

ISSN 2072-8549

В

ЕСТНИК

Московского
Государственного
Областного
Университета

*Философские
науки*

№ 4 / 2009

Вестник
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 4

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, доктор экономических наук, профессор
Коничев А.С. - доктор химических наук, профессор
Лекант П.А. - доктор филологических наук, профессор
Макеев С.В. - 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». - № 4. - 2009. Выпуск в серии № 17. - М.: Изд-во МГОУ. - 198 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», публикуемые 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. Место воли в бытии человека как основание оформления представлений о воле в русской философской мысли	11
БОНДАРЕВА Я.В. Антропологический аспект принципа христоцентризма в историко-философской ретроспективе (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии)	16
ВЛАСОВ Д.В. К проблеме выделения существенных признаков в процессе образования понятия	21
ВОРОХОВОВ А.В. Основные герменевтические принципы теологии Карла Барта	26
ГАГАРИН В.Е., ЕРОХИН С.В., ЕРШОВ В.Д., ШТЕПА В.И. Информация как фундаментальная категория	31
КУРОЧКО М.М. Типология метафизики и проективности социального бытия	37
МАМЧЕНКОВ Д.В. Диалектический взгляд на противоречия феноменологии	41

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

БРЕГА С.С. Феномен утопии и антиутопии как явление в социуме	46
БУРКОВ Ф.Е. Характер мировоззренческих универсалий российского общества и армии	50
БУРЫКИНА Н.Б. Формирование исторического сознания как возможность личностного становления индивида в переходный период	55
ВЕРШИЛОВ С.А. Проблемы самодостаточности культуры военной безопасности России в их социально-философском анализе	61
ВИНОГРАДОВ В.В. Первая модель репрезентации пространства в кинематографе, или: окружающее глазами братьев Люмьер	66
ГУК А.А. Текстовые, зрительские и процессуальные характеристики эстетической видеокommunikации	71
ДЬЯЧЕНКО И.Н. Этноментальные константы русской культуры в структуре отечественной гуманистической традиции	75
ЕЛИСЕЕВА Т.В. К вопросу о сущности симулятивных образов массового сознания	82
ЕЛПАЕВА Н.А. О нелинейности исторического развития	86
ЕРОХИН А.К. Мистико-теологические идеи философии образования Аль-Газали в их современном прочтении	91
ЕРОХИН С.В. Искусственное искусство	96
ЕРОХИН С.В. Автоматическое искусство	101
ЗАКУНОВ Ю.А. Русская идея и основные ценностные альтернативы современности в свете идей И.А. Ильина	108
КРАСНОПИР С.Н. К вопросу об управленческой культуре руководителя в системе управления военными вузами	118
ЛЕГАСОВА Т.А. Перспективы развития теологического образования в светских учебных заведениях России	123
МАКЕЕВ С.В. Некоторые особенности праксиологии неоклассического этапа технократизма в России	126
МУШИЧ-ГРОМЫКО А.В. Эпистема и истина социальной науки: некоторые теоретико-методологические аспекты	131
ПЕТРУНИН А.М. Единая наука о человеке: проблема и попытка её решения на методологической основе учения о мудреце	135
СОКОЛОВА С.Н. Инновации и национальная безопасность России	141
СУРАЕВА А.М. Всеобщее и особенное в историческом процессе	147
ШАХНАЗАРОВ В.Г. Специфика отечественного охранительного консерватизма 2-й половины XIX века (на примере анализа мировоззрения и деятельности К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова)	151

РАЗДЕЛ 3. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

ВИНОГРАДОВ А.И. Представления П.Я. Чаадаева о субъекте истории и проблема понимания перспектив современного общества	156
ВИНОГРАДОВ А.И. Значение «оптимистического пессимизма» К.Н. Леонтьева для понимания субъекта истории	160
ОЛЕКСЮК А.В. Философия имени П.А. Флоренского	164
ОЛЕНЕВ Д.В. Идея и проблематика категории «человеческое» у Нисиды Китаро и Кодзиро Сэридавы (Япония, XX век)	170
СМИРНОВА Е.В. Историко-философские основания проектов определенности и сохранности человека у И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля и их современная оценка	174

РАЗДЕЛ 4. ВОПРОСЫ ПОЛИТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ

КИРИЛЬЧЕНКО Д.В. Адаптация ницшеанства идеологическими концепциями (вторая половина XIX–XX столетия)	179
НУРАЛИН М.В. Завоеватели ценностей	182

