стал собирать материалы для этого исследования. Таким образом, общая «нравственная напряженность» русской философии была точно «схвачена» в монографии Зеньковского в качестве национально-своеобразной черты русской мысли.
- (4) Преподавание в Дерптском университете велось на немецком языке, там работали немецкие философы, такие как Г. Тейхмюллер, ученик Ф. А. Тренделенбурга. Непосредственным учеником Тейхмюллера был Е. А. Бобров, который вместе с А. А. Козловым, С. А. Алексеевым (Аскольдовым), Л. М. Лопатиным вошел в число последователей т. наз. «неолейбнищанского» направления русской философии, названного современным исследователем «русским метафизическим персонализмом». Об этом см.: Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007.
- (5) См.: Баранец Н. Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке. Ульяновск, 2008.
- (6) Об этом см.: Философское содержание русских журналов начала XX века. Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901-1902 гг. Библиографический указатель. Отв. ред. А. А. Ермичев. СПб., 2001; Философское содержание русских журналов начала XX в. Вып. 2. Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах. Библиографический указатель. Сост. А. А. Ермичев. СПб., 2006. Второй выпуск библиографического указателя А. А. Ермичева содержит описание 4226 философских журнальных публикаций досоветского времени. Значительная их часть посвящена проблемам нравственной философии.
- (7) См. работу автора данной статьи: Гревцова Е. С. Философия культуры А. И. Герцена и К. Н. Леонтьева. Сравнительный анализ. М., Изд-во РУДН, 2002. С. 24-30.
- (8) См.: Марченко О. В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX-XX веков. Исследования и материалы. М.: [Изд-во не указано], 2007.
- (9) См.: Баранец Н. Г. Философское сообщество: структура и закономерности становления (Россия рубежа XIX-XX веков). Ульяновск: Изд. УлГУ, 2003. С. 106; Баранец Н. Г. О вере, репутациях и авторитетах в философии // Вопросы философии. М.: РАН, 2004. № 4.
- (10) См.: Щедрин Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, Изд-во АНО, 2008.
- (11) См.: Ерыгин А. Н. Восток. Запад. Россия. (Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов-на-Дону, 1993; Семеникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. М., 1994; Найдыш В. М. Цивилизация как проблема философии истории. М., 1997; Шаповалов В. Ф. Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003; Гринько В. С. Философия в России: парадигмы, проблемы, решения. Кострома, 2003; Мамлеев Ю. В. Россия вечная.

- М., 2002; Чашина Ж. В. Смысложизненное решение цивилизационного вопроса. Саранск, 2003; Гачев Г. Д. Космософия России и русский логос // Ментальности народов мира. М., 2003; Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. М., 2004; Философское и культурологическое руссиеведение. Вып. 11. Ростов-на-Дону, 2006; Бенедиктов Н. А. Русские святыни. Очерки русской аксиологии. Нижний Новгород, 1998; Горин Д. Г. Пространство и время в динамике российской цивилизации. М., 2003; См. также: Трибуна русской мысли. Журнал православной интеллигенции. №№ 1-10, 2001-2009.
- [12] См. также другие исследования данной темы, представленные в работах С. Г. Семёновой, О. С. Пугачёва, П. В. Калитина, К. Г. Исупова и др.
- СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**
- [1] Зеньковский В.В. История русской философии. - М.: Академический Проект, Раритет. 2001.
- [2] Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство // Русская религиозная антропология. Антология. М.: Московская духовная академия, Московский философский фонд, 1997. Т. I.
- [3] Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999.
- [4] Филиппенко Н. Г. Киевское религиозно-философское общество (1908-1918): Эскизы к истории // Христианская мысль. Киевское религиозно-философское общество. Киев, 2005. № II.
- [5] Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М.: РИЦ "ПИЛИГРИМ", 1994.
- [6] Введенский А. И. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (Pia desideria). // Корнилов С. В. Философская школа Московской духовной академии. Калининград: [Без указания изд-ва], 2006.
- [7] Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2006.
- [8] Синеекая Ю. В. Три образа Ницше в русской культуре. М.: Изд-во Института философии РАН, 2008.
- [9] Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001.
- [10] Эрн В. Ф. Время славянофильствует // Соч.. М.: Изд-во Правда, 1991.
- [11] Васильев В. В. История философской психологии. Западная Европа – XVIII век. Калининград: ГП "КГТ", 2003.
- [12] Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века / Подготовка текстов, вступ. статья Т. В. Артемьевой. СПб.: Наука, 1996.
- [13] Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру: Философский опыт Андрея Передумина Колыванова (1790). Перевод и послесловие В. В. Васильева. Калининград: Изд-во КГУ, 2003.
- [14] Kaufmann W. A. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. N.Y.: Meridian, 1989.
- [15] Арсеньев Н. С. Из русской культурной и творческой традиции. Лондон: Overseas Publication Interchange LTD, 1992.
- [16] Шаховской Д.И. Письма и заметки // П.Я. Чаадаев: pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 1998.
- [17] Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Из глубины. М.: Изд-во Правда, 1991.
- [18] Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.
- [19] Бердяев Н. И. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
- [20] О. Шпидлик Томаш. Русская идея: Иное видение человека. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
- [21] Варава В. В. Этика неприятия смерти. Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 2005.
- [22] Янкелевич В. Смерть. М.: Изд-во литературного института им. Горького А.М., 1999.

E. Grevtsova

TO THE ANTROPOLOGIC AND EXISTENTIAL NATURE OF RUSSIAN PHILOSOPHIC THOUGHT

Abstract: The work is devoted to historic and philosophic analysis of existential tradition in Russian philosophic thought starting from the epoch of "philosophic arousal" (the 30s-40s of the XIX-th century) till the "Golden Age" (the beginning of the XX-th century) and further more, to the philosophy of Russian post October exteriority. In the basis of the author's conception one can find a hypothesis of the existence of inner integrity of Russian philosophy on the base of domination of existential orientation within it, which creates that "essential origin" that was defined as the result of counteraction and constant interaction of New European "ratio" and antique "Logos" by V.F. Ern. Stating out a special existential orientation of the Russian philosophy lets the author definitely interpret such a feature as "anthropologism", which after V.V. Zenkovskiy, is constantly highlighted by various authors in Russia and in the West.

Key words: national specifics of Russian philosophy, anthropologism, ethic-axiologic orientation, existential nature, receptivity, life meaningful trend.

СТРУКТУРА ОБЪЕКТОВ И РЕЗУЛЬТАТОВ ПОЗНАНИЯ В ГНОСЕОЛОГИИ СПИНОЗЫ*

Аннотация: В статье рассматриваются способы познавательной деятельности, разработанные в философской системе Спинозы, и их роль в обретении человеком истинного знания. В частности, анализируется специфика чувственного познания, рациональной дедукции и рациональной интуиции. Автор подчёркивает, что весь строй онтологии Спинозы, нацеленный на решение этических проблем свободы и счастья, ориентирует на то, что главным и самым важным для человека является интуитивное познание, приводящее к достоверной и абсолютной истине. При этом переход от относительной истины (знания модусов) к истине абсолютной (знанию сущности субстанции) у Спинозы отсутствует.

Ключевые слова: познание, дедукция, интуиция, истина, субстанция, атрибуты, модусы.

Коль скоро Спиноза начинает процесс философского познания с субстанции, его логическую дедукцию можно считать более удачной, чем дедукцию Декарта. Ведь он кладёт в основу дедукции то, что онтологически первично, - природу в её наиболее существенных связях. Однако, с другой стороны, Декарт, учитывая специфичность конечного человеческого ума и начиная поэтому свои рассуждения с сомнения, оказался ближе к истине в том смысле, что он отошёл от ригоризма формулы, в соответствии с которой рациональное есть причина аффекта, и допустил её в полном объёме значения только для всеобъемлющего сверхчеловеческого ума.

Спиноза фактически опускает, что ум отдельного человека, пусть даже и философа, модальен, и невольно приравнивает его к «рациональному содержанию» природы, на чём и основана попытка построить дедуктивно всю «Этику» (см.: 1, 173-179). И здесь он, на наш взгляд, снова оказывается ближе к истине, так как оставляет надежды дедуцировать из понятия субстанции конкретные модусы, в том числе и модус человеческого ума, несмотря на то, что субстанция их из себя дедуцирует, порождает своим определяющим воздействием (2, т. 1, 460). Заметим, что отказ Спинозы от надежд на осуществление вселенской дедукции не означал агностицизма, ведь для познания конкретных модусов он предлагает иные пути. Аналогично не нёс в себе ничего агностического и

его тезис о бесконечном числе неизвестных нам атрибутов, так как философ был убеждён, что для познания человеком природы вполне достаточно двух, то есть протяжения и мышления (3, 533-537).

Каким образом человек познаёт окружающий мир? Будучи единством всех простых и в том числе двух нам известных модусов, единством, лишённым непосредственного взаимодействия («Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою...» (2, т. 1, 457)), но обладающим некоей внутренней взаимообусловленностью, человек располагает идеями, которые способны выражать производящие причины вещей (2, т. 2, 597). И именно такие идеи истинны. Укажем, что движение к истинам понимается Спинозой совсем не в смысле отражения вещей в идеях ума. В познавательном процессе происходит, согласно Спинозе, соединение ума с вещами, усвоение внешнего мира человеком (но не обнаружение человеком мира в самом себе, потому что существования врождённых идей в буквальном смысле этого термина Спиноза не принимал).

По общему признанию (см.: 4, 117-118; 5, 93-94; 6, 454-496; 7, 188-190), ядром гносеологии Спинозы является известная седьмая теорема второй части «Этики»: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (2, т. 1, 407). Содержание этой теоремы ёмкое. Кроме констатации всеобщей познаваемости (не говоря уже о познаваемости нашего духовного содержания как такового: «вообще в нас нет ничего такого, чего бы мы не имели возможности познать» (2, т. 1, 146)), она определяет следующие принципы: 1) атрибуты в гносеологическом отношении совершенно равноправны, так что рациональное и чувственное познание одинаковы по своим возможностям и результатам; 2) пути познания от множественности модусов к субстанции и от единства субстанции к модусам равноценны; 3) познание связей между вещами достижимо через познание связей между истинными понятиями; 4) познание связей между истинными понятиями достижимо через познание связей между вещами; 5) нет таких связей и состояний тел, которые не могли бы быть выражены рационально, и всем телесным состояниям человека соответствуют определённые идеи; 6) нет таких рациональных связей между истинными понятиями, которым не соответствовали бы состоя-

* © Куров И.Г.

ния наших тел; 7) порядок происхождения вещей из субстанции и порядок познания идей должны соответствовать друг другу. Однако как реализовать это соответствие, непонятно, коль скоро взаимодействие между модусами отрицается.

Познавательная синхронизация вещей и умов постулируется Спинозой как происходящая сама собой, но так, что подлинное чувственное познание не мешает рациональному, а ему способствует. Рационализм и материализм Спинозы требуют здесь своего гармоничного сочетания, но продекларированный вектор подобной сочетаемости в обосновательную базу так и не превратился. Ссылка Спинозы на то, что аналитическая геометрия Декарта сблизилась механику тел и математику мышления, носила слишком общий характер: отношения тел не сводимы к чисто геометрическим отношениям, а последние не претворяются в какие-то духовные линии и точки отношений между мыслями. Как бы ни было, Спиноза считается с тем, что конкретные модусы дедуцировать из понятий субстанции и атрибутов невозможно. Их можно познать, только двигаясь с противоположного, «нижнего» конца познавательной лестницы. Первой из трёх её ступеней снизу является *чувственное познание*.

Говоря о чувственном познании, заметим, например, что «Политический трактат» начинается формулировками ряда положений, которые можно было получить только эмпирическим путём. Кроме того, Спиноза ссылается на то, что «опыт с полной убедительностью учит нас...» и так далее (2, т. 2, 292). В «Кратком трактате...» он называет познание «из чувства и наслаждения самими вещами» ясным и превосходным (2, т. 1, 114). Во всяком случае оно выше, чем «познание понаслышке» (2, т. 1, 325, 328), смутные догадки и интуиции, когда их получают размышлением по поводу малосодержательных определений. На чувственном уровне достигается знание о фактах и об индивидуальных случайных и преходящих вещах, то есть модусах (см.: 2, т. 1, 353-354).

Причём вопреки своему же тезису о том, что модусы одного атрибута не могут воздействовать на модусы другого, Спиноза в двадцать шестой теореме второй части «Этики» утверждает, что «человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно [актуально] существующее только посредством идеи о состояниях своего тела» (2, т. 1, 429), то есть через свои органы чувств. Теперь получает смысл известное высказывание философа о том, что более способна к восприятиям та душа, тело которой более страдает или действует, а не остаётся в бездейственном состоянии.

В этом контексте седьмая теорема той же части «Этики» приобретает значение утвержде-

ния о том, что связь идей зависит от связи вещей, то есть оказывается недвусмысленно материалистической. И вообще, материализм во взглядах Спинозы на роль чувственного познания неоднократно подкрепляется соображениями насчёт функциональных соотношений между сознанием и телом.

Далее сенсуализм Спинозы отступает на задний план. Ход его размышлений таков: душа человека познаёт внешние вещи (тела) посредством аффектов своего тела (2, т. 1, 421; т. 2, 514), а те не вполне адекватны ясным и чётким мыслям. Всё же довольно полно познавая своё тело, на что специально указывает двенадцатая теорема второй части «Этики» (2, т. 1, 413), душа гораздо менее уверена в чувственном познании ею всей природы. Как метафизик, Спиноза убеждён в том, что из неясного познания никогда не может следовать познания ясного и отчётливого, из относительного (неполного) знания не вытекает знание абсолютное, от познания модусов невозможно подняться к сущностному познанию субстанции.

Такой позиции соответствует его суждение, трансформированное, впрочем, исследованиями Лейбница: всякое ложное знание есть отсутствие (недостаток) знания истинного, а не какая-либо деформация его, смутное предвосхищение и тому подобное. У Спинозы здесь возникает разрыв между чувственным и рациональным познанием. Желая обрести истинное общее знание, он не доверяет индуктивным обобщениям, восходящим от чувственности, и в самом классе общих понятий проводит границу между понятиями подлинными и неподлинными.

Таким образом, выходит, что Спиноза характеризует чувственное познание как неадекватное, неясное, смутное и даже беспорядочное, а в итоге – ненаучное. Оно слишком модально и недостаточно субстанциально. В письме де Врису в марте 1663 года Спиноза писал, что «опыт не учит никаким сущностям вещей» (2, т. 2, 417). Чувственное познание ведёт обычно к субъективным ассоциациям и к неотчётливым и односторонним родовым идеям – «универсалиям». Это так называемые «плохие» общие понятия, их Спиноза критикует с номиналистических позиций. А собственно в том, что они плохие, виновато в конечном счёте именно чувственное познание – «единственная причина ложности» (2, т. 1, 434), хотя «большая часть ошибок состоит лишь в том, что мы неправильно прилагаем к вещам названия» (2, т. 1, 444) и приходим к неправильным суждениям о своих ощущениях.

От неистинных, плохих идей Спиноза отличает идеи истинные, адекватно общие. Такие идеи он называет «общие понятия». Путь к ним идёт не от чувственного опыта через индукцию,

а от рациональной интуиции через дедукцию, которая, получается, в области философии требуется Спинозе больше, чем Декарту, потому что он поставил перед собой задачу выведения существенных свойств субстанции из её понятия, тогда как Декарт и не помышлял о возможности дедуцирования свойств природы из понятия Бога. Но, с другой стороны, Декарт рассчитывал на дедукцию бесконечного спектра возможных следствий из врождённых идей, реальную часть которых (следствий) отбирает потом чувственный опыт. Спиноза же полагает, что существуют реально (но в своё время) все те модусы, которые возможны, так что в принципе их можно было бы все указать, не обращаясь к опыту, но поскольку дедуцировать их из достигнутого нами понятия субстанции мы практически не в состоянии, то надежда познать их может быть адресована только к чувственному опыту (см.: 8, 244-245; 9, 175-178; 10, 97-98).

Обратим здесь внимание на очень важный момент: в одном существенном отношении Спиноза, бесспорно, совершенно определённо понижает роль чувственного познания по сравнению с его функциями в философии Декарта: только знание об общем он считает подлинным и наиболее важным. То есть, тяготение Спинозы от номинализма к противоположной позиции, к реализму, в вопросе универсалий налицо (2, т. 1, 345, 350). В итоге он видит в чувственном познании лишь импульс, побуждающий мысль к философскому творчеству.