РАЗДЕЛ 5. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Кафедра философии МГОУ и докторский диссертационный совет по философским наукам Д. 212.155.08 при МГОУ	187
НАШИ АВТОРЫ	191
О серии «Философские науки» Вестника МГОУ её редактор (Правила для авторов серии «Философские науки»: рекомендации и требования редакционной коллегии)	193
Еще одно, третье дополнение к «Колонке редактора»	197

Column of the editor (and two additions to her)	5
---	---

SECTION 1. QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

M. BAIDAKOVA. The place of will in a person's eternity as a basis of building up views about will in the Russian philosophical idea	11
Y. BONDAREVA. The anthropological aspect of christocentrism in hictorico-philosophical retrospective review (studies on the methodological ground of Russian religious philosophy)	16
D. VLASOV. The distinguishing of essential features in the process of the formation of concepts	21
A. VOROKHOBOV. The basic hermeneutical principles in theology of Karl Barth	26
V. GAGARIN, S. EROKHIN, V. ERSHOV, V. SHTEPA. Information as a fundamental category	31
M. KUROCHKO. Typology of metaphysics and the social entity projectivity	37
D. MAMCHENKOV. The Dialectical View on Phenomenology's Contradictions	41

SECTION 2. QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

S. BREGA. Utopia and anti-Utopia phenomenon as the phenomenon in society	46
F. BURKOV. The character of world outlook universals of the Russian society and army	50
N. BURYKINA. Formation of historical consciousness as possibility of personal formation of the individual in the transition period	55
S. VERSHILOV. The problems of self-sustainability Russia's military safety culture in socially-philosophical analysis	61
V. VINOGRADOV. Le premier modèle représentation les espaces dans le cinématographe ou: entourant des yeux des frères Lumier	66
A. GUK. Text, spectator and remedial characteristics of aesthetic video communications	71
I. DYACHENKO. Ethnomental constants of Russian culture in structure of domestic humanistic tradition	75
T. ELISEEVA. To a question on essence of colorable images of mass consciousness	82
N. ELPAEVA. The nonlinearity of historical development	86
A. EROKHIN. Mystical and theological ideas of educational philosophy of Al-Gazali in modern interpretation	91
S. EROKHIN. Artificial Art	96
S. EROKHIN. Automated Art	101
Y. ZAKUNOV. The Russian Idea and main axiological alternatives of modern age in the light of Ideas of I.A. Ilyin	108
S. KRASNOPIR. To a question on administrative culture of the head in a control system of military high schools	118
T. LEGASOVA. Prospects for the development of theological education in Russian secular educational institutions	123
S. MAKEEV. Some features of praxeology a neoclassical stage of technocratism in Russia	126
A. MOUSHICH-GROMYKO. Episteme and truth in social science: some theoretical and methodological aspects	131
A. PETRUNIN. Unified science of a man. The problem and the attempt of its solution on the methodological basis of the teaching about a wiseman	135
S. SOKOLOVA. Innovations and national safety Russia	141
A. SURAEVA. General and especial in historical process	147
V. SHAKHNAZAROV. Some Peculiarities of the mid 19 th century Russian Reactionary Conservatism in terms of K.P. Pobedonostsev and M.N. Katkov	151

SECTION 3. QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOPHICAL DISCIPLINES

A. VINOGRADOV. P.J. Chaadaeva's representations about the subject of history and a problem of understanding of prospects of a modern society	156
A. VINOGRADOV. The Significance of K. N. Leontyev's 'optimistic Pessimism' for the Understanding of the Subject of History	160
A. OLEKSYUK. The philosophy of the name P.A. Florensky	164
D. OLENEV. Intention and problematics of the categorie "human essence" by Nisida Kitaro and Cosiro Serizawa	170
E. SMIRNOVA. Historico-philosophical grounds of human definitude and integrity philosophies by I. Kant and G.V.F. Hegel, and modern evaluation of the philosophies	174

SECTION 4. QUESTIONS OF POLITICAL SCIENCE AND PHILOSOPHY OF A POLICY

D. KIRILCHENKO. Adaptation nietzscheanism by ideological concepts (second half XIX–XX of century)	179
M. NURALIN. Conquerors of values	182

SECTION 5. SCIENTIFIC LIFE

Chair of philosophy MGOU and doctor's dissertational council about philosophical sciences D. 212.155.08 at MGOU	187
---	-----

OUR AUTHORS	191
-------------------	-----

About a series «Philosophical sciences» of Bulletin MGOU its editor (Rules for authors of a series "Philosophical sciences": recommendations and editorial board requirements)	193
One more, the third addition to «Column of the editor»	197.