Средний (второй) уровень и вид познавательной деятельности составляет, согласно Спинозе, мыслительную, *рациональную дедукцию*. Этот способ познания, подобно интуиции, усваивает мир в его необходимости и вечности, выводя из понятия субстанции знание о её атрибутах. Таким образом, протяжённость и мышление производны от бытия и всемогущества. В этом смысле демонстративное познание относится, по терминологии Спинозы, к «природе порождающей (*natura naturans*)». Сюда он относит и вообще всякое научно-теоретическое познание, всякое выведение следствий из посылок, действий – из причин, осуществляемое как учёными, так и просто здравомыслящими людьми (см.: 2, т. 1, 352).

Результатом мыслительного выведения, демонстрации, оказываются как принципы математиков и физиков, извлечённые из атрибутивных идей протяжения и движения, так и всевозможные «хорошие» общие понятия, получаемые и используемые людьми ясного рассудка. В этом смысле «демонстративное» познание частично захватывает другую область, терминологически обозначенную Спинозой как «природа порождённая (*natura naturata*)». Кроме того, что примечательно, можно сказать: демонстративное познание сочетает в

органическое единство первое и третье правила метода Декарта.

Высшим видом и уровнем познания Спиноза считал *рациональную интуицию*. Картезианский источник этого воззрения очевиден. Спиноза полагал, что чистая интуиция познаёт прежде всего субстанцию, постигая это понятие как причину сущего. Интуицией в уме людей порождаются, согласно Спинозе, «хорошие» универсалии, которые «называются общими и составляют основание для наших умозаключений» (2, т. 1, 436). К числу их философ относит не только понятие субстанции, но и некоторые «самоочевидные» определения и простейшие следствия из них. Результаты интуитивного познания – высшие концентрации всех связей природы в их единстве, осознаваемые в единых и мгновенных актах. Приносимое ими знание даёт максимальное удовлетворение, позволяя человеку смотреть на все вещи и события с подлинно философской точки зрения, то есть с точки зрения «вечности».

Можем ли мы квалифицировать эти интуиции в качестве действительно концентрированных и чрезвычайно содержательных знаний? Смог ли сам Спиноза достичь таких «уплотнённых» знаний? Открывает ли его гносеология путь к овладению ими? По-видимому, ответ на эти вопросы, к сожалению, должен быть отрицательным. Если не считать некоторых положений из области логики и математики, которые Спиноза относит к числу интуиций, непосредственно полученных из определений создаваемых человеком вещей, но в действительности проистекающих из дедуктивных ходов мысли, то можно сказать, что философ снабдил нас только одной интуицией – понятием субстанции (см.: 11, 156; 12, 213-223). Однако эта интуиция, вопреки ожиданиям, представляет собой истину малосодержательную, так как в ней заключается всего лишь указание на факт существования бесконечной реальности (см. 13).

Параллельно, вслед за Декартом, Спиноза рассматривает интуицию как доказательство её самой, то есть как *критерий истинности*. У «хороших» общих понятий должен быть, таким образом, внутренний признак их бесспорности, и этот признак состоит в самом факте их выдвижения. В сорок третьей теореме второй части «Этики» философ утверждает, что «тот, кто имеет истинную идею, вместе с тем знает, что имеет её, и в истинности вещи сомневаться не может» (2, т. 1, 440). Интуиция в теории познания Спинозы отличается от её аналога у Декарта тем, что не связана ни с какими врождёнными идеями, хотя разделяет черты картезианской отчётливости, ясности и очевидности (2, т. 1, 213, 221, 281, 366).

Рациональная интуиция Спинозы соединена с упованием на всемогущество определений:

дефиниция природы интуитивна сама, истины из остальных дефиниций выводятся посредством приложенного к ним интуитивного акта. Как и Декарт, Спиноза применяет к тезису о бытии Бога онтологическое доказательство, но в рамках его более материалистического мировоззрения утверждение об интуитивном вытекании существования субстанции из её сущности обладает совсем не религиозным смыслом. Вследствие этого данное доказательство становится в какой-то мере самоочевидным, что, собственно, от него и требовалось, - и именно в той мере, в какой субстанция Спинозы приобретает черты «бытия вообще».

Сам он объяснил способность интуиции разума схватить суть субстанции тем, что гносеологически интуиция воспроизводит онтологическую особенность субстанции, а конкретно – постоянную концентрированность её в мировой точке «теперь-здесь», в которой разум достигает высшей простоты и силы. То есть, интуиция налицо там, где есть *идея идеи - углублённое, сосредоточенное и интенсивное самосознание*, перед которым рухнут все препятствия и которое преодолеет любые ограничения.

Итак, *способы познания*, по Спинозе, дают нам следующую структуру *объектов и результатов познания*: чувственный способ познания даёт ощущаемые вещи (тела), сведения, получаемые «понаслышке», спутанные обобщения, а также поспешные обобщения схоластических мыслителей; демонстративный способ познания даёт выводы об атрибутах из понятия субстанции и выводы из имеющихся в науках определений; интуитивный способ познания даёт понятие субстанции и некоторые определения и непосредственные выводы из определений. В оценке же результативности различных способов (видов) познания Спиноза отдавал первенство интеллектуальной интуиции, но и склонялся нередко на сторону рациональной «демонстрации», столь блестяще себя оправдавшей в деятельности великих математиков и механиков XVII века (см.: 14, 44-49; 15, 19-74).

При этом весь строй онтологии Спинозы, ориентированный на решение этических проблем свободы и счастья и призванный селить в сердца людей чувство незыблемости, устойчивости и уверенности, ориентировал на то, что главным и самым важным для человека является *интуитивное познание*, доставляющее ему *совершенно достоверную и абсолютную истину*. Перехода от относительной истины (знания модусов) к истине абсолютной (знанию сущности субстанции) у Спинозы нет, поскольку подлинным лекарством морального врачевания души он считал только глубинное и окончательное познание, которое фактически не нуждается в знании предварительном и внешнем (см.: 16, 68-69; 17, 101-116; 18, 236-

239; 19, 205-211).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Майданский А.Д. Геометрический порядок доказательства и логический метод в «Этике» Спинозы // Вопросы философии. 1999. № 11.
2. Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.
3. Франк С.Л. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114.
4. Робинсон Л. Метафизика Спинозы. СПб., 1913.
5. Конигов И.А. Материализм Спинозы. М., 1971.
6. Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза. СПб., 1906.
7. Попов П.С. История логики Нового времени. М., 1960.
8. Вартофский М. Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы // Модели. Репрезентация и научное понимание. М., 1988.
9. Введенский А.И. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 37.
10. Майданский А.Д. Логический метод Р. Декарта и Б. Спинозы. Таганрог, 1998.
11. Смирнов В.А. Генетический метод построения научной теории // Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962.
12. Котарбинский Т. Избранные произведения. М., 1963.
13. В определённом смысле это можно считать предвосхищением категории «чистое бытие» в онтологической логике Гегеля. (См.: Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984. Гл. 2; Быкова М.Ф. Понимание мышления в «Философии духа» Гегеля // Вопросы философии. 1986. № 4). Он без оговорок принял следующее положение Спинозы: «Форма истинной мысли поэтому должна быть заключена в самой этой же мысли, безотносительно к другим; она не признаёт объекта за причину, а должна зависеть от самой вещи и природы разума» (Спиноза Б. Избран. произв. Т. 1. С. 343).
14. Свасьян К.А. Судьбы математики в истории познания Нового времени // Вопросы философии. 1989. № 12.
15. Вилейтнер Г.В. История математики от Декарта до середины XIX столетия. 2-е изд., испр. и доп. М., 1966.
16. Грюнбаум А. Свобода воли и законы человеческого поведения // Вопросы философии. 1970. № 6.
17. Соколов В.В. Спиноза. М., 1977.
18. Соколов В.В. От философии античности к философии Нового времени: Субъект-объектная парадигма. М., 2000.
19. Кечемян С.Ф. Этическое мировоззрение Спинозы. М., 1914.

I. Kurov

STRUCTURE OF OBJECTS AND RESULTS OF LEARNING IN SPINOZA'S GNOSEOLOGY

Abstract: The article deals with various methods of cognitive learning developed by Spinoza in his philosophical writings and their role for a human being in finding the true knowledge. It analyzes, in particular, the details of perceptive learning, rational deduction and rational intuition.

The author emphasizes that the whole structure of Spinoza's ontology aimed at finding a solution

to ethical problems of freedom and happiness points out that the intuitive learning that leads to absolute truth is of major importance for a human race. How-

ever, Spinoza's works do not tell about transition from relative (knowledge of modi) to absolute truth.

Key terms: cognition, deduction, intuition, truth, substance, attributes, modi.

УДК 1 (091)

Куров И.Г.

БАЗОВЫЕ ПРИНЦИПЫ ПОНИМАНИЯ «ПРЕДМЕТОВ» В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ*

Аннотация: В статье конкретизируются общие принципы понимания «предметов» Гуссерлем, особенно на раннем этапе формирования феноменологии в качестве философской концепции, как это отражено в работе «Логические исследования». Фундаментализм теории Гуссерля видится автору прежде всего в установке, в соответствии с которой подлинная онтология может быть развита только как онтология сознания, представляющая собой процесс описания его предметностей, процесс образования смысловых связей мира. Подобное постулирование заключает в себе также смысл учения о трансцендентальной субъективности, включающего в себя новые черты, оставшиеся неучтенными в классической трансцендентальной философии.

Ключевые слова: феноменология, сознание, «предмет», феномен, редукция, интенциональность, трансцендентальная субъективность.

Общеизвестно, что свою трансцендентальную феноменологию Гуссерль принципиально противопоставляет естественной установке. Естественное (позитивно-научное) познание, по мнению философа, - познание наивное. Эта наивность прежде всего заключается в том, что оно неспособно подняться над фактами, то есть имеет дело лишь со случайным. А весь смысл случайного, как считает Гуссерль, состоит в том, что каждый факт «новой сущности», полученной из опыта, может нести дополнительную информацию. Поэтому естественное познание релятивно, поскольку истины, добытые с его помощью, всегда неполны, относительны. Соответственно философии, строящие свои концепции бытия на естественном познании, не могут быть ничем иным, как разновидностями релятивизма (см.: 1, 57-59).

Лозунг о необходимости возврата «к самим вещам» в естественнонаучном познании смешивается, идентифицируется, по Гуссерлю, с обоснов-

анием познания посредством опыта как реального обращения к материальному, предметному миру. Гуссерль правда, не отрицает того, что и феноменологическое познание должно начинаться с опыта, но у него этот лозунг имеет следующий смысл (см.: 2, 43-47): понимание «вещей», данных нам в опыте, возможно только на основе анализа интенциональных актов, исходящих из трансцендентального Я; поэтому трансцендентальная феноменология выступает как самораскрытие субъективности, рефлектирующей над своими трансцендентальными функциями и все объективное бытие, вся истина имеет свою бытийственную и познавательную основу в трансцендентальной субъективности; объективное же само по себе представляет синтетическое единство актуальной и потенциальной интенциональности, сущностно принадлежащее, опять же, трансцендентальной субъективности.

Отметим важную «вещь». Гуссерль в своей фундаментальной теории фактически постулирует, что подлинная онтология может быть развита только как онтология сознания, которая представляет собой процесс дескрипции его предметностей, процесс конституирования смысловых связей мира. *Сознание и предмет должны быть изначально едины, вернее, должны быть описаны как имеющие такое единство.* В этом заключен смысл учения о трансцендентальной субъективности (интенциональности, редукции и т.д.), в бытии которой Гуссерль подмечает новые особенности и черты, оставшиеся незамеченными или неучтенными в классической трансцендентальной философии (см.: 3, 103-106; 4, 148-152). В этой связи важно конкретизировать общие принципы понимания «предметов» Гуссерлем, особенно на раннем этапе формирования им феноменологии.

В первом томе «Логических исследований» Гуссерль пишет: «Чтобы предупредить недоразумение я подчеркиваю, что слова предметность, предмет, вещь и т.п. постоянно употребляются

* © Куров И.Г.

здесь в самом широком смысле, следовательно, в гармонии с предпочитаемым мною смыслом термина познание. Предметом (познания) могут равно быть реальное и идеальное, вещь и процесс, род и математическое отношение, бытие и то, что должно быть. Это само собой переносится на такие выражения, как единство предметности, связь вещей и т.п.» (5, 335).

При феноменологической трактовке предметов находит определенное продолжение и развитие идущая от Канта традиция (см.: 3, 97-99), в соответствии с которой понятие «предмет» изначально связывается не с вещами, существующими вне и независимо от человеческого сознания; *предметом именуется все то, что уже «дано», «явлено» чувственному созерцанию* («...ни один предмет не может быть дан иным способом») (6, 127). Данность предметов через созерцание – исходный пункт их исследования и для Канта, и для Гуссерля. Однако оценка способности человека на основе такой данности судить о вещах как они существуют вне сознания, о «вещах самих по себе» у этих двух философов различна. Для Канта «явленность» предмета благодаря чувственности, «данность» предмета – исходная ступень творческой деятельности сознания, но это и барьер, отделяющий предметы от вещей самих по себе. Что касается Гуссерля, то в его *толковании явленность предмета свидетельствует о действительной данности «самой вещи»*.

Учтем этот «некантовский» вывод из кантовской идеи предмета как «данности» сознания. Уже эмпирическое созерцание обладает, по Гуссерлю, таким свойством: оно «дает» предмет – и не просто как некоторый феномен, скрывающий за собой уже непроницаемую, недоступную вещь; данными, явленными оказываются действительно присутствующие вещи ее свойства, качества, существующие до и независимо от сознания.

Резюмируем в этой части: гуссерлевская линия в философии с самого начала была связана с подчеркиванием огромной «раскрывающей» силы явления: феноменами в гуссерлевом (а позже – и в хайдеггеровском) (см.: 7, 305-306) толковании становятся «единицы» сознания, благодаря которым с очевидностью и полнотой дается выражаемое в них предметное содержание; обстояние вещей само себя раскрывает, обнаруживает, «говорит» с человеком через посредство феномена.

Попутно заметим, говоря о классической когнитивной парадигме рациональности, что Гуссерль совершенно неклассичен в фиксации способности сознания давать «сам предмет»: независимое от сознания обстояние вещей существует вовсе не благодаря тому, что общие связи вещей «адекватно» воспроизводятся, «копируются» в соответствующих связях сознания и познавательных

связях.

Феноменология покоится на парадоксальном (в сравнении с традиционными гносеологическими концепциями) *принципе*: а) через предметности сознания нам очевидным и полным образом «даются» вещи и вещественные содержания, связи, как они существуют сами по себе; б) иного способа «данности» вещей, нежели через предметности сознания, не существует; в) но и сами предметности сознания, и объединяющие их внутренние связи, необходимые отношения коренным образом отличаются от необходимых связей и отношений самих вещей (5, 335).

Это, соответственно, предполагает, что учение о сознании должно использовать иные методы, чем учение о мире вне сознания. Теория «предметностей» в контексте феноменологии замыслена как исследование совершенно специфических «предметных закономерностей» самого сознания, о которых, полагает Гуссерль, нельзя судить на основе законов, применимым к материальным вещам природы, их связям и отношениям. И еще. Говоря о «данности» объективного предметного «обстояния вещей» через сознание, Гуссерль одновременно вводит две разъясняющие и тоже на первый взгляд непривычные идеи (непривычные для «натуралистических» теорий данности предмета сознанию) (см.: 8, 189):

1) данность предметного содержания – результат труднейшей творческой деятельности сознания, фактически «развертывающего» множество внутренних структур, механизмов, поэтому

2) феноменологическая философия, вводя проблему предметности вне сознания, прежде всего утверждает (вслед за Кантом) ее сугубую коррелятивность проблеме предметов самого сознания. При этом предметы сознания, пусть и истолкованные как его «данности», вводятся Гуссерлем в его концепции не сразу: часть феноменологии нацелена на постепенное вычленение, введение предметных структур через другие структурные элементы сознания. То есть, предметность «появляется» благодаря «работе» механизмов и структур, принадлежащих собственно сознанию.

Заметим это. Но есть и другая важная здесь для нас деталь: во втором томе «Логических исследований» Гуссерль начинает анализ сознания с тех главных форм и структур, с помощью которых оно «является» и объективируется, – таковыми он считает языковые высказывания и психические переживания (см.: 9, 13-15). При этом, нацеливаясь на «очищение» сознания – на построение учения о «чистом сознании», – феноменология вместе с тем отталкивается и освобождается от «нечистых» данностей, то есть, идя к «редуцированному» феномену как единице и объекту анализа, она начинает с «полного», нередуцированного феномена

сознания. Опять же примечательно, что по существу процедура «нисхождения» к полноте феномена и «восхождения» к «чистым» сознанию, феномену, структуре, сущности повторяется в каждом важном шаге, узле феноменологического суждения, но в том виде, в каком она нужна именно для решаемых там конкретных задач.

Добавим сюда общую иллюстрацию специфики движения анализа в феноменологической концепции сознания и его предметностей (см.: 10, 70-71): 1) отправляясь от «полного» феномена, от эмпирически данного переживания, Гуссерль сначала 2) вычленяет из него и выделяет для анализа языковые высказывания (допустим «чистый» формальный логико-лингвистический анализ); анализ высказываний у Гуссерля постоянно и неразрывно переплетен с 3) чисто феноменологическим: с упомянутым постоянным «нисхождением» к полному переживанию и «восхождением» к «чистому» переживанию; а благодаря этому 4) анализ знания тесно соединен у Гуссерля с анализом (в особом ракурсе) сознания и познания. Поэтому адекватная интерпретация феноменологии содержит совокупность 1) анализа объективируемых «овнешненных» данностей анализа знания (логика, лингвистика → логико-лингвистический аспект феноменологии), 2) исследования внутренних структур, механизмов, «действий» сознания в его единстве с познанием (гносеология → эпистемологический аспект феноменологии). Словом, это другое важное замечание.

Теперь *резюмируем* и в этой части: Гуссерль осуществляет системный поиск, из которого нельзя выпустить ни одно из основных звеньев; он создает специфический аналитико-синтетический способ «одновременного» и тотального (из-за неразрывной «данности» обоих аспектов в сознании) исследования названных сторон, феноменов сознания; феноменология является по сути концепцией творчески деятельного сознания, которая в то же время тщательно анализирует его внешне объективируемые данности и предлагает их аналитическую формализацию.

С помощью вводимого в философский обиход понятия интенциональности Гуссерль в «Логических исследованиях» достигает своеобразного синтеза эпистемологических и онтологических аспектов исследования сознания. В данном случае под онтологическим аспектом подразумевается анализ объективной, предметной стороны актов сознания. Именно в силу признания того, что сознание – это всегда «сознание чего-то» или «сознание о чем-то», что трансцендентно ему, теория, исходящая из такого понимания, не может не быть и онтологией, то есть учением о том, что сознанием осознается. Эта позиция является, собственно, *новым ракурсом в понимании онтологии*, предло-

женном Гуссерлем (см.: 11, 66).

Специально (и повторно) оговорим также, что единство анализа актов сознания и содержательных его данностей достигается Гуссерлем в процессе элиминации всякого реального содержания (в том числе объективного реального бытия) из сферы феноменологической рефлексии. Феноменологическая установка, как она сформулирована в «Логических исследованиях», направлена на такое исследование «идеальных сущностей», при котором они не отделяются от тех актов сознания, в которых эти сущности даются. Феноменология категорически запрещает привлекать к рассмотрению какие-либо реальные, эмпирические, фактические объекты, события, явления и т.д. сами по себе, поскольку вопрос о существовании этих реальностей вне сознания считается метафизическим.

Гуссерль интересуется, таким образом, не реальностью, а идеальностью объективных смысловых структур мира, которые в качестве реальных могут и не существовать. И поэтому путь к ним возможен исключительно на основе анализа переживаний сознания. Гуссерль говорит, что феноменология в его понимании «стремится дать *объяснение* не познанию, *фактическому* событию в объективной природе в психологическом или психофизическом смысле, но *прояснить идею* познания в соответствии с его конститутивными элементами, или законами...» (9, 33).

Таким образом, для Гуссерля коррелятивные акты сознания предметности должны быть поняты исключительно на основе их данности в сознании. Причем тут важно то, что опыт их «чистого» переживания в феноменологии приобретает в силу операций самого мыслящего субъекта над своим сознанием. Феноменолог, следуя своему сознанию, которое неизбежно что-то осознает (а что именно, это зависит от интересов самого исследователя, то есть каждый акт сознания получается сконструированным самим феноменологом), в этом следовании получает способность усмотреть «чистую сущность» предметности, коррелятивной сознанию.

Это обращение Гуссерля к анализу возможностей «чистых» предметностей как формообразов сознания и к прослеживанию путей приобретения соответствующих истин о них (а это, в его понимании, процесс единовременный) обуславливает совершенно особый характер его философии и онтологии (см.: 12, 93-94). Так истины, которые мы получаем в трактовке Гуссерля в результате проникновения в сферу идеальных предметов, о мире, о реальности ничего не высказывают. Чисто идеальные истины априорны и осознаются как истины с безусловной необходимостью и всеобщностью. Идеальные предметы

относятся не к фактическому положению вещей, а имплицитно относятся, согласно своему смыслу, к фактам возможным (см.: 13, 68-69).

При такой постановке вопроса, считает Гуссерль, принципиально снимается традиционная философская проблема сущности и явления. Последняя имела бы место, если бы феноменология познания понималась как процесс реального, постепенного проникновения в сферу каких-то действительных событий. Но такое познание, по Гуссерлю, никогда не давало бы абсолютного объективного знания, с поисками которого всегда была связана философия, желающая избежать скептических и релятивистских выводов. Для приобретения такого знания Гуссерль принципиально снимает проблему явления, перенося всю проблематику в сферу сознания. И в результате «работы» над ним феноменологическому усмотрению открываются не явления, но непосредственно само бытие в своей идеальной сущности (14, 327-328).

«Логические исследования» сам Гуссерль не считал произведением, в котором достигнут желаемый уровень прояснения абсолютных основ познания и бытия. Углублением и развитием этих проблем он считал свой переход на позиции трансцендентального идеализма как науки о трансцендентальной субъективности. Собственно «Логические исследования» – это, *во-первых*, путь к феноменологии логического разума (и, вместе с тем, к образцу всякого разума вообще), *во-вторых*, начало интенционального конституирования категориальных предметностей в чистом сознании и выделение метода подлинно интенционального анализа. Логика дальнейшего исследования требовала систематического раскрытия самой субъективности сознания, раскрытия трансцендентальной субъективности. И этот переход, что важно подчеркнуть, был обусловлен самой исходной направленностью способа философствования и особой постановкой проблем.

Опять обратимся к автору: «Здесь мы, следуя за Декартом, делаем великий поворот, который, будучи правильно осуществлен, ведет к трансцендентальной субъективности: поворот к его *cogito* как к аподиктически достоверной и последней почве суждений, на которой должна быть основана всякая радикальная философия» (15, 74). То есть, если Гуссерль говорит лишь об идеальных возможностях, которые усматриваются и постигаются исключительно на основе априорных актов мыслительной деятельности (то есть, если он провозглашает, что путь к истине возможен лишь через ее данность в сознании, достижимой в процессе «эйдетической абстракции» от всего реального, и, стало быть, к смыслу возможно пробиться через понимание его конституирования в чистом сознании), то вполне логичным продолжением

феноменологического исследования является все более и более углубленное прояснение этой деятельности. Соответственно, вместе с эволюцией интересов Гуссерля в сторону трансцендентализма изменяется и смысл, вкладываемый им в понятие «онтология».

Резюмируем: в «Логических исследованиях» Гуссерль понимал *онтологию* как всеобщую феноменологию предметностей сознания. В период же трансцендентальной философии онтология у него выступает как *поиск изначальных основ этих предметностей*, которые он усматривает в конституирующей деятельности самой субъективности. Поэтому интенционально-синтетическая деятельность субъективности становится позже для Гуссерля основной онтологической проблемой (см.: 16, 136-144).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию Ч. I. § 5. (Идеал универсальной философии и процесс его внутреннего разложения) // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994.
2. Седов Ю.Г. О структурах абсолютного опыта в философии Э. Гуссерля // Вестник Санкт-Петербургского университета. 1995. Вып. 4. Сер. «Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения».
3. Мотрошилова Н.В. Возникновение феноменологии Э. Гуссерля и ее историко-философские истоки // Вопросы философии. 1976. № 12.
4. Молчанов В.И. Априорное познание в феноменологии Гуссерля // Вопросы философии. 1978. № 10.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994.
6. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966. Т. 3.
7. Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию // Логос. 1995. № 6.
8. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы: рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. М.: Наука, 1974.
9. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
10. Мотрошилова Н.В. Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля. (На материале второго тома «Логических исследований») // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989.
11. Рубенис А.А. Проблема онтологии и трансцендентальный идеализм // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.
12. Калинин В.В. О картезианской программе обоснования наук // Проблемы методологии. М.: Наука, 1984.
13. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. 1992. № 3(1).

14. Конрад-Мартинус Х. Трансцендентальная и онтологическая феноменология // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.
15. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: НАУКА, ЮВЕНТА, 1998.
16. Молчанов В.И. Cogito. Синтез. Субъективизм // Вопросы философии. 1996. № 10.

I. Kurov

BASIC PRINCIPLES FOR COGNITION OF OBJECTS IN EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

Abstract: The article deals with details related to general principles of cognition of objects by Edmund Husserl, especially at an early stage of development of phenomenology as a philosophical concept,

as described in the work "Logical analysis". In author's opinion, the theory of E. Husserl is fundamental, first and foremost, for his directions under which the true ontology can only be developed as ontology of consciousness, being a process that enables to describe things and form logical bonds in the world. Such postulate also embodies the wisdom of the study of transcendental subjectivity which includes new characteristics that were left out in classic transcendental philosophy.

Key words: phenomenology, cognition, "object", phenomenon, reduction, intentionality, transcendental subjectivity.

УДК 1 (091)

Павлова О.Н.

ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ: ЖЕНЩИНА КАК СТРАННЫЙ ОБЪЕКТ МЫШЛЕНИЯ*

Аннотация: В данной статье представлен анализ восприятия женской субъективности через призму античной философии, являющийся отправной точкой в представлениях о природе и сущности женщины, господствовавший впоследствии веками и отголоски которого достаточно отчетливо звучат и в настоящее время. Этот базис, сформированный на основе негативного обобщенного философами античности образа женщины как недочеловека, дефектной, дефицитарной, оскверненной, бесспорно, оказал самое значительное влияние на формирование женской идентичности и вне всяких сомнений по этой причине должен быть детально и подробно изучен. Тем более что и сегодняшнее женское отражение в зеркале души мужчины глубоко спрятано и замутнено.

Ключевые слова: женская субъективность в оценке античности, женщина как странный объект мышления, наследие и современность.

В настоящее время «женский вопрос» в социуме и культуре, пожалуй, один из самых «острых» и злободневных. Эволюционные трансформации «женского» в структуре женской субъективности привели к кризису женской идентичности, который отражается не только на бытии современных женщин, но и мужчин, влияет на все социумные сферы, дисбалансируя базовую диаду мужчина – женщина, рушит институты семьи, брака и ма-

теринства. Феминистическое движение широко, активно и захватнически проникающее своими идеологиями в разные среды – социальные, научные, культурные достигло своего апогея и зашло, фактически, в тупик, превратившись в «женонатизм», основная задача которого – доказать превосходство женщины над мужчиной. Философия и философская антропология как науки не могут «закрывать и дальше глаза» на данные актуальные проблемы, связанные с актуальными, масштабными и влиятельными изменениями в «женском».

Все эти проблемы нашего времени современных женщин, конечно же, имеют свою предысторию, которая развивалась имплицитно, постепенно, веками и корнями своими уходят в исторический базис женской субъективности. Это и есть одна из причин, в связи с которой стоит посвятить отдельное изучение античному философскому пониманию женщины. Еще отдельно надо сказать о необходимости исследовать философские идеи этого времени по аналогии с тем как в психоаналитической парадигме, а вслед за ней и во многих других областях гуманитарных знаний, для понимания внутреннего мира человека и связанных с ним всех его внешних, социальных проявлений очень важно обращение и учет его бессознательных содержаний, уходящих корнями в далекое и забытое прошлое, ранние годы жизни данного индивидуума, так и в аспекте изучения женской сущности, как всегда в науке, исключительно важна predisposition данной проблемы,

* © Павлова О.Н.

ее исторические истоки.

Другая причина интереса к данному этапу познания женской природы заключается в том, что философы античного периода предначертали «судьбу» восприятия женщин на многие века, четко определив негативную мужскую позицию по женскому вопросу. Находясь на зачаточном уровне познания человеческой души, объективно они не могли постичь загадки глубин женского мира, и это непонимание рождало страх, который в свою очередь запускал компенсационное фантазирование с одной стороны и агрессивные силы, с другой, направленные на объект – женщину, финальная цель которых – совладание с этим страхом.

С точки зрения бессознательных законов функционирования психического мира именно такая последовательная цепочка внутрипсихических процессов способствовала переходу от реальности и объективного восприятия фактов к миру «необузданных» и странных фантазий о женской сущности. Точки зрения Плутарха, Сократа и Платона и более подробные обобщения Аристотеля в его медицинских трудах станут отправной точкой, а затем будут использоваться как базис, на почве которого будут в дальнейшем очень медленно и с большим трудом, с огромными временными перерывами, фрагментарно развиваться философские и многие другие мировоззрения на женскую природу и сущность. Много, если не все, что мы можем встретить в письменных источниках философских знаний относительно «женского», выраженное Аристотелем в своих идеях, будет подхвачено и продолжено в различных трудах о женщинах философов всех времен и народов до настоящего времени.

К сожалению, о внутреннем мире женщины античные мыслители оставили немного, если не сказать почти ничего. Да и что можно ожидать в ситуации, если женщина виделась существом, лишенным души? В их текстах описание женских характеристик душевного свойства идет двумя путями: по аналогии и по выявлению их неполноценности в сравнении с мужской личностью (в анатомии, физиологии и психическом устройстве). Воспользовавшись космогоническими идеями Платона из диалога «Тимей» можно сделать вывод, что на своей заре человеческий род не знал никакого разделения по половому признаку [1, 98]. Затем в результате дегенеративной мутации в мире появились женщины. Это были души мужчин, которые вели недостойный образ жизни, переродились и обнаружили в женских телах. Женщина в античный период предстает как иногда привлекающий внимание философов странный объект мышления. Что касается женщины как субъекта мышления, то в то время она не присутствовала фактически никак, по крайней мере, нам осталось

весьма мало следов этой женской деятельности, из самых известных можно назвать: сны Перпетуи, поэзия Сапфо [2, 482-483], [3]. Женщина как объект философского изучения в трактатах существует в триединстве: живая вещь, тело и место в социуме, которое должны были определить философы.

Центральным и отправным моментом древних исследований является представление женщины как живой вещи, я бы даже точнее сказала узурфрукта, здесь я использую метафору, которая имеет отношение к юридическому термину, обозначающему право пожизненного пользования чужой вещью и доходами от нее с условием сохранения ее целостности и хозяйственного назначения. Переносим эту аналогию на пространство женско-мужских отношений, можно сделать вывод, что фактически женщина для мужчины, как мы это уже можем видеть в трактатах философов античного периода и далее исторически является своего рода узурфруктом.

Природа так устроила, что мужчина не может обладать ею полностью, как бы ему хотелось, но все, что она производит, как живое орудие труда, уже полностью принадлежит ему: дети, хозяйственная утварь, еда. Этот живой объект исследования в античный период имеет две стороны. Аверс, идеализированное представление о женщине, какой она должна была бы быть, по мнению мужчины, в самых лучших своих проявлениях и максимальном удобстве для него, а также реверс, описание реально существующих женщин, живущих бок о бок ежедневно с мужчинами, представляющее довольно нелицеприятный ряд основных ключевых позиций, выстроенный мужчинами-философами того времени: слабость, дефективность, дегенеративность, подчиненность, наполненность негативными составляющими эмоционального поля. Так великие философские системы и почитаемые «науки» создавали лживое, презрительное и снисходительное представление о «женском».

Сочинения Платона и переданные Платоном идеи Сократа, а также более поздние трактаты Плутарха не отличались особой гендерной дискриминацией в отношении женщин. И только начиная с Аристотеля, мы можем наблюдать произошедший в философском взгляде перелом отношения к женщинам, и в особенности к описанию их личности, характеров и психической природы в целом.