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 16 книжек журнала нашей серии, в которых опубликовано более 270 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 наименование 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 редколлегии 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 редколлегии». 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 редколлегии. 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 неизвестными, 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 задания 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 (Едино-го государственного экзамена). И как власть на это отреагировала? Она выкрутила руки всякой там «общественности» и продавila-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 159.947,1

Байдакова М.Ю.

МЕСТО ВОЛИ В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВАНИЕ ОФОРМЛЕНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВОЛЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ*

Аннотация: В русской философской мысли несомненный интерес и важнейшее значение уделяется исследованию антропологических проблем. Вопросы, связанные с бытием, свободой, самосознанием, самопознанием личности, и в частности волей человека, априорно не могут быть рассматриваемы изолировано от исследования места воли в бытии человека. Автор статьи на основании анализа трудов философов, представляющих различные взгляды и относящих себя к разным философским направлениям, выявляет узловые взаимосвязи воли в бытии человека, определяя их как основание оформления представлений о воле в русской философской мысли.

Ключевые слова: воля, бытие, онтология, человек, русская философия, детерминизм, свобода, личность.

Актуальность данного научного исследования обусловлена самим характером проблемы, поскольку интерес к проблеме воли человека существовал всегда и сейчас волнует человечество. Вопросы взаимосвязи человека и мира, свободы воли и выбора неразрывно связаны с общими онтологическими и гносеологическими проблемами.

В русской философской мысли несомненный интерес и важнейшее значение уделяется исследованию антропологических проблем. Вопросы, связанные с бытием, свободой, самосознанием, самопознанием личности, и в частности волей человека, априорно не могут быть рассматриваемы изолировано от исследования места воли в бытии человека.

По мнению Л.Н. Толстого, именно понятия о свободе и необходимости в своём единстве и гармонии дают «ясное представление о жизни человека». Знание о жизни людей лишь условное, оно есть только известное отношение «свободы к необходимости, т. е. сознания к законам разума».

Таково и знание о внешнем мире природы: оно есть не вполне определённое отношение «сил природы к необходимости или сущности жизни к законам разума», ибо силы природы - «вне нас», они «не сознаваемы нами». Человек называет их силами, тяготением, инерцией, электричеством, животворной силой и т. д. Свободой называется сила жизни, сознаваемая человеком. Сама в себе сила свободы непостижима для человека. «Всякое знание есть только подведение сущности жизни под законы разума.

«Свобода человека отличается от всякой другой силы тем, что сила эта сознаваема человеком; но для разума она ничем не отличается от всякой другой силы. Сила тяготения, электричества или химического сродства только тем и отличаются друг от друга», что различно определяются разумом. Так и сила свободы человека отличается от других сил природы лишь определением разума. Свобода без необходимости, т. е. без законов разума, определяющих её, не имеет отличия «ни от тяготения, тепла, силы растительности» др.. Она есть для разума «только мгновенное, неопределимое ощущение жизни». Неопределима сущность силы, «двигающей небесные тела, неопределима сущность силы тепла, электричества, или силы химического средства, или жизненной силы» и т. п., составляющих содержание наук о природе (астрономии, физики, химии, биологии и т. д.); неопределима и «сущность силы свободы», составляющая содержание истории.

Предмет всякой науки - проявление «неизвестной сущности жизни», сама же сущность жизни - предмет метафизики. Отсюда проявление «силы свободы людей в пространстве, времени и зависимости от причин составляет предмет истории», а свобода - предмет метафизики. «Жизненная сила есть только выражение неизвестного остатка от того, что мы знаем о сущности жизни». То, что известно, называется законами необходимости, а то, что неизвестно, - свободой. «История рас-

* © Байдакова М.Ю.