В качестве самых ранних источников философского осмысления «женского» на настоящий момент времени мы можем назвать Платоновские сочинения и идеи Сократа, дошедшие до нас в его же изложении. Как многие последующие мыслители Платон не педалирует активно противопоставление женского и мужского, демонстрируя уважи-

тельное и партнерское отношение к женщине. Не вникая глубоко в сущность ее внутреннего мира, он пытается определить ей достойное положение в социуме нарисованного им будущего, несмотря на отмеченную им в уважительной манере разницу между полами, где в сравнении с мужчиной, женщина проигрывает, оказываясь более слабой (что вполне реалистично, если, конечно, Платон имел ввиду физическую, телесную силу).

В построенном им идеальном государстве он позволяет женщинам быть почти равными мужчинам, делая лишь небольшую сноску на их различную природу, по причине которой у них должны быть различны и занятия. Однако, как Платон описывает это в пятой книге «Государства», в разделе «Роль женщины в идеальном государстве», и мужчины, и женщины могут принимать участие во всех делах, и, несмотря на то, что женщины во всем немоложе мужчин, «все же жены стражей должны принимать участие в войне и в прочей защите государства, причем ни на что более не отвлекаясь, но из-за слабости женщинам необходимо давать более легкие поручения» [4, 102]. Хотя, если быть ближе к истине, определенная доля негативизма и дискриминации присуща Платону, он колеблется при определении «социального места» женщины и ее человеческой сущности, в попытке ответить себе на вопрос должна ли женщина считаться в числе людей или быть в числе животных [5, 20]. «Женщины привыкли жить, укрывшись в тени, если насильно вытащить их на свет, они станут оказывать всякое сопротивление и победят законодателя» [6, 91].

Несмотря на видимое нам теперь противоречие в идеях Платона о женщине как о более слабой и в то же время могущей одержать победу над «властью держащими», он по праву может считаться первым из европейских мыслителей, который сумел отрешиться от навязанных культурой многовековых мужских предрассудков и стать на высшую точку зрения, с которой женщина перестает оцениваться, как самка, и приобретает значение человеческого существа. Стоящий имплицитно за рассуждениями о женщине идеал женщины Платона, насколько мы можем это предположить из тех обрывков мыслей о женском, был высокий, — столь высокий и неадекватный времени, а поэтому и недоступный для человечества, что нужен был целый ряд столетий, чтобы он, наконец, стал достоянием всего человечества и мог приблизиться к реализации.

Изучая трактаты античных философов, быстро становится ясно, что явно вопросы «женского психического» не занимали умы ученых мужей, но можно предположить, что многое о женской природе имплицитно содержится в тексте, в аллегорической, метафорической и символической форме отражая их попытку понимания и интерес в данной сфере. Как мы наблюдаем это у современ-

ных мужчин и вообще в других разных ситуациях, часто предполагается некий скрытый смысл, где замешана женщина: "Cherchez la femme", (франц.: ищите женщину). Такая же специфика женского образа, через призму которого мужчина с древних времен пытается иметь дело с женщиной и ее личностью, имеет место уже в трактатах античного времени.

Великий идеалист Платон представляя женщину, через разные символические объекты, расщепляет ее, видит ее природу в двойственности ее проявлений, всегда находя для ее сущности крайне идеализированные образы. В диалоге «Пир» есть знаменитое рассуждение Павсания о двух Эротах и двух Афродитах, приводящее философа к мысли о существовании разных видов любви [7, 309]. Мифологическая постановка вопроса о двух Афродитах, небесной и пошлой, и как следствие соответствующей каждой из них определенного вида или рода любви, приводит к мысли о том, что любовь мужчины к женщине расщеплена. Современные психоаналитические данные подтверждают, что можно использовать эту древнюю метафору для обозначения двойной, дихотомичной природы женского образа в психическом поле мужчины: идеализированного образа, в основе которого лежит имаго матери данного мужчины и репрезентации женщины, вызывающей сексуальное влечение [8, 446-447].

Механизмы бессознательного человека в мужской природе работают так, что табуирование инцестуозно окрашенных влечений к матери, отщепляет часть женского внутреннего объекта, сохраняя один из них в идеализированном состоянии и перемещая отщепленные сексуальные драйвы и желания, образует второй внутренний объект – интенсивно насыщенную сексуальностью женщину. Для подтверждения этого утверждения в настоящее время уже существует множество жизненных и литературно отраженных примеров. Созданные в воображении великих писателей и поэтов Прекрасные Дамы менестрелей, куртуазных маньеристов, Дульсинея Тобосская Сервантеса, творчество А.А.Блока, особенно его цикл стихов, посвященных Прекрасной Даме, резко контрастируют с фактами и событиями из жизни этих известных людей, одновременно создающих оторванные от реальности женские фигуры и предпочитающих в жизни удовлетворять свои желания и потребности с совсем не соответствующими этим воображаемым творениям женщинами из плоти и крови.

Другое расщепление женского образа на безопасный материнский и пугающий демонически-инфернальный берет свое начало в мыслях, высказанных в диалоге «Тимей» [9]. Там «женское», как можно предположить, завуалировано

представлено Платоном в образе материи, в двух ее ипостасях: с одной стороны – материнской, как кормилица и восприемница, с другой стороны – как Демиурга. Выявленный в женщине Демиург, вселившееся в женщину и интуитивно ощущаемое божество анимистической частью мужской души переживается как божественная сверхсущность, обладающая неограниченными возможностями и вызывающая страх и даже порой ужас у мужчины.

Самый большой вклад в понимание природы женщины в философии античного периода, несомненно, своими медицинскими трактатами внес Аристотель. Однако, прежде чем обсуждать его теоретический вклад в проблему философского осмысления структуры женского опыта в античное время, который как мы уже отметили, оказал значительное, и не будет даже лишним сказать ключевое воздействие на философские (и другие гуманитарные) науки в аспекте изучения женской природы и сущности, необходимо остановиться на некоторых моментах самой атмосферы культуры и социума, в которой имели место эти исследования. Эти внешние по отношению к объекту и методу изучения аспекты логично было бы назвать преломляющим пространством. Совокупность факторов, объединенную под названием преломляющего пространства, вносящего серьезные искажения в понимание женской сущности можно было представить следующими феноменами психического человеческого поля: инцестуозность, мужской страх перед женщиной, детско-родительские внутриспсихические конфликты.

Утверждение о инцестуозности античной культуры и сообщества существующих в те давние времена, где близкородственные или символически выраженные инцестуозные связи еще не табуировались так жестко как впоследствии в истории, поддерживаемые религиозными, мифологическими представлениями, базируется на многих данных, отмеченных многими исследователями-историками, культурологами, философами (Ф. Лиссараг, Я. Томас, К. Ледюк и другие) [10], ярким примером может служить распространенный в те времена обычай, связанный с возрастом вступающих в брак [11, 96]. Как правило, женщина, выходящая замуж была очень молода, еще не оформившаяся ни психически, ни физически, не готовая к сексуальной и семейной жизни девочка – подросток 12-15 лет, а ее будущий муж весьма зрел и разница в возрасте составляла около 15-20 лет. Этот серьезный возрастной дисбаланс, при котором ее будущий муж скорее «годится ей в отцы», естественно приводит у инцестуализации отношений внутри института семьи.

Другим моментом, влияющим на полученные Аристотелем (и не только им, но и другими философами) данные я считаю испытываемый

мужчинами страх перед женщиной как перед таинственным и опасным Другим, сопровождающийся бессознательными внутриспсихическими кастрационными страхами и комплексами. Восприятие структуры женского опыта через призму бессознательных страхов мужчины перед отличной от мужской и поэтому воспринимающей как «инфернальной», «недочеловеческой», дефектной, женской внутриспсихической Вселенной дополняется бессознательными конфликтами, связанными с ранними отношениями с матерью, где женщина является носителем желаемого мужчиной материнского начала, что еще более осложняет реальное видение ситуации.

В этой трудной для объективного научного изучения атмосфере Аристотель описывает и изучает женщину достаточно подробно в отличие от Платона, который, несмотря на все его уважительное отношение, скорее имеет дело с неким идеализированным и мыслимым объектом. Несмотря на восприятие Аристотелем женщины через мощную искажающую линзу, созданную под воздействием преломляющего пространства культуры и, возможно, его бессознательных конфликтов и фантазий, в его трудах она реальна и обретает плоть и кровь и рассматривается в контексте обыденной жизни, а не идеальных миров Платона (мифологических персонажей и предписаний к устройению сообществ будущего).

Какие же образы разглядел и какую музыку души услышал Аристотель в попытке исследовать женское пространство? Надо сказать, что сделать это ему было не просто, мужское тоталитарное господство и превосходство античного периода истории полностью заглушало женский голос, «неизвестных» для сообщества реальных женщин, притаившихся в «глубине темных жилищ-гинекей» («mulier taceat in ecclesia» – жена в собрании (храме) да молчит, гласит древнее постановление о неучастии женщин в обсуждении общественных дел), поглощенных своими женскими занятиями – домашними делами, в которые мужчины не были посвящены и включены, да и сами избегали этого [12, 1103]. Голос женщины в античном социуме – это голос горя, хаоса и лжи. Заставленным замолкнуть женщинам было разрешено лишь ритуальное оплакивание при процедурах погребения, ни одна древняя трагедия не имела бы смысла без хора плачущих женщин. Что касается второго утверждения, то в античности мужчины совершенно точно считали, что когда женщина начинает говорить, она во все вносит беспорядок и разрушает.

С другой стороны, героические женщины и женщины-богини, воспетые в мифах и поэтами, их личностные и душевные характеристики тоже содействовали знанию о женском и влияли на формирование взглядов. Мужчина-философ как

исследователь оказывался в душевном женском поле, сформированном под влиянием двух векторов напряженности, сформированном двумя женскими полярными ипостасями, каждая из которых имела свою загадку и была направлена в диаметрально противоположном направлении относительно другой. Асимметрия в человеческом душевном пространстве приводит к непониманию женщин мужчинами, ее женского мира, состоящего из тысячи мельчайших интимных индивидуальных эфемерных моментов, слишком мелких и ускользающих для мужского восприятия и понимания, и тогда возникает проблема, а есть ли вообще душа у женщины? И Аристотель отказывает ей в этом, «ведь самка представляет собой как бы увечного самца, а месячное очищение – семя, только не чистое: одного не имеет – начала души», резюмирует он в трактате «О возникновении животных», видимо идя вслед за Семонидом Аморгосским, поэма которого «На свадьбе», является первым текстом западной литературы, где женщина описывается и далеко (кстати!) не самым ядовитым языком: «Различно женщин нрав сложил вначале Зевс. Но душу в них он вкладывать не стал» [13, 95, 37].

Фактически, это заявление Аристотеля, поддержанное аналогичными мнениями многих других мыслителей вплоть до современности, определяет женщину как существо низшее, недочеловека, поэтому она выпадает из человеческого рода, становясь ближе, по мнению того же Аристотеля, к презираемым рабам и варварам и совсем уж рядом с самками. Женщина в классификации Аристотеля сравнивается с наивысшими животными, являясь самкой из самок. Это наложение, в случае женщины, человека и животного к мужскому роду не относится. Основная идея описания Аристотеля, выглядящая как навязчивая или даже сверхценная обосновать дефективность женщин – женский род гораздо хуже мужского! И то, что самка «нечто вроде природного недоразумения» надо ему доказать любой ценой: «...самец среди всех прочих существ есть самое лучшее, рождение самки является ошибкой природы» [14, 89].

Я бы даже здесь говорила не о гендерной дискриминации, а о зачатках идей геноцида (может лучше употребить неологизм: женоцид, подсказанный мне одной моей коллегой, А.Пружининой в частной беседе): с упорством будущего гитлеровского офицера СС, Аристотель «меряет череп» в попытке отграничить пространство «идеальной формы» и права значимости единственности человека – мужчины, шаг за шагом он ищет и находит недостатки женщины в стремлении доказать, что только мужчина является человеком. Сравнивая и противопоставляя два пола, он приходит к безапелляционному заключению, что мужской

пол лучше «по природе», чем «женский».

«Природа создала сильный и слабый пол, чтобы наблюдательность порождала страх, а у другого стремление к сопротивлению порождало отвагу, чтобы один приносил вещи извне, а другой хранил то, что внутри; и в распределении труда один приспособлен к жизни сидячей и лишен силы для жизни вне дома, а другой, менее приспособленный к спокойствию, все время пребывает в движении» [15, 94]. Именно благодаря своей особой *psysis* (природе) каждый пол обладает специфическими характеристиками. Такое разделение характеров и личностных планов формирует мнение Аристотеля о женской душе как о множестве, состоящем из негативных и дегенеративных компонент.

Женщину Аристотель видит как психически изнеженную, робкую и трусливую, наполненную и переживающую всевозможные страхи: «в плане храбрости лучшая из женщин может быть сравнима разве что с самым трусливым мужчиной» [16, 85]. Постулируя в *a priori* близость женской и рабской натуры, Аристотель видит женщину психически пассивную, как аддикта, не существующего в отрыве от объекта-мужчины, ее душевная подчиненность и зависимость от мужчины в плане жизненного функционирования не подлежит сомнению. Ситуация мужчины в античности в диаде мужчина и женщина крайне неблагоприятна и даже несет угрозу для него самого, так как по мнению Аристотеля, сексуально ненасытная женщина фактически «объедает» мужчину, расходуя его богатство и его здоровье.

Предполагаемую Аристотелем симбиотичность женщин можно, используя биологическую метафору, отнести к разряду комменсализма (лат. *com mensa* – это буквально, «у стола»), где один вид существует за счет другого. Биологически комменсал прикрепляется к организму другого вида и существует, ограничиваясь использованием пищи организма другого вида, особо не принося ему вреда. Это совместное бытие полезное для одного (комменсал, женщина) и безразличное для другого (хозяин, мужчина), ну чем ни картина женско-мужских отношений в духе античного периода? Сложные логические построения, использующими термодинамические операции с кровью приводят древних греков к выводу о «холодности» женщин. Аристотель, представляя женщину как холодный телесный объект и пассивную материю, заключающую душевное зло и сексуальную похотливость, несмотря на то, что он подчеркивает сферу материнства как важнейшую функцию женщины («женское» для Аристотеля – это прежде всего «материнское»), все в женщине плохо и даже женская грудь оказывается признаком неполноценности [17, 92]. Все в женской природе и сущности, к сожалению, обесценивается и отвергается.

В отличие от Аристотеля, гораздо позднее, Плутарх в своих нескольких трактатах о женщинах («О доблестях женщин», «Слово утешение жене», «Наставление супругам» и др.) прочувствованно и с большой нежностью говорит о женщинах: «Не прав был Геродот, сказав, что вместе с одеждой женщина совлекает с себя стыд; напротив, женщина целомудренная, снимая одежду, облачается в стыд, и чем больше стыдливости между супругами, тем большую любовь это означает» [18, 353]. Но это отношение и внимание к женской природе скорее античное исключение, чем правило.

Античная реальная женщина осталась в тени своих «геникей» и ее слабые попытки добиться принятия в социуме позиции человека потерпели крах. Здесь идет разговор даже не о равенстве с мужчиной, самое главное в этом споре - стремление женщины определить себя как человека и, прежде всего, как личность, имеющую душевное пространство. Этот вывод довольно прозрачен, поскольку в философии античности центральные дебаты идут именно вокруг проблемы: «А человек ли женщина?» и все остальные многие вопросы, касающиеся женской природы и сущности лишь следствие из этого главного. Здесь надо отметить, что эта тема поднимается не случайно и, вероятней всего, возникает как ответ на женское самоопределение в качестве человеческой сущности в античном сообществе. Этот вопрос, поднятый и осмысляемый античными философами не нашел точного ответа, хотя с большей степенью уверенности можно сказать, что женщине было отказано быть и чувствовать себя человеком.

Еще более важным являет вывод о том, что эти античные знания сегодня дают нам богатейший материал для осмысления и анализа представлений мужчины о женщине, которые на сегодняшний момент мы можем считать уже ставшими бессознательными содержаниями мужской идентичности в процессе многовековой интериоризации этих восприятий женщины. Сегодня, говоря метафорическим языком, женщина, подходя к «античному зеркалу мужской души», отражается в нем и образ этот почти неузнаваем по сравнению с тем, как она «в действительности выглядит», и что она знает о себе. Если еще привлечь психоаналитическое понимание, заключенное во многих теориях и обобщениях из обширной практики ведения многих клинических случаев (здесь я имею ввиду тот материал, в котором мы слышим голоса современных мужчин и, что они собственно говорят о женщинах), а так же просто воспользовавшись своим повседневным опытом жизни, скажу, что не так-то далеко и ушли современные мужчины от античного знания о женщине, по крайней мере, качественно репрезентация женского психического образа с тех пор не поменяла

знак, а также все по-прежнему присутствует его амбивалентность.

В этом плане можно отметить лишь количественное снижение активного негативного потенциала в сторону женщины или его культурно обусловленное подавление. Такая стойкость психических объектов не может быть случайной, и это значит, что такой особенный психический репрезентант заложен природой в человеке (мужчине) и не может и не должен быть проигнорирован, какого бы протеста это у нас всех не вызывало как у культурных и цивилизованных людей.

Видимый через анализ античной культуры базис бессознательного восприятия женщины мужчиной, господствовавший впоследствии веками и отголоски которого достаточно отчетливо звучат и в настоящее время, бесспорно, оказал самое значительное влияние на формирование женской идентичности и вне всяких сомнений должен быть детально и подробно изучен, равно также как в психоаналитической парадигме ценятся и исследуются самые глубинные бессознательные содержания, являющиеся predisposition более поздних надстроек в психике и обуславливающих многое во внешнем поведении, и вообще в жизни человека. Тем более что сегодняшнее женское отражение в зеркале души мужчины глубоко спрятано и замутнено.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Платон Собрание сочинений в 4-х томах. Т.3. М.: Мысль, 1994.
2. История женщин на Западе: в 5 т. Т.1: От древних богинь до христианских святых. СПб.: Алетейя, 2005.
3. Дератани Н.Ф., Тимофеева Н.А. Греческая литература. М.: Просвещение, 1965.
4. Платон Государство / Пер. с др.-греч. А.Н. Егунова // Платон. Государство. Законы. Политика. М.: Мысль, 1998.
5. Жан Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М.: Голос, 1994.
6. Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т.3. М.: Мысль, 1994.
7. Платон Диалоги. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007.
8. Курню Ж. Бедный мужчина, или почему мужчины боятся женщин // Французская психоаналитическая школа / Под редакцией А.Жибо, А.В. Россохина. СПб.: Питер, 2005.
9. Платон Собр. соч. в 4-х томах. Т.3. М.: Мысль, 1994.
10. История женщин на Западе: в 5 т. Т.1: От древних богинь до христианских святых. СПб.: Алетейя, 2005.
11. Брюле П. Повседневная жизнь древнегреческих женщин в классическую эпоху. М.: Молодая гвардия. Палимпсест, 2005.
12. Михельсон М.И. Толковый словарь иностранных слов, пословиц и поговорок. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ТРАНСИТКНИГА, 2006.
13. Брюле П. Повседневная жизнь древнегреческих женщин в классическую эпоху. М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2005.
14. Брюле П. Повседневная жизнь древнегреческих

женщин в классическую эпоху. М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2005.

15. История женщин на Западе: в 5 т. Т.1: От древних богинь до христианских святых. СПб.: Алетейя, 2005.
16. Брюле П. Повседневная жизнь древнегреческих женщин в классическую эпоху. М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2005.
17. История женщин на Западе: в 5 т. Т.1: От древних богинь до христианских святых. СПб.: Алетейя, 2005.
18. Плутарх Сочинения. М.: Художественная литература, 1983.

O. Pavlova

ANTIQUITY PHILOSOPHY: THE WOMAN AS STRANGE OBJECT OF THINKING

Abstract: This article displays analysis of perception of woman's subjectivity through the prism

of ancient philosophy, this analysis being the starting point in understanding woman's nature and substance, and afterwards having been dominating for centuries, which is also echoed now. It goes without saying that this basis, built on the framework of negative generalized by ancient philosophers image of a woman as a subman, defective, deficient and desecrated creature, exerted its greatest influence on forming of woman's identity and for this reason should be explored thoroughly and in all details. Moreover today woman's reflection in man's window of the soul is clouded and hidden in the depth.

Key words: female subjectivity in an antiquity estimation, the woman as strange object of thinking, a heritage and the present.

УДК 1 (091)

Треушников И.А.

СЛАВЯНОФИЛЬСКИЕ АКЦЕНТЫ ПРОБЛЕМЫ «ЗАПАД – ВОСТОК» В ИСТОРИОСОФИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ФИЛОСОФИИ «ВСЕЕДИНСТВА»*

Аннотация: В статье рассматриваются воззрения представителей русской философии всеединства на проблему «Запад – Восток», их интерпретации идей старших славянофилов в философии истории. Автор определяет основные подходы к пониманию взаимоотношений духовных культур Запада и России в рамках философии всеединства.

Ключевые слова: славянофилы, историософия, философия всеединства, проблема «Запад – Восток» и судьбы России.

Изучение истории русской религиозной философии является необходимым условием выработки правильного исторического сознания, а так же формирования представлений о духовных приоритетах на которых должно строиться развитие современного общества. Существеннейшей чертой всей русской религиозной философии является особое внимание к историософии (религиозный вариант философии истории). Своеобразной «осью» философского осмысления исторического процесса в русской философии выступает проблема «Запад – Восток».

Актуальность философского рассмотрения данной проблемы обусловлена геополитическим положением нашей страны, особенностями ее исторического развития, сложным характером соот-

ношения западной, восточной и русской культур. Распространение христианства в России потенциально закладывало в русские умы тяготение к Европе, несмотря на открытость для влияния собственно восточных традиций, особенно отчетливо проявившихся в политико-государственной сфере. Однако сложившееся разделение христианства на западную и восточную ветви ставило Россию в положение противостояния с Западом, причем не только в сфере религиозной, но и во всех остальных. Данное обстоятельство существенно обостряло осмысление антиномии «Запад – Восток» в русской религиозной философии. В процессе ее философского дискурса в отечественной мысли сформировались определенные направления, сторонники которых различным образом представляли судьбу России в контексте масштабного противостояния Востока и Запада.

Проблема «Запад – Восток» занимает значимое место в творчестве представителей влиятельного в русской философии течения, называемого «философия всеединства» и представленного целым рядом крупных оригинальных мыслителей во главе с В.С. Соловьевым. На концептуальный уровень указанная тема в русской философии истории была выведена благодаря полемике западников и славянофилов. Анализируя проблему «Запад – Восток» в философии всеединства мы обнару-

* © Треушников И.А.

жим многие параллели с творчеством «старших славянофилов», прежде всего А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Влияние их взглядов на «раннего» Соловьева, а так же на других представителей философии всеединства, особенно в контексте поставленной проблемы, так существенно, что можно выделить, по нашему мнению, славянофильские акценты проблемы «Запад – Восток» в историософии всеединства в качестве отдельного вопроса. В настоящей статье попытаемся, не претендуя на полноту, проследить динамику этих акцентов в историософии мыслителей обозначенной нами школы. Мы вынуждены обратить внимание только на основные аспекты, в которых находит свое проявление славянофильское решение проблемы «Запад – Восток».

Исходя из убеждения в том, что определяющим началом образа жизни того или иного народа является религиозная вера, славянофилы, во многом, отождествляли всемирную историю с историей религии. Итогом славянофильской мысли выступает положение о принципиальной антиномичности духовного склада России и Запада как следствия противопоставления православных и католическо-протестантских начал. Характерными чертами русского народа, сформировавшимися благодаря органической для него православной религиозности, представлялись цельность и разумность, приоритет духовных ценностей, онтологизм, соборность. Основания развития Запада – «односторонняя рассудочность и раздвоенность просветительского начала и совершенно соответствующая им раздвоенность общественной стихии, составленной из завоевателей и завоеванных» [16, 108], господство индивидуализма и приоритет материальных ценностей, приводящие к отрицанию религиозной веры. Единственной истинной религией мыслилось христианство, а его наиболее адекватное воплощение «московские мыслители» видели в православии. Несмотря на то, что указанные качества были даны русскому народу и русской православной церкви во многом потенциально, в качестве задания, славянофилы обосновывают представление о мессианском призвании России. Запад, имеющий в основе своего развития мертвящее одностороннее начало, уже прошел высшую точку своего развития. России же, если она пойдет самобытным путем, опираясь на «православную духовную основу», принадлежит великое будущее, имеющее общемировое значение. Естественным в данном контексте представляется негативная оценка преобразований, направленных на уклонение от самобытного развития, в частности реформ Петра I.

Особое внимание к вышеуказанным положениям мы можем обнаружить и в историософии представителей философии всеединства. Значи-

тельную эволюцию на проблему «Запад – Восток» претерпели воззрения Соловьева. В своих ранних работах мыслитель акцентирует внимание на тех же моментах, что и славянофилы. Во введении к «Кризису западной философии» он отмечает, что рационализм начинает свое победное шествие в европейской философской мысли уже в период схоластики. Утверждая «за разумом безусловное значение» средневековые европейские интеллектуалы иллюстрируют собой основную черту западного мышления. [См.: 6, 30] Пределом и «последним завершением» рационалистической линии мыслитель полагает систему Гегеля. Время популярности гегелевской системы было, по мнению Соловьева, вообще временем авторитета философии в качестве «определяющего начала для жизни». Это связывается нашим мыслителем с разложением «религиозно-бытовых основ западной жизни» и общим падением значения религии не только среди образованного слоя, но и в широких народных массах. Европейская философия пришла к безусловному утверждению познающего разума. Следствием этого было утверждение человека, а логическим завершением данного ряда выступает утверждение в качестве основной и конечной значимости или ценности высшего порядка – отдельного субъекта, то есть «*собственное самоутверждение*», – пишет Соловьев. «Таким образом, антропологический принцип уясняется как эгоистический». Стремление к всеобщему благу заменяется «*исключительным индивидуализмом*» [См.: 6, 121-124].

Мы видим, таким образом: для идейного основателя философии всеединства, как и для славянофилов, «кризис западной философии – высшее выражение кризиса западной культуры». Старшие славянофилы отождествили характер европейской культуры непосредственно с особенностями развития западного просвещения. Киреевский и Хомяков абсолютизировали черты исключительного рационализма в европейской культуре. В ранних работах Соловьева в образе европейской философии угадывается образ европейской культуры, и его основная черта – индивидуализм выглядит весьма по-славянофильски. «Итак, после того, как философский рационализм отверг всякую объективную реальность в *теории*, отвергаются теперь в *практике* всякие объективные начала нравственности. Единственным жизненным началом становится безусловное исключительное самоутверждение я. Я для себя – бог...» [6, 124].

В сочинении «Три силы», рассматриваемом как одно из самых славянофильских произведений Соловьева, автор отождествляет Запад с силой, которая «отрицательно относится к единству, к общему верховному началу жизни, разрывает солидарность целого». Восток отождествляется

с мертвеющим единством. Третья сила представляется синтезом положительных свойств Запада и Востока. «Историческим проводником» третьей силы может быть «только Славянство и в особенности Россия». В данной работе мыслитель дает описание свойств народа-богоносца, свободного «от всякой ограниченности и односторонности», способного к возвышению «над узкими специальными интересами», равнодушного к житейским мелочам, уверовавшего в «положительную действительность высшего мира». Эти свойства, – заключает мыслитель, – «несомненно, принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа» [7, 238]. Идея гармоничного единства во множественности может быть признана принадлежащей Хомякову, а «сама задача „великого синтеза“ была несомненно предвосхищена славянофилами», – полагает Е. Трубецкой.

Однако сохраняется ли при этом у Соловьева собственно славянофильский акцент в решении проблемы «Запад – Восток»? Е. Трубецкой вынужден признать, что уже в ранних работах мыслителя появляется «новая черта». В перспективе славянофильство Соловьева превращается в свою противоположность, так как «*русское отождествляется с универсальным, всечеловеческим*», что сближает его воззрения с идеями П.Я. Чаадаева. [См.: 10, 78-79] По мнению А.Ф. Лосева, «даже в том, казалось бы, максимально славянофильском сочинении („Три силы“) наш критический анализ обнаруживает нечто далеко выходящее за пределы старого славянофильства» [4, 15]. И все же!

В работах Соловьева, написанных в семидесятые годы XIX века, славянофильский ход мысли по-преимуществу сохраняется. Примером выступают «Чтения о богочеловечестве» где в контексте решения проблемы «Запад – Восток» строится своеобразный «образ Запада», наделяемый в конечном итоге чертами антирелигиозными и прямо антихристианскими. [См.: 8, 169-179] Элементы построений старших славянофилов можно увидеть в стремлении Соловьева изобразить духовную жизнь Запада как самоутверждение человека без Бога, что представляет собой эволюцию «старой» мысли Хомякова. Схему мысли московского мыслителя можно обнаружить в изображении тех трех искушений, которые не сумело преодолеть западное человечество. У Хомякова мы встречаем обвинение католицизма в скрытом неверии, в грехе властолюбия, упрекание протестантизма в избыточном рационализме. «Приблизительно одинаково» у обоих мыслителей раскрывается логика перехода от «ложного» пути католицизма и папизма к характерному для Запада безверию и упадку духовности. Оценки Хомяковым и Соловьевым восточной церкви как единственной блюс-

нительницы истины Христовой совпадают.

Из данной трактовки роли и значения православия вытекает признание за Россией, как хранительницей истинной религиозности, мессианского предназначения. [См.: 10, 413-414] В дальнейшем идея «великого синтеза» воплощается в задачу соединения христианских церквей и построение вселенской теократии. Добиться синтеза, однако, не удалось. Анализируя творчество «зрелого» Соловьева, Л.Е. Шапошников приходит к выводу о преобладании у него идей «растворения» русского начала в западноевропейских ценностных установках. [См.: 17, 63-104] Мыслитель положительно оценивает узловые события отечественной истории, выступающие «актами национального самоотречения», в том числе реформы Петра I, вызывающие у славянофилов негативную реакцию. Это лишний раз показывает смещение Соловьевым акцентов в решении проблемы «Запад – Восток».

Уже в «Чтениях о Богочеловечестве» идейный основатель философии всеединства обнаруживает положительный смысл в развитии западной цивилизации, позволившей освободиться и развиваться человеческому началу. Уничажительные оценки Запада, свойственные ранним работам мыслителя сохраняются, но в работах восьмидесятых годов они относятся только к безрелигиозным компонентам западной культуры. Основание для разрыва со славянофильством, таким образом, можно увидеть в изменении отношения Соловьева к западному христианству. В пылу полемики с националистически настроенными авторами мыслитель выступает апологетом католицизма. Парадокс, по мнению ближайшего его последователя – Е. Трубецкого, заключается в том, что он фактически продолжил линию самих старых славянофилов, доведя ее до логического завершения. Борьба Соловьева против национализма и его положительные оценки католицизма вызваны развитием требования «цельности жизни». Таким образом, идеи мыслителя выступают формой дальнейшей эволюции самого славянофильства, приводящей к «внутреннему расколу» в нем. [См.: 10, 415-419] Этот раскол вызван актуализацией универсалистских воззрений, естественным основанием для которых выступают интуиции, определяемые христианским вероучением. Славянофильские акценты в концепции Соловьева фактически трансформируются в свою противоположность.

Сам Е. Трубецкой стремится ориентироваться на вселенские христианские идеалы. Критика славянофилами и «ранним» Соловьевым изначального рационализма западноевропейской мысли рассматривается Е. Трубецким как пристрастная и необъективная. [См.: 10, 62-67] Итогом

построений старших славянофилов стала анти-теза западноевропейского и русского, в которой первое отождествлялось с рассудочностью, рационализмом, а второе – с религиозностью, христианством. Философ называет ее «в корне ложной» и полагает, что подобный взгляд приводит к «роковым» искажениям подлинных исторических черт как западной, так отечественной культуры. Постулируемая Киреевским в качестве особенности западного мира «раздвоенность» составляет «свойство всего греховного мира», а «цельность» и «разумность» – «недостигнутый идеал для всех народов», – заявляет мыслитель. [См.: 10, 69-70] Даже в статьях периода I мировой войны, несмотря на патриотический подъем, Е. Трубецкой не забывает отмечать «полную непригодность старых славянофильских формул для осознания нашей национальной задачи...задача, навязанная нам историей, чужда противоположности Востока и Запада...это – задача по существу сверхнародная, универсальная...» [9, 515-516].