смачивает проявления свободы человека в связи с внешним миром, во времени и в зависимости от причин, т. е. определяет эту свободу законами разума». История настолько наука, насколько свобода определена этими законами: «Если существует хоть одно свободно двигающееся тело, то не существует более законов Кеплера и Ньютона и не существует более никакого представления о движении небесных тел. Если существует один свободный поступок человека, то не существует ни одного исторического закона и никакого представления об исторических событиях. Для истории существуют линии движения человеческих волей, один конец которых скрывается в неведомом, а на другом [...] движется в пространстве, во времени и в зависимости от причин сознание свободы людей в настоящем. Чем более раздвигается перед нашими глазами это поприще движения, тем очевиднее законы этого движения» [1]. Только при ограничении свободы до бесконечности можно усмотреть абсолютную недоступность причин, поэтому Л. Н. Толстой отмечает, что задача истории не отыскание причин, а «отыскание законов», однако существует «обратная зависимость свободы и необходимости».

Анализируя факт грехопадения, В. И. Несмелов высказывает мнение, о несовпадении метафизической свободы и воли, поскольку Ева преступила заповедь Божию только по несчастной ошибке, т. е. не назло Богу, не намеренно противодействуя Его воле, а «лишь на мнимое добро себе самой» [2]. «Преступление состояло в том, что люди захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не от свободного развития ими своих духовных сил, а от физического питания их известными плодами; они, в сущности захотели того, чтобы их жизнь и судьба определялась не ими самими, а внешними материальными причинами. [...] Своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности» [3].

Он утверждает, что в результате грехопадения человек потерял свободу, дарованную Богом, тем самым «подчинил её природному детерминизму». Итогом стало изменение, но не его природы, а взаимосвязи природных элементов, в результате чего возникло глубокое противоречие между телом, душой и духом при внешнем их единстве. Хотя сохранились тело, разум, чувства и свободная воля, но теперь дух, вместо жизни Богом, подчинился душевному состоянию, а душа, вместо жизни духом, подчинилась физическому закону греха: «Всё это привело к нарушению первоначальной иерархии в человеке, а отсюда - искажению взаимоотношений с Богом и миром». Это добро-

вольное подчинение внешней природе привело к разрушению мирового значения человека, поэтому «всё творение потеряло разумную цель своего бытия» (Рим. 8, 20).

Все действия человека теперь мыслятся как результаты человеческой воли, и, объясняя закон «как произведение человеческой воли», человек завершил то, что захотел завершить. При анализе самого факта хотения, в соответствии с законом причинности, определяется и основание, «в силу которого воля определила себя к действию» данным образом, т. е. хотение в силу конечных причин: приятно, выгодно и т. д. При отсутствии оснований желая этот факт хотения становится для познания предельным фактом, т. е. не имеющим никакого объяснения: человек пожелал что - то совершить только потому, что захотел совершить. «Этот предельный пункт объяснения в человеке существует не в отношении себя самого, а только в отношении других людей, внутреннего мира которых мы не ведаем. Если бы нашёлся такой человек, который в отношении себя самого решительно был бы не в состоянии объяснить, почему ему захотелось сделать известное дело, и всё - таки сделал его, то, по [...] замечанию Шеллинга, он в этом случае и на этом основании не мог бы приписывать себе безусловную свободу воли, потому что в отношении себя самого он не имел бы никакого права остановиться пред последним объяснением своего поступка, что он сделал известное дело просто по глупости».

По В. И. Несмелову, «понятие метафизической свободы касается не процесса действия, а только выражения его, - это понятие говорит только о невозможности заставить какую бы то ни было вещь действовать вопреки её собственной природе, т. е., утверждая собою независимость содержания вещи, понятие метафизической свободы [...] не утверждает независимости вещи в развитии этого содержания. Напротив, если никакая сила в мире не может заставить данную вещь действовать вопреки её собственной природе, то ведь и сама данная вещь [...] не может проявляться иначе, как только в таких формах, которые необходимо определяют её собственной природой. Следовательно, понятие метафизической свободы нисколько не исключает собою понятия необходимости», поэтому это понятие не может утверждать «возможности или невозможности для человека свободного творчества жизни». Не только человек, но и «каждая вещь в мире зависит в своём содержании только от себя самой, однако развитие этого содержания всё - таки может совершаться по механическому действию внешних причин или даже по действию внутренних причин, но всё - таки механически необходимо. Поэтому понятие метафизической свободы вполне

приемлемо для сторонников детерминизма» [4].

Б. Спиноза, например, считает вещь свободной, когда она «существует и действует по необходимости, вытекающей лишь из её собственной природы». Это не противоречит основоположению детерминизма, т. к. при переносе метафизической свободы на сам процесс волевой деятельности утверждается только роковая необходимость данного процесса, но «не творческий характер его». Но этот перенос осуществляется «неправильно, потому что метафизическая свобода вещи непосредственно определяет собою один лишь способ выражения вещи, а вовсе не способ её действия» [5]. Метафизическая свобода вещи в том, что любое «выражение вещи всегда и безусловно определяется природою вещи». Однако действие, проявление «вещи может зависеть не от самой вещи, а от какой - нибудь посторонней причины», тогда действие определяется «не природою вещи», а той причиной, «от которой оно зависит». Тождество метафизической свободы и внутренней необходимости существования «не исключает собою и внешней необходимости» действия, и поскольку при этом не разрушается этой внешней необходимостью, значит «к процессу действия она никакого отношения не имеет, и, следовательно - этот процесс стоит вне её роковых определений».

Понятие метафизической свободы не совпадает с понятием воли, поскольку воля «относится не к выражению действий, а к процессу их осуществления; она может быть свободной или несвободной, нисколько не разрушая природы своего деятеля, т. е. и в состоянии свободы, и в состоянии несвободы одинаково может быть сообразной с природою метафизического деятеля. Следовательно, утверждать или отрицать свободу воли на основании одних только метафизических соображений совершенно невозможно. Весь процесс волевой деятельности и во всех своих элементах есть процесс эмпирический, а потому [...] говорить о нём можно только на основании фактов, а не на основании посторонних соображений» [6].

Анализируя проблему детерминизма, он отмечает, что развитие воли возможно только в одном отношении и при одном условии. Если деятельную роль воли передать самим мотивам, возникает представление, что собственно не воля подчиняет себя мотивам, а мотивы подчиняют себе несвободную волю. Ссылаясь на представителей детерминистского толкования волевого процесса, в частности реалиста - метафизика Гербарта, пытающегося определить душевную жизнь человека с математической точностью, В. И. Несмелов приходит к выводу, что все сторонники детерминизма «представляют себе сознание

как сцену, на которую одновременно и последовательно выступают разные мотивы и вступают между собою в борьбу за обладание волей». Мотивы «дают друг другу идеальную потасовку и стараются выбросить друг друга за порог сознания, субъект сидит где - то в неведомой глубине и покорно дожидается, когда будет окончена эта боевая схватка мотивов и победивший мотив, наконец, потянет его в неведомую сторону» [7].

И. Четвериков, исследуя проблему, отмечает: «Защитники детерминизма пытаются определить, что такое личность? Т. Липпис пишет: «Она состоит из ряда переживаний. А переживания и их характер зависят от среды, от воспитания, от прирождённых условий (наследственности)». Ибсен говорит: «каждый человек - призрак прошлого», следовательно, личность человека «зависит от внешних причин». Личные хотения «зависят от внешних условий, они обусловлены и потому не свободны». В человеке две личности: эмпирическая, зависящая от наследственности и окружающей среды, и идеальная; у Канта - умопостигаемое «я», ноуменальная личность. Устремления этой личности - к идеалу правды. Однако «проявления таких стремлений зависят от характера эмпирической личности». Всякая личность характеризуется как стремлением к идеалу, так и способами их обнаружения. Сами стремления обусловлены «идеальной личностью, а не внешними причинами», однако «характер и способ выражения этих стремлений» обусловлены внешними обстоятельствами. Именно в стремлениях - свобода, сама же форма стремлений обусловлена «наследственностью и средой». Отсюда, человек и свободен, и не свободен. Свобода является «конечным идеалом», но неосуществимым «в реальной эмпирической действительности»» [8].

П. А. Кропоткин придерживается позиций индетерминизма: «Свобода есть возможность действовать, не вводя в обсуждение своих поступков боязни общественного наказания (телесного, или страха или голода, или даже боязни порицания, если только оно не исходит от друга)» [9]. Он пишет: «Государство, в совокупности, есть общество взаимного страхования, заключённого между землевладельцем, воином, судьей и священником, чтобы обеспечить каждому из них власть над народом и эксплуатацию бедноты» [10]. Есть необходимое условие свободы: «Теперь полнейшее уничтожение государства является [...] исторически необходимым, потому что государство - это отрицание свободы и равенства, потому что оно только портит всё, за что принимается, даже тогда, когда хочет провести в жизнь то, что должно служить на пользу всем» [11].