Ошибочным, на его взгляд, представляется отождествление христианского с православным, а православного с национально-русским. Вырастающие на этом основании представления о мессианском предназначении русского народа и России выглядят большим заблуждением. Против этого заблуждения он и выступает, подвергая идеи национального мессианизма последовательной критике. Обнаруживая реминисценции мессианской идеи у Соловьева, отмечает: «Удобопревратность национального мессианства сказалась не только в старом славянофильстве, но и в учении самого Соловьева» [10, 492]. Отталкиваясь от универсалистских принципов, основатель философии всеединства создает концепцию вселенской теократии, в той или иной форме проходящую через все творчество мыслителя. Требуемое содинение власти первосвященника (в лице римского папы), государственности (в форме российского самодержавия) и власти пророка составляет каркас текратической идеи [См. напр.: 5, 502].

Теократия как таковая являлась утопией, что хорошо понимал и сам автор указанной модели, «переживший и отвергнувший веру в теократическую империю, в мессианическое русское царство». Заблуждение Соловьева, по мнению критика, заключалось в стремлении ввести государственность как необходимый элемент в Царство Божие. Осуществление замысла приводит к необходимости включить в теократический идеал все основные историко-политические компоненты славянофильской модели. «В идеализации русского монархического начала, – отмечает Е. Трубецкой, – философ даже превосходит славянофилов ... на текратического царя он возлагает такие надежды, по сравнению с которыми славяно-

фильские мечтания могут показаться скромными» [10, 491].

Достается от Е. Трубецкого и другому представителю философии всеединства – С.Н. Булгакову. В реферате «Старый и новый национальный мессианизм», констатируя нежизнеспособность идеи русского национального мессианизма к началу XX столетия, критик полемизирует с Булгаковым. Последний стремился найти «компромисс между вселенским идеалом и старой славянофильской концепцией». Компромисс естественным образом вызывает противоречия, которые, при желании, можно трактовать как отсутствие последовательности и в идее национального мессианизма, и в сохранении принципов христианского вероучения. Эти-то противоречия, обнаруженные в статье Булгакова «Размышления о национальности», в полемическом тоне и критикует Е. Трубецкой, отстаивая в конечном итоге примат «вселенской идеи» [См.: 11, 305-309].

Антиномизм рассуждений Булгакова по проблемам национальности в принципе характерен для его построений, как и вообще для конструкций мыслителей, принадлежащих к философии всеединства. Раскрытие философом значимых для него тем в контексте проблемы «Запад – Восток» во многом окрашено славянофильскими тонами. Мыслитель настойчиво пытался сформировать идеал самостоятельного культурного творчества и бережного отношения к его «слабым росткам» в виду силы западной культуры, полагая, что опасность культурного национализма несоизмеримо мала по сравнению с угрозой «внутренней перед ней капитуляции» [См.: 1, 456-457].

При этом многие замечания Булгакова показывают трансформацию славянофильских акцентов, во многом, в духе Соловьева. Мыслитель подчеркивает религиозные корни западноевропейской цивилизации, призывает вести борьбу за более «углубленное, исторически сознательное западничество». Эти особенности проявились и в публикациях появившихся в период I мировой войны. В статье «Родине» Булгаков заявляет, что война «знаменует общий кризис европейской цивилизации», свидетельствует о приближении ее конца. «Запад уже сказал все, что имел сказать», теперь «духовно вести европейские народы» должна Россия, ее призвание – нести ответственность «за духовные судьбы человечества». [См.: 2] Россия должна отвергнуть «духовные начала Новой истории», заключающиеся в «отречении от своего церковного прошлого», и пойти «своим особым путем», – пишет мыслитель в статье «Русские думы». В ходе войны «разрушается вавилонская башня мещанской культуры», Европа «дошла до естественного самовозгорания», но именно «в своей материальной основе» и ее ожидает «капи-

талистический декаденс» [См.: 3, 108-114].

В этой, по выражению С.Л. Франка, «славянофильской концепции войны», тем не менее, заметно стремление Булгакова утверждать в европейской духовной культуре ценности которые «безсмертны и достойны спасения». В поздний период своего творчества Булгаков выступает сторонником углубления религиозности, не отказываясь от конфессиональной направленности. Хотя он принимает активное участие в экуменическом движении, но делает это «для приобщения западного мира к ценностям православия». В этой связи понятно, почему современные церковные мыслители оценивают его концепцию как строго православно-церковную. Экуменическое единение, в соответствии с ней, есть «оправославление». Но православность понимается Булгаковым не как строго определенное учение, а как «вечно живое развивающееся предание», откликающееся на вызовы времени.

Славянофильские акценты в основных аспектах проблемы «Запад – Восток» расставляет П.А. Флоренский. Однако и его отношение к воззрениям идеологов славянофильства неоднозначно. В фарватере мысли Хомякова выстраиваются представления Флоренского о православии. Оба автора разделяют мысль о разрыве между христианскими идеалами и реально существующей церковью. Флоренский пишет о кризисе православной религиозности и о необходимости восстановить способность к мистическому самоуглублению. Православие выступает не как историческая организация, содержащая в себе недостатки человеческого общества, но как идеал гармоничного единства во множестве. Данная направленность его мысли сохраняется и при решении экуменических проблем.

Флоренский отмечает, что «конкретные формы церковной жизни» являются важными для каждого исповедания, однако перед «направлением сознания ко Христу делается мало заметным всякое частное разногласие христиан», и «объединение христианского мира возможно лишь при перемене образа мысли». Флоренский настаивает на необходимости «духовно вживаться» в свое исповедание. Кто стремится «быть действительно верным сыном своей Церкви, тот вместе с тем единится во Христе и с другими христианами».

Таким образом, мыслитель призывает к единению в ноуменальной сущности Церкви, путем к которому является «лишь углубление в собственную веру каждого», а не разработка соглашения, касающегося догматических формул, канонического строя и церковного обряда [См.: 12, 551-557]. В этой мысли, представляющей вполне ортодоксальной, хорошо заметен общий мистический настрой Флоренского. Вероятно, именно ориен-

тация на мистическое единение с ноуменальным миром и предопределяет известные его расхождения во взглядах на церковь по сравнению с Хомяковым. Флоренский критикует базовые основания деления религий на иранские и кушитские, оценку Хомяковым основных христианских конфессий, отношение «московского мыслителя» к вопросам культа, концепцию соборности истины, трактовку узловых событий отечественной истории (утверждение династии Романовых). Флоренский обвиняет Хомякова в «имманентизме», что является квинтэссенцией «грехов» последнего по отношению к православию. [См.: 13, 294-299] Современные исследователи, как светские, так и церковные, сходятся во мнении, что упреки Флоренского в адрес Хомякова не всегда обоснованы, и стараются обращать внимание не на расхождения в их взглядах, а на совпадения.

Флоренский отмечал принципиальное отличие православной культуры от западной – католической и протестантской. Давая характеристику западному жизнепониманию, философ писал, что «...православное жизнепонимание чуждо этой философии, у которой в сокровенной основе всех глубин лежит категория вещиности и которая решительно чужда идеи личности, как чужд признания личности с ее запросами и весь строй католицизма...» [15, 518]. Сильнейшее влияние на русскую духовную жизнь оказала эпоха Петра I. «Разорив православный быт, реформа Петра нанесла сильный удар православию, лишив его, по крайней мере в городах и образованном классе, его тела – быта», – пишет Флоренский в статье «Православие», отмечая, что в дальнейшем православный быт разрушается в ходе развития капитализма. [См.: 14, 662] Как видим, в выстраивании основной антиномии «православное – западно-католическое», в негативной оценке реформ Петра Великого и буржуазно-мещанского развития для России Флоренский сближается со славянофилами. Именно реформы начала XVIII века способствовали массивному вторжению в русскую культуру элементов культуры западно-европейской. Восстановление онтологического миропонимания, самых основ «русского духа» Флоренский, солидаризируясь с Хомяковым, считает первостепенной задачей.

Таким образом, мы видим – философское осмысление истории в философии всеединства сформировалось во многом благодаря дискурсу проблемы «Запад – Восток». Однако даже поверхностный анализ проявления славянофильских акцентов в историософии представителей философии всеединства в контексте данной проблемы показывает трансформацию воззрений на соотношение западной и русской культур, оценку роли и перспектив западной цивилизации и западных

вероисповеданий, в соотношении с перспективами и ролью православия, осмысление ключевых периодов русской истории, предназначения России и русского народа. Главная надежда старших славянофилов на лучшее будущее «заключалась в одном слове: Христианство». При этом христианство они отождествляли с православием. Проблема «Запад – Восток» в их интерпретации выливалась в представление о религиозном, по сути – мессианском призвании русского народа. В этом они продолжали влиятельную в русской религиозной мысли традицию, восходящую к формуле «Москва – Третий Рим».

Соловьев и его последователи в решении данной проблемы смещают акценты в зависимости от выдерживания ориентации на универсальные христианские идеалы. Сам основатель философии всеединства, как мы могли видеть, приходит к отрицанию славянофильской ориентации на самобытное духовное развитие, вступая в противоречие с собственными исходными положениями. Булгаков и Флоренский, если вынести за скобки отличия между их воззрениями, в целом сохраняют славянофильские акценты в решении проблемы «Запад – Восток». С другой стороны, Е. Трубецкой в тех же исторических условиях последовательно отстаивает доминирование христианских универсальных ценностей. Однако его критика русского мессианизма не исключает чаяния религиозного возрождения России, что, в конечном счете, выступает основной задачей творческих усилий всех рассмотренных мыслителей.

И еще добавим. Несмотря на близость метафизических оснований построенных систем, в историософии всеединства сформировались два основных направления в решении проблемы «Запад – Восток», однако ими, очевидно, не исчерпывается спектр возможных вариантов дискурса данной темы, что оставляет простор для дальнейшего исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Сочинения В 2 т. / Сост., подгот. текста, вступ. статья И.Б. Роднянской. – М., 1993. – Т. 2.
2. Булгаков С.Н. Родине // Утро России. – 1914. – 5 августа (№ 181).
3. Булгаков С.Н. Русские думы // Русская мысль. – 1914. – № 12.
4. Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л.Кравца и др. – М., 1988. – Т. 1.
5. Соловьев В.С. История и будущность теократии // Собрание сочинений: В 10 т. / под редакцией и с примечаниями С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. – 2-е издание. – СПб., 1911–1914. – Т. 4.
6. Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Собрание сочинений: В 10 т. / под

- редакцией и с примечаниями С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. – 2-е издание. – СПб., 1911–1914. – Т. 1.
7. Соловьев В.С. Три силы // Собрание сочинений: В 10 т. / под редакцией и с примечаниями С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. – 2-е издание. – СПб., 1911–1914. – Т. 1.
8. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Собрание сочинений: В 10 т. / под редакцией и с примечаниями С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. – 2-е издание. – СПб., 1911–1914. – Т. 3.
9. Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Смысл жизни. – М., Харьков, 2000.
10. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева / Вступ. статья А.А. Носова. – М., 1995. – Т. 1.
11. Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианиззм // Избранное / Сост., послесловие и комментарии В.В. Сапова. – М., 1995.
12. Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре // Сочинения: В 4 т. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – М., 1996. – Т. 2.
13. Флоренский П.А. Около Хомякова // Сочинения: В 4 т. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – М., 1996. – Т. 2.
14. Флоренский П.А. Православие // Сочинения: В 4 т. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – М., 1994. – Т. 1.
15. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины / Вступ. статья С.С. Хоружего, историографический очерк игумена Андроника (Трубачева). – М., 1990. – Т. 1 (I).
16. Хомяков А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» // Избранные статьи и письма / Общ. ред, сост., подгот. текста, коммент. Л.Е. Шапошникова, О.В. Парилова, И.А. Треушникова; авт. вступ. статьи Л.Е. Шапошников; авт. приложений О.В. Парилов, И.А. Треушников. – М., 2004.
17. Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX–XX вв. – Н. Новгород, 2002.

I. Treushnikov

SLAVOPHILIZED WEST–EAST PROBLEM BY ALL-UNITY PHILOSOPHERS WITHIN PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract: In this paper are considered the views of the representatives of Russian all-unity philosophy on «West–East» problem, their interpretations of old slavophiles' ideas in philosophy of history. The author takes the main approaches to understanding the mutual relations between Western and Russian spiritual cultures within all-unity philosophy.

Key words: Slavophiles, historiosophy, all-unity philosophy, problem «West-east» and destinies of Russia.

РАЗДЕЛ 4. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

(кафедра философии МГОУ и докторский диссертационный совет по философским наукам Д. 212.155.08 при МГОУ)

1. Докторский диссертационный совет Д-212.155.08 по философским наукам (специальности 09.00.11 и 09.00.03) утвержден и с февраля 2008 года приступил к работе по аттестации научно-педагогических кадров (Приказ ВАК России № 1-130 от 25.01.2008 г.).

2. 5 и 19 июня проведены защиты трех кандидатских диссертаций:

Абросимовой Людмилой Викторовной «Историко-философский анализ концепции диалогизма XX века (М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси, М.М. Бахтин) по специальности 09.00.03 - история философии. Диссертация была выполнена на кафедре истории и философии науки и образования Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования РФ (АПКППРО, г. Москва). Научный руководитель - доктор философских наук, профессор Семаева И.И. Официальные оппоненты - доктор философских наук, профессор Губман Б.Л. и кандидат философских наук, доцент Бондарева Я.В. Ведущая организация - Московский государственный гуманитарный университет (МГГУ) им. М.А. Шолохова.

Архангельской Натальей Олеговной «Проблема определения типа социальных отношений советского общества 1960-1980-х годов» по специальности 09.00.11 - социальная философия. Диссертация была выполнена на кафедре философии Московского государственного областного университета (МГОУ). Научный руководитель - доктор философских наук, доцент Демина Л.А. Официальные оппоненты - доктор философских наук, профессор Беркут В.П. и кандидат философских наук, доцент Озеров А.А. Ведущая организация - АПКППРО РФ.

Черницкой Анной Леонидовной «Гуманизация высшего образования: сущность и перспективы развития» по специальности 09.00.11 - социальная философия. Диссертация была выполнена на кафедре философии Современной гуманитарной академии (СГА). Научный руководитель - кандидат философских наук, доцент Озеров А.А. Официальные оппоненты - доктор философских наук, профессор Огородников Ю.А. и кандидат педагогических наук, доцент Ярославцева Г.В. Ведущая организация - Красноярский государственный педагогический университет (КГПУ) им. А.П. Астафьева.

2 октября 2008 г. проведены защиты еще

двух кандидатских диссертаций: Морозовой Ольгой Евгеньевной «Толерантность как принцип регуляции гендерных отношений» и Огородниковым Александром Юрьевичем «Интерииоризация ценностей в условиях трансформации современного российского общества (социально-философский анализ)».

Обе диссертации подготовлены по специальности 09.00.11 - социальная философия. Первая - выполнена под научным руководством доктора философских наук, профессора Дырина А.И. на кафедре философии МГОУ. Вторая - под научным руководством доктора философских наук, профессора Климова С.Н. на кафедре философии, социологии и истории Российского государственного открытого технического университета путей сообщения (РГОТУПС). Официальные оппоненты (соответственно): доктор философских наук, профессор Горбунов В.С. и кандидат философских наук Петросянц Д.И.; доктор философских наук, профессор Михалкин Н.В. и кандидат педагогических наук, доцент Ярославцева Г.В. Ведущими организациями были утверждены (соответственно): АПКППРО РФ и Военный университет МО РФ (г. Москва).

Результаты всех этих защит утверждены Президиумом ВАК России и новым кандидатам философских наук вручены дипломы.

3. 23 октября состоялась защита диссертации Макеевым Сергеем Викторовичем «Концепции технократизма: историко-философский анализ» по специальности 09.00.03 - история философии на соискание ученой степени доктора философских наук. Диссертация выполнена на кафедре философии МГОУ. Научный консультант: доктор философских наук, профессор Бузук Г.Л. Официальными оппонентами выступили доктора философских наук, профессора Делокаров К.Х., Деникин А.В. и Климов С.Н. Ведущая организация - Российский университет дружбы народов (РУДН). По материалам и документам этой защиты состоялось положительное заключение Экспертного совета ВАК по философским наукам. В связи с этим решение Президиума ВАК России о присуждении Макееву С.В. ученой степени доктора философских наук было принято 20 февраля 2009 г. В этот день мы все рады были поздравить нашего коллегу. Докторский диплом выписан и получен (вручен).

4 декабря 2008 г. в совете состоялась защита кандидатской диссертации Петраковой

Ириной Николаевной «Проблема пола в философии В.В. Розанова» по специальности 09.00.03 – история философии. Диссертация была выполнена в Тульском государственном университете (кафедра философии) под научным руководством кандидата философских наук, доцента Троегубова А.Г. Ведущей организацией по этой защите выступил Тульский артиллерийский инженерный институт. Официальными оппонентами были доктор философских наук, профессор Семаева И.И. и кандидат философских наук Джагарова Г.М. Диплом выписан и получен.

Состоялось у нас одно заседание диссертационного совета и в январе 2009 г. На этом заседании (22.01.09 г.) свою кандидатскую диссертацию по специальности 09.00.11 – социальная философия по теме «Проблема духовного в профессиональной деятельности современного российского журналиста» защитила Флорова Елена Вячеславовна. Диссертация была выполнена на кафедре философии МГОУ под научным руководством доктора философских наук, доцента Деминой Л.А. Официальными оппонентами по этой работе выступили доктор философских наук, профессора Огородников Ю.А. и Петрий П.В. Ведущей организацией была Академия ПКППРО РФ (г.Москва). Диплом также выписан и получен.

На последних двух заседаниях диссертационного совета (декабрь 2008 г. и январь 2009 г.) члены совета обменялись своими мыслями относительно повышения требовательности к аспирантам и соискателям, их научным руководителям, докторантам и их научным консультантам, экспертам совета и официальным оппонентам по качеству и полноте отражения в диссертациях, авторефератах, официальных отзывах и других документах по защите (стенограмма заседания совета, справка о выдаче диплома) вопросов степени разработанности темы диссертации (аспектов темы) в литературе темы, формулировках задач и указаниях на новизну (конкретность, предметность) результатов исследования, формулировках положений, выносимых на защиту, и их обосновании. Обмен мнениями и выработка согласованных рекомендаций будет продолжена.

4. В июне 2008 года вышел из печати первый номер журнала Военно-философского общества Национальной Ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (МЕГАПИР) «Военно-Философский Вестник» (ВФВ), в котором (на его 144 страницах) представлены: Обращение академика РАН Е.П. Велихова «К читателям» (в связи с выходом первого номера нового журнала (С.3);

Информация от Совета ВФО (с.4-7); Материалы международной научно-практической конференции «Армия как институт войны и мира в эпоху глобализации», состоявшейся в октябре 2007 года в Москве, в Культурном Центре Вооруженных Сил Российской Федерации (С.8-100); 5 статей в разделе «Методологические проблемы военной теории» (С.101-128); 2 статьи в тематике раздела «Армия и культура» (С.129-140) и два материала информационного плана в рубрике «Наши юбиляры» (С.141-144).

Редколлегия сообщает, что с обозначенными материалами «ВФВ» (а в их числе и два материала (с.102- 103 и 143 – 144) профессора МГОУ, доктора философских наук, профессора, Заслуженного работника высшей школы России Дырина А.И., - утвержденного членом редколлегии нового издания) можно ознакомиться в читальном зале библиотеки МГОУ и на кафедре философии нашего университета (корпус 2, комн. № 122) Журнал будет выходить ежеквартально и регулярно поступать в научную библиотеку МГОУ, ряда других вузов Москвы, России и зарубежных стран (Тираж ВФВ сегодня 3000 экземпляров).

В декабре 2008г. вышел второй номер «ВФВ» (152с., 2000 экз.). Журнал открывается статьей его главного редактора доктора философских наук И.С.Даниленко «Заветы русского гения о благе и безопасности Отечества» (о Д.И.Менделееве) –с.3-10. Далее в разделе «Философия безопасности» представлены статьи докторов философских наук С.А.Тюшкевича, А.И.Позднякова, О.А.Белькова (с.12-37), в разделе «Гражданское общество и безопасность» помещены документы и материалы к теме «Повышение роли общества в решении проблем национальной безопасности страны», обсужденной 26.09.2008г. на пленарном заседании Общественной палаты РФ. В том числе – доклад доктора философских наук, члена Общественной палаты А.Н.Каньшина «О некоторых проблемах безопасности страны», ряд выступлений и отчет о работе четырех секций (с.38-76). Завершают этот раздел еще четыре информативных материала об обсуждении в ряде учреждений Москвы проблематики национальной безопасности современной России.

Впрочем, не обошли эту тему и авторы других материалов, помещенных в журнальном разделе «Армия и общество» (с.98-137)- доктора или кандидаты наук В.В.Серебренников, М.Н.Шахов, Б.И.Каверин, В.В.Паршин, Б.П.Уткин, П.В.Петрий. Первый заместитель председателя Совета директоров Национальной Ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (МЕГАПИР) Б.И.Волков рассказывает в этом же номере журнала (с.138-142) о 15-летию МЕГАПИРа.

Информация о презентации первого номера «ВФВ» в Культурном Центре ВСРФ, состоявшейся 20.06.2008г. отражена на с.143-144. Завершает номер трехстраничный библиографический список по теме «Безопасность». И это очень важно - тема ведь сквозная для всех статей второго номера журнала «Военно-философский вестник».

5. В сентябре 2008 г. Издательством «Мегапир» была выпущена монография Дырина А.И. и Дырина И.А. «Патриотическая идея и военная доктрина для будущей России в литературе русского зарубежья первой половины XX века». Эта работа (216 с.; 13,5 п.л.; тираж 1000 экз.) получила определенный резонанс уже хотя бы тем, что ее презентация (26.09.2008 г.) Национальной ассоциацией «Мегапир» была проведена в Общественной палате РФ. Впрочем, книгу эту может представить Председатель Комиссии Общественной палаты Российской Федерации по делам ветеранов, военнослужащих и членов их семей, Председатель Совета директоров Национальной ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (МЕГАПИР), доктор философских наук Каньшин Александр Николаевич. Это его «представление» открывает и самую книгу (Предисловие, с.5-6). Воспроизводим его полностью.

«Уважаемый читатель! Исследованием тех или иных аспектов темы, которая рассматривается в настоящей монографии, авторы занимаются исследовательской работой многие годы. Свидетельство тому диссертационный труд одного из них (успешно защищен в 1996 г.) и большая (свыше 50 авт. л.) монография другого (издана в 2004г. с участием и Ассоциации «Мегапир»), научные статьи и публикации более объемного плана, выполненные ими как индивидуально, так и совместно, в том числе в 90-е годы XX века и современное десятилетие.

И все же настоящая книга не может и не должна быть представлена лишь как объединенное тематически, т.е. по *смыслу содержания и значению*, переиздание прежних публикаций авторов, хотя и с включением новых, существовавших лишь в рукописи материалов. Ибо, если это - в известной части своего объема - и переиздание, то переиздание с изменениями, с уточнениями и многочисленными дополнениями и того, и другого материалов, в том числе взятых из рукописи диссертации И.А. Дырина.

Монография, выпускаемая Издательским Домом «Мегапир», на две трети своего объема содержит материалы публикуемые впервые. И, следовательно, она, хотя и состоит из двух смысловых блоков (частей), представляется авторами как нечто единое,

единое именно в концептуальном отношении. Поэтому заинтересованный читатель найдет в этом труде социально-философскую и философско-политологическую характеристику патриотической идеи и положений о военной доктрине, представленных в литературном наследии русской эмиграции «первой волны» XX века, а также – в дискуссиях по этим вопросам, отраженных в печати дореволюционной России и России советской (СССР) того же периода (первая половина XX века).

И в этой *полноте анализа источниковой базы* особенная ценность книги как в первую очередь для специалистов в области социально-философской и философско-политологической мысли, слушателей и аспирантов, студентов и преподавателей вузов страны, так и для ветеранов войн и вооруженных сил, воинов современной России, российской молодежи.

И еще несколько слов об авторах публикуемой работы.

Дырин Анатолий Иванович – доктор философских наук, профессор, Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, академик Международных академий наук высшей школы и педагогического образования, академик Академии военных наук России. Полковник в отставке. Подготовил 45 кандидатов и 15 докторов философских наук. Список его публикаций включает сегодня 260 работ (285 п.л.), в том числе 15 монографических. Он член Совета Военно-философского общества Национальной Ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (Мегапир), руководитель проекта (подготовка и издание) Военно-философской энциклопедии, лауреат Форума «Общественное признание» Ассоциации «Мегапир».

Дырин Игорь Анатольевич – кандидат политических наук, автор 7 научных публикаций (16 п.л.), полковник запаса, член Военно-философского общества Ассоциации «Мегапир».

Поле научных интересов соавторов предлагаемой книги действительно обширно, но в последние 10-15 лет у них на первый план выдвинулись именно вопросы *философии политики и военной политики, патриотической идеи и военной доктрины, национальной безопасности России*. В том числе – отраженные в литературе русской эмиграции послереволюционного периода, то есть на основе введения в научный оборот ранее не использовавшейся исследователями страны источниковой базы.

Книга именно такова, и её авторы – уверен - с искренней благодарностью примут слово научной критики заинтересованного читателя».

6. И, наконец, еще одно сообщение в этой рубрике – сообщение о юбилее докторского диссертационного совета по философским наукам при МГОУ, о его 15-лети.

Кафедра философии МОПИ-МПУ-МГОУ 14 декабря прошлого года отметила свое 75-летие. Но в вузе нашем никогда не было философского факультета или отделения. Никогда раньше не было и диссертационного философского совета при вузе (даже кандидатского), хотя аспирантура по кафедре философии в послевоенные годы советского периода истории страны была. Но в самом конце 80-х - начале 90-х годов вся необходимая подготовительная работа была проведена и Решением ВАК РФ от 22 октября 1993 года докторский диссертационный совет по философским наукам (онтология и теория познания; социальная философия; история философии) при МГОУ (тогда еще – МПУ как бывший МОПИ) был утвержден.

Совет возглавляет с момента его создания по настоящее время заведующий кафедрой философии МГОУ профессор Дырин А.И., заместителем был сначала профессор Самойленко В.Ф., сегодня - профессор Сейранян Ф.Г; ученым секретарем 10 лет была профессор Семаева И.И., теперь - доцент, доктор философских наук, профессор кафедры Демина Л.А. За 15 лет состав совета лишь частично изменился. Поэтому в дополнение к именам Дырина А.И. и Семаевой И.И. назовем и всех других членов совета «первого призыва», т.е. юбиляров собственно пятнадцатилетия. Это профессора, доктора философских наук Горбунов В.С., Кокорин А.А. и Михалкин Н.В. Это те, кто работает в совете 10 лет и больше, или чей стаж в совете приближается в 10 годам: профессора, доктора наук Беркут В.П., Бузук Г.Л., Деникин А.В., Лоза Г.Г, Копосов Л.Ф., Огородников Ю.А., Пирогов А.И., Сейранян Ф.Г., Смоленский Н.И., Ям К.Е. Отметим также, что пять членов совета и защитили свои докторские работы в нашем совете (Беркут В.П., Бузук Г.Л., Демина Л.А., Огородников Ю.А, Семаева И.И.).

Но нас сегодня 19. Совсем недавно (январь 2008 г.) в совет были включены профессора, доктора наук Волобуев О.В., Наместникова И.В, Ницевич В.Ф. В 2009 году в диссертационный совет будут введены доктора философских наук, профессора Чугунов В.М. и Макеев С.В., доктор исторических наук профессор Журавлев В.В. (все штатные сотрудники МГОУ). На очереди и ряд других изменений в совете, в том числе в связи с возможностью восстановления за философским советом при МГОУ права принимать к защите работы по специальности 09.00.01 – онтология и теория познания. Как это было с октября 1993

г. по июль 2007 г. Восстановимся!

7. Вниманию будущих наших авторов, их научных руководителей и/или научных консультантов, экспертов и рецензентов!

Федеральное агентство по техническому регулированию и метрологии в качестве официального документа опубликовало «НАЦИОНАЛЬНЫЙ СТАНДАРТ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ. Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу. Статьи в журналах и сборниках: Издательское оформление» (Проект). (М.: Стандартинформ, 2008. -20 с. А -4).

Стандарт разработан Федеральным государственным учреждением «Российская книжная палата» Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям и вносится Техническим комитетом по стандартизации ТК 191 «Научно-техническая информация, библиотечное и издательское дело». Он будет утвержден и введен в действие Приказом Федерального агентства по техническому регулированию и метрологии.

Содержательно документ включает **характеристику:** областей применения стандарта, нормативных ссылок, терминов и определений, издательского оформления статей в журналах и в сборниках статей, издательское оформление раздела «Содержание», нумерации страниц издания (с. 1-9), а также в качестве справочного приложения «Образцы издательского оформления статей» (с. 10-16).

В каждом номере Вестника МГОУ (во всех наших сериях) публикуются (с необходимыми изменениями) ПРАВИЛА для авторов статей и других лиц так или причастных к подготовке научных статей, их оформлению и/или изданию. Но ясно, что с момента введения в действие Стандарта редколлегия серии «Философские науки» Вестника МГОУ (как, разумеется, и все другие редакционные коллегии) примут Национальный стандарт к неукоснительному исполнению. Все что необходимо мы опубликуем в журнале. Следите также, заглядывайте на наш сайт в Интернете. Ибо все статьи авторы обязаны будут готовить, а редколлегия публиковать в самом точном соответствии с требованиями этого документа. Спасибо за внимание. Профессор Дырин А.И. 20.07.2009 г.

Богомолова М.А., соскатель кафедры отечественного искусства исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: Bogomolova@ru.ru

Байдакова Мария Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры психологии Российского государственного университета туризма и сервиса (РГУТиС); тел. 8-916-451-12-68.

Бозаджиев Павел Александрович, аспирант кафедры философии и общих гуманитарных дисциплин Российского нового университета; e-mail: paul.bazz@mail.ru

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

Вершилов Сергей Анатольевич, кандидат философских наук, доцент кафедры боевой подготовки и безопасности полётов Краснодарского высшего военного авиационного училища лётчиков (военный институт), 4 факультет авиационный (г. Балашов); e-mail: vershil@mail.ru

Гревцова Елена Степановна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов; e-mail: grevtsova@rambler.ru

Гук Алексей Александрович, кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры теории культуры, этики и эстетики Московского государственного университета культуры и искусств; e-mail: guk56mai@mail.ru

Дьяченко Инна Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических наук Югорского государственного университета (г. Ханты-Мансийск); тел. 8 (34671) 57-637

Ерохин Семен Владимирович, кандидат экономических наук, старший научный сотрудник кафедры физической химии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; соискатель кафедры эстетики философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: SErohin@ru.ru

Извекова Елена Викторовна, соискатель кафедры философии Саранского кооперативного института; e-mail: izvekovaev@rambler.ru

Иошкин Владимир Кузьмич, кандидат философских наук, доцент Военно-транспортного университета ЖДВ (г. Санкт-Петербург); e-mail: ivk@pochta.tvoe.tv

Куров Игорь Геннадьевич, кандидат философских наук, консультант комитета общественных связей и средств массовой информации администрации Владимирской области; e-mail: kurov@avo.ru

Курочко Михаил Михайлович, кандидат философских наук, доцент, заместитель начальника кафедры философии и религиоведения Военного университета (г. Москва); e-mail: m.kurochko@mail.ru

Лобазова Ольга Фёдоровна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского государственного социального университета (г. Москва); e-mail: Yashik_2.0@rambler.ru

Максимов Дмитрий Владимирович, аспирант кафедры социальной философии и этнологии Ставропольского государственного университета; e-mail: Yurijm@softline.ru

Мамедов Азер Агабала-оглы, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии РГАУ-МСХА им. К.А. Тимирязева; e-mail: azermamedov@mail.ru

Мамченков Дмитрий Валерьевич, аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; e-mail: dvm@kmail.ru

Модестова Дарья Алексеевна, аспирант кафедры философии Российского нового университета; e-mail: modestovad@yandex.ru

Мухамедьянов Булат Фаридович, аспирант Башкирского государственного университета (г. Уфа); e-mail: secrdisser@rambler.ru

Ореховская Наталья Анатольевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и культурологии МГТУ им. Н.Э. Баумана; e-mail: orehovskaya@yandex.ru

Павлова Ольга Николаевна, кандидат психологических наук, профессор кафедры психологии социальной работы Национального института им. Екатерины Великой, г. Москва; докторант кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: pavolga@mail.ru

Простяков Сергей Станиславович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Сахалинского государственного университета; e-mail: prost.philos@mail.ru

Рамазанов Сераздин Омарович, соискатель кафедры философии Российского нового университета; e-mail: ramazanovso@rambler.ru

Родин Павел Николаевич, соискатель ученой степени по социальной философии, старший преподаватель кафедры историко-правовых и гуманитарных наук Московского государственного областного гуманитарного института (г. Орехово-Зуево); e-mail: pn_rodin@mail.ru

Соколова Светлана Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Смоленской государственной академии физической культуры, спорта и туризма; тел. 8 (4812) 92-936

Сорокин Сергей Александрович, заместитель директора по обеспечению безопасности средней общеобразовательной школы №533 (г. Москва), e-mail: ssa.ru@mail.ru

Старкин Юрий Серафимович, соискатель кафедры философии Саранского кооперативного института; e-mail: starkinys@rambler.ru

Треушников Илья Анатольевич, кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры философии Нижегородской академии МВД России (НА МВД РФ); e-mail: treushnikovilya@mail.ru

Федорова Марина Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории социальной коммуникации Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова; e-mail: zzz2774@rambler.ru

Шабага Андрей Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории международных отношений Российского университета дружбы народов; e-mail: schabandr@rambler.ru

ИНФОРМАЦИЯ (КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ) О «ВЕСТНИКАХ МГОУ»

Научный журнал «Вестник Московского государственного областного университета» основан в 1998 году.