Н. О. Лосский, в духе индетерминизма, рассуждает о свободе человеческой воли от внешне-

го мира, о соотношении тела и характера, тела и психики: «Сосредоточение моего внимания есть проявление моей собственной духовной силы, оно осуществляется сообразно моим интересам, потребностям, наклонностям, и никакие процессы внешнего мира не способны произвести моего внимания: они могут быть только поводами, подстрекающими моё «Я» к акту внимания, но не причинами, создающими этот акт» [12]. Он пишет:

«Мы вольны исполнять или не исполнять притязания своего тела, подобно тому, как если наши дети предъявляют нам требование поиграть с ними, подарить им игрушку и т. п., мы исполняем или не исполняем эти требования сообразно своей воле и своей оценке желания детей» [13]. И всё - таки вопрос свободы человека от своего характера не исчезает, поэтому он заключает, что эмпирический характер есть понимание личности человека в духе отвлечённого идеал - реализма. «Именно потому, что конкретно - идеальное ядро личности стоит выше отвлечённых определений, то несоизмеримо с ними: я имею способности, наклонности и т. п., я обладаю характером, но я не есть сумма способностей, не есть характер, я поднимаюсь над этой ограниченной сферой и принадлежу к более высокому Царству бытия» [14].

Тогда можно утверждать, что любой человек волен творить себя, хотеть нового хотения, изменять свой характер, т. е. определять собственный стиль реагирования в социальной среде. Понимание человека как существа свободного предполагает, что он свободен также и от своего прошлого. Являясь конкретно - идеальным субстанциональным деятелем, человек есть сверхвременная сущность, а поэтому строгой детерминации здесь не может быть. Только человеческое «Я» есть причина собственного действия, а прошлое является лишь поводом для того, чтобы человек поступил так или иначе, в соответствии со своим творческим началом. Свобода человека от своего прошлого проявляется в феномене «акта раскаяния, прометающего душу до дна и отсекающего прошлое так, что не только пережитые события, но и владевшие душой страсти внезапно отпадают в бездну времени и становятся холодным предметом наблюдения, не содержащим в себе больше никакого соблазна».

Однако остаётся проблема свободы человека от закона, которым называется «отношение постоянной сопринадлежности между двумя отвлечёнными элементами (или группами элементов), имеющее значение для множества единичных случаев» [15]. Но закон не тождествен причинности; существует динамическая причинность, - когда единственная и уникальная причина «влечёт за собой» неповторимое и единственное событие. Таким образом, заключает Н.О. Лосский, - «всякий

закон природы, содержащий в себе динамический момент, выражает необходимую связь событий, которая есть налицо в том месте и времени, где есть, кроме остальных условий закона, также и упомянутый в нём или подразумеваемый динамический момент, не подчинённый никаким законам, в лучшем случае, подчинённый лишь отменимому правилу». Поэтому следует различать «абстрактно мыслимую гипотетическую законосообразность природы и конкретно необходимую в единичных случаях большую или меньшую правильность течения её событий» [16]. Проблема свободы человека от закона не может быть рассмотрена вне изучения бытия и свободы личности, вне его отношения с Богом. В связи с этим антиномия: богоподобие и тварность человека имеет непреходящую значимость.

Понятие свободы в античной философии есть выражение идеи равенства людей перед Богом и возможность для человека свободного выбора на пути к Богу. По Н.А. Бердяеву, сущность личности (и человеческой и Божественной) есть свобода [17]. Однако «тварная свобода» есть противоречие (как и «тварная личность»). «Поэтому в человеке есть как тварное, так и нетварное начало» [18]. По С.Н. Булгакову, «человек как живая икона Божества и есть этот бого - мир, абсолютно - относительное» [19]. По мнению Б.П. Вышеславцева, в системе С.Н. Булгакова отражена основная антиномия христианской антропологии. Способность трансцендировать - богоподобна в человеке, т. к. Бог есть трансцендентное; она не абсолютна, т. к. делает человека только «богоподобным», но не Богом. В богоподобию и заключается вся антиномия, т. к. ничто не подобно Богу.