Многосерийное издание университета – «Вестник МГОУ» – включено в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук в соответствии с решением президиума ВАК России 6.07.2007г. (См. Список на сайте ВАК, редакция апреля 2008 г.).

В настоящее время публикуется 10 серий «Вестника МГОУ», каждая из серий будет выходить 4 раза в год, все 10 – в рекомендательном списке ВАК (см.: **прикреплённый файл** на сайте www.mgou.ru).

Первый номер 2008 г. по всем сериям подписывается в печать 5 февраля, второй- 5 мая, третий - 5 августа, четвертый - 5 ноября; с этой даты статью можно указывать в авторефератах.

Подписка на Журнал осуществляется через Роспечать или непосредственно в издательстве МГОУ.

Подписные индексы на серии «Вестника МГОУ»
в каталоге «Газеты и журналы», 2009, Агентство «Роспечать».

Серии: «История и политические науки» - 36765; «Экономика» - 36752; «Юриспруденция» - 36756; «Философские науки» - 36759; «Естественные науки» - 36763; «Русская филология» - 36761; «Лингвистика» - 36757; «Физика-математика» - 36766; «Психологические науки» - 36764; «Педагогика» - 36758.

В «Вестнике МГОУ» (всех его сериях), публикуются статьи не только работников МГОУ, но и других научных и образовательных учреждений России и зарубежных стран. **Журнал готов предоставить место на своих страницах и для Ваших материалов.**

Для публикации статей в сериях «Вестника МГОУ» необходимо по электронному адресу **vest@mgou.ru** прислать в едином файле (в формате Word) следующую информацию:

- а) авторскую анкету:
 - фамилия, имя, отчество (полностью);
 - ученые степень и звание, должность и место работы/учебы или соискательства (полное название, а не аббревиатура);
 - адрес (с индексом) для доставки Ваших номеров журналов согласно подписке;
 - номер контактных телефонов (желательно и мобильного);
 - номер факса с кодом города;
 - адрес электронной почты (личный или учреждения);
 - желаемый месяц публикации;
- б) аннотацию на русском и одном из иностранных языков (примерно по 400 знаков с пробелами);
- в) текст статьи;
- г) список использованной литературы.

Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается. Статьи аспирантов МГОУ печатаются в первую очередь, статьи аспирантов других вузов по мере возможности, определяемой в каждом конкретном случае ответственным редактором. Оплата статей сторонних авторов (не аспирантов) после принятия статьи ответственным редактором предметной серии должна покрыть расходы на ее публикацию.

Требования к отзывам и рецензиям

К предлагаемым для публикации в «Вестнике МГОУ» статьям прилагается отзыв научного руководителя (консультанта) и рекомендация кафедры, где выполнена работа. Отзыв заверяется в организации, где работает рецензент. Кроме того, издательство проводит еще и независимое рецензирование.

В рецензии (отзыве) обязательно 1) раскрывается и конкретизируется исследовательская новизна, научная логика и фундированность наблюдений, оценок, выводов, 2) отмечается научная и практическая значимость статьи, 3) указывается на соответствие ее оформления требованиям «Вестника МГОУ». Замечания и предложения рецензента, если они носят частный характер, при общей положительной оценке статьи и рекомендации к печати не являются препятствием для ее публикации после доработки.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей, хотя с точки зрения научного содержания авторский вариант сохраняется. Статьи, не соответствующие указанным требованиям, решением редакционной коллегии серии не публикуются и не возвращаются (почтовой пересылкой). Авторы получают рецензии с мотивированным отказом в публикации. Автор несет ответственность за точность воспроизведения имен, цитат, формул, цифр. Просим авторов тщательно сверять приводимые данные.

По финансовым и организационным вопросам публикации статей обращаться в Объединенную редакцию «Вестника МГОУ»: **vest@mgou.ru**. Контакт.тел. (495) 723-56-31. Наш адрес: ул. Радио, д.10А, комн.98.

График работы: с 10 до 17 часов, в пятницу - до 16 часов, обед с 13 до 14 часов. Потапова Ирина Александровна. Начальник отдела по изданию «Вестника МГОУ» профессор Волобуев Олег Владимирович. Более подробную информацию можно получить на сайте www.mgou.ru

Требования к оформлению статей

- документ MS Word (с расширением doc);
- файл в формате rtf;
- текстовый файл в DOS или Windows-кодировке (с расширением txt).

В начале публикуемой статьи приводится индекс УДК, который должен проставить автор, руководствуясь сведениями, полученными в библиографических отделах библиотек, которые располагают изданиями «Универсальной десятичной классификации» (УДК).

Файл должен содержать построчно:

на русском языке	<p>НАЗВАНИЕ СТАТЬИ - прописными буквами</p> <p>Фамилия, имя, отчество (полностью)</p> <p>Полное наименование организации (в скобках - сокращенное), город (указывается, если не следует из названия организации)</p> <p>Аннотация (1 абзац до 400 символов) под заголовком «Аннотация»</p>
на английском языке	<p>НАЗВАНИЕ СТАТЬИ - прописными буквами</p> <p>Имя, фамилия (полностью)</p> <p>Полное наименование организации, город</p> <p>Аннотация (1 абзац до 400 символов) под заголовком «Abstract»</p>
на русском языке	Перечень ключевых слов в количестве 5-7
на русском языке	<p>Объем статьи — от 16000 до 20000 символов, включая пробелы</p> <p>Список использованной литературы под заголовком «Литература»</p>

Формат страницы - А4, книжная ориентация. Шрифт не менее 14 пунктов, междустрочный интервал — полуторный.

Форматирование текста:

- **запрещены** переносы в словах
- **допускается** выделение слов полужирным, подчеркивания и использования маркированных и нумерованных (первого уровня) списков;
- **наличие рисунков, формул и таблиц** допускается только в тех случаях, если описать процесс в текстовой форме невозможно. В этом случае каждый объект не должен превышать указанные размеры страницы, а шрифт в нем — не менее 12 пунктов. Возможно использование только вертикальных таблиц и рисунков. Запрещены рисунки, имеющие залитые цветом области, все объекты должны быть черно-белыми без оттенков. **Все формулы** должны быть созданы с использованием компонента **Microsoft Equation** или в виде четких картинок
- **запрещено уплотнение интервалов;**

Внутритекстовые примечания (библиографические ссылки) приводятся в квадратных скобках. Например: [Александров А.Ф. 1993, 15] или [1, 15]. В первом случае в скобках приводятся фамилии и инициалы авторов использованных работ и год издания, во втором случае делается ссылка на порядковый номер использованной работы в приставленном списке литературы. После запятой приводится номер страницы (страниц). Если ссылка включает несколько использованных работ, то внутри квадратных скобок они разделяются точкой с запятой. Затекустовые развернутые примечания и ссылки на архивы, коллекции, частные собрания помещают после основного текста статьи.

Обращаем особое внимание на *точность библиографического оформления* статей. Обращаем также внимание на *выверенность статей* в компьютерных наборах и *полное соответствие* файла на диске и бумажного варианта!

В случае принятия статьи условия публикации оговариваются с ответственным редактором.

Ответственный редактор серии «Философские науки» — заведующий кафедрой философии МГОУ, доктор философских наук, профессор Дырин Анатолий Иванович.

Адрес редколлегии серии «Философские науки» «Вестника МГОУ»: 105005, г. Москва, ул. Радио, д.10а, МГОУ, кафедра философии, комн. 122. Телефон 8 (495) 780-09-44, доб. 1482.

E-mail: dyrin@mail.ru

О серии «Философские науки» Вестника МГОУ её редактор

(Правила для авторов серии «Философские науки»: рекомендации и требования редакционной коллегии)

С 1997 года в Московском государственном областном университете (до апреля 2002 г. – Московский педагогический университет, до этого МОПИ им. Н.К. Крупской) было начато издание сборников научных трудов ученых кафедры философии и других структур вуза под единым названием «**Вопросы философии**», которые вскоре стали продолжающимся изданием. В нем публиковали результаты своего научного поиска также соискатели, аспиранты, докторанты, кандидаты и доктора наук других вузов России и зарубежных стран.

За период 1998-2002 годов в 16ти выпусках сборника было опубликовано около 250 научных статей, в том числе – более 80 научных работ докторантов и докторов наук, профессоров. Разумеется, не все эти публикации были публикациями по вопросам, относящимся строго к философии или даже – к философским наукам. Некоторые статьи охватывали философскую проблематику конкретных наук и прежде всего наук гуманитарного и социальноэкономического циклов. Другими словами, очень многие статьи касались вопросов философии науки и образования или специально им посвящались.

Именно в связи с таким основным содержанием вышедших сборников, а также в связи с тем обстоятельством, что все соискатели и аспиранты с мая 2006 г. сдают кандидатский экзамен по истории и философии науки все номера Сборников за 2003-2005 годы были изданы под новым наименованием – «**Вопросы философии науки и образования**» (Вышли №№17-20). Периодически такие сборники будут выходить и дальше. Однако теперь (с 2005 года) это будут и периодические (продолжающиеся) выпуски серии «**Философские науки**» (наряду с рядом других серий) журнала Московского государственного областного университета – «**Вестник МГОУ**». В 2005г. вышел один, первый № (выпуск) серии «Философские науки», в 2006–2009 годах – 16. И так – по 4 номера выходить будут ежегодно.

Правила подготовки научных статей и условия их опубликования в выпусках серий «Вестника МГОУ» воспроизводятся ниже (с особенностями для серии «Философские науки»). Для публикации научных работ в выпусках серий «Вестника МГОУ» принимаются статьи на русском языке. При этом публикуются научные материалы преимущественно докторантов, аспирантов, соискателей, преподавателей вузов, докторов и кандидатов наук. Объем статьи не ограничен. Однако рекомендуемый объем от 0,5 до 1 п.л. (12-24 листов А4), т.е. 20-40 тыс. знаков с пробелами.

Тексты должны быть представлены в виде файла с использованием редактора Win Word и на бумажном носителе формата А4 (210х297) - обязательно в 2х экземплярах. Диск должен быть новым или проверенным на вирусы и раскрываться! Маркировка диска должна содержать Ф.И.О. автора и название статьи. На бумажном носителе (на отдельном листе со сведениями об авторе (в т.ч. телефоны, электронный адрес, научная специализация автора статьи (по диссертации) и др.) необходимо указать количество знаков с пробелами Вашей научной статьи (Word: сервис; статистика): не менее 16 тыс. знаков! Дискеты не использовать, ибо они зачастую даже не раскрываются.

Текст статьи должен быть набран через 1,5 интервала (гарнитура «Times New Roman», кегль 14). Напечатанный текст должен иметь поля: верхнее и левое – 2,5 см, правое и нижнее – 2 см. Отступы в начале абзаца – 5 символов. Литература размещается в конце статьи с цифровыми ссылками на нее в тексте. Краткая аннотация - 1-2 абзаца (но не более половины листа А4) на русском языке помещается в начале статьи, после наименования ее темы. Затем следует абзац Ключевые слова: (5-7 терминов). Фамилия и инициалы автора (п/ж, кегль 14) размещаются в правом верхнем углу, выше названия статьи. Название статьи (п/ж, кегль 14). Текст статьи содержит абзацы, но в диске подается без разбивки на страницы. Страницы бумажного носителя нумеруются от руки простым карандашом. Диски не возвращаются (почтовой пересылкой).

Сведения об авторе (на отдельном листе А-4, кегль 14) должны содержать обязательно: фамилию, имя, отчество автора (авторов) и полное наименование статьи (п/ж!, на русском языке и одном из иностранных, чаще всего - на английском). Далее - название учреждения, где работает (учится) автор, должность, ученая степень, ученое звание, электронный адрес и телефон для связи - все это необходимо для журнальной страницы «Наши авторы». Оглавление (содержание) - с.3 в журнале подается на русском языке, с.4 - на иностранном.

И еще. Не забывайте проставить УДК Вашей статьи.

Обращаем особое внимание на *точность библиографического оформления* произведений печати в «Примечаниях» (литература в конце текста) - кегль 14, междустрочный интервал 1,5; на *выверенность статей* в компьютерных наборах и *полное соответствие* файла на диске и бумажного варианта! Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей, хотя с *точки зрения научного содержания авторский вариант сохраняется*.

Статьи, не соответствующие указанным Правилам, решением редакционной коллегии серии не публикуются и не возвращаются (почтовой пересылкой). Обращаем поэтому внимание авторов статей на полное и точное следование этим Правилам. В том числе, следуя образцу оформления первой страницы статьи. Он представлен ниже.

УДК...

Иванов И.И.

Ноосферный анализ общества

Аннотация.....

Ключевые слова (понятия, категории).....

Текст статьи.....

Список литературы (примечания).....

Аннотация (на иностр. яз.).....

Ключевые слова (на иностр. яз.).....

Стоимость публикации зависит не только от количества страниц в статье. По существу статьи публикуются бесплатно. В стоимость входит работа редколлегии над публикацией статей в Вестнике, а также оплата авторами (расчетная позиция: за текст объемом до 0,5 п.л. - одна тысяча рублей, выше расчетного - 1,5-2 тыс. руб.), организуемого редколлегией серии, *независимого рецензирования* (экспертизы) статей. Со стороны авторов (как диссертантов) к статьям *могут быть приложены* лишь рецензии (заключения, рекомендации) научных консультантов и/или научных руководителей (не более одной страницы текста). Условием опубликования принимаемых статей является также подписка на соответствующую серию Вестника МГОУ через Агенство «Роспечать». За дополнительную плату можно заказать (до печатания тиража) необходимое число экземпляров журнала (или – при их наличии - приобрести в Издательстве МГОУ). Статьи аспирантов МГОУ публикуются за счет университета. Но рецензирование статей и подписка на журнал – на общих основаниях.

Ответственный редактор серии «Философские науки» – заведующий кафедрой философии МГОУ, доктор философских наук, профессор Дырин Анатолий Иванович, Заслуженный работник высшей школы России.

Адрес редколлегии серии «ФН» Вестника МГОУ: 105005, г. Москва, ул. Радио, д.10а, МГОУ, комн. 122 (кафедра философии). Телефон 8(495) 780-09-44, доб. 1482. Электронный адрес: Dyrin@mail.ru. Этот же адрес и телефон следует использовать и при направлении статей в выпуски Сборников «Вопросы философии науки и образования».

ВЕСТНИК
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 3

Выпуск в серии шестнадцатый

Подписано в печать: 05.08.09.

Формат бумаги 60х86 /₈. Бумага офсетная. Гарнитура “NewtonC”.

Уч. — изд. л. 21,06. Усл.п.л. 13. Тираж 257 экз. Заказ № 136.

Издательство МГОУ
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10а,
т. (495) 723-56-31