Преодоление тварности, обожение есть основная идея христианства. Ставшие сынами Бога, люди не иноприродны, поскольку сыны не случайны, они подобны Отцу в свободе, достоинстве личности и славе. Богосыновство и усыновление - «единственный символ, предугазывающий решение антиномии тварной личности». Личность «не может быть сотворена другой личностью, она может быть только рождена другой личностью. Пока личность есть «только тварь - она ещё не личность», т. е. «отчасти личность, отчасти не личность» [20]. Поэтому, чтобы стать личностью, нужно «родиться свыше»; духовное рождение не есть творение; т. к. в тварности проявляется момент возникновения и зависимости, отчасти сохраняющееся в Богосыновстве, как «свободная зависимость от Отца», без утраты личности и самостоятельности. Вследствие того, что человек есть «личность и самостоятельность», именно свободой определяется его духовно - нравственное состояние.

Проблема воли, свободы, свободы воли за-

нимала и занимает значительное место в русской философии, поскольку затрагивает вопросы смысла человеческого существования, смысла жизни, осуществления свободы воли, характеризующей возможность внутреннего самоопределения человека в достижении тех или иных целей и задач личности, однако бесспорного решения вопроса о свободе человеческой воли «мы всё - таки не имеем даже и по настоящее время» [21].

На основании изучения трудов философов разных направлений, в частности, М.А. Бакунина, В.И. Несмелова, И. Четверикова, Б.П. Вышеславцева, Н.О. Лосского и др. нами проанализированы вопросы относительности определения свободы воли; отрицания свободы воли; отсутствия абсолютной свободы воли, а также этические проблемы (свобода и любовь как основания нравственности, единство в любви, разум и желание, разум и природа); рассмотрены концепции свободного выбора (детерминизм и свобода воли; критика детерминизма; иллюзия свободы воли и необходимость, внутренняя свобода и необходимость, условность идеальной и реальной свободы воли); антиномии свободы и необходимости, свободы и целесообразности; свободы произвола и творчества, свободы «в ничто»; сублимации свободы; антиномии долженствования через сублимацию произвола; свободы и причинности, свободы и произвола; отрицательной и положительной свободы.

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. Многие философы пытались решить, по словам Лейбница, этот «для человеческого ума один из наиболее запутанных вопросов» [22]. 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» [23].

Анализируя различные виды детерминизма: логический, теологический, психологический, физический детерминизм и аргументацию каждой из этих теорий, важно отметить, что такие аргументации не вполне обоснованны: «Самым разумным будет принять, что мы всегда знали из личного опыта: мы самостоятельно принимаем решения и несём ответственность за свои поступки» [24]. Вольтер пишет: «Если бы мы всегда были свободны, мы были бы тем, что есть Бог. Удовольствуемся же долей, соответствующей месту, занимаемому нами в природе. Но не будем воображать, будто нам недостаёт именно вещей, приносящих нам наслаждение, и не станем из - за того, что нам не

даны атрибуты Бога, отречься от способностей человека» [25].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Толстой Л. Н. Война и мир: В 4 - х т. Т. 4. - М., 1968. - С. 344 - 351.
2. Несмелов В. Наука о человеке. 2 - е изд. Т. 2. - Казань, 1906. - С. 242.
3. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. - Казань, 1913. - С. 252; Несмелов В. Наука о человеке. 2 - е изд. Т. 2. - Казань, 1906. - С. 252.
4. Переписка Спинозы. / рус. пер. - СПб., 1891. - С. 365.
5. Несмелов В. Наука о человеке. // 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. - С. 329.
6. Там же. С. 330.
7. Там же. С. 340.
8. Четвериков И. Из лекций по общей психологии. / Русская религиозная антропология: В 2 - х т. Т. 2. - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. - С. 343.
9. Кропоткин П. А. Коммунизм и анархия. - Б. м., 1906. - С. 25.
10. Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. - П.-М., 1921. - С. 99.
11. Там же. С. 76.
12. Лосский Н. О. Свобода воли. - М., 1991. - С. 532 - 533.
13. Там же. С. 539.
14. Там же. С. 544.
15. Там же. С. 551 - 552.
16. Там же. С. 558.
17. Бердяев Н. А. О назначении человека. - М.: Республика, 1993.
18. Вышеславцев Б. П. Образ Божий в существе человека. Образ Божий в грехопадении. // Русская религиозная антропология: В 2 - х т. Т. 2. - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. - С. 297.
19. Булгаков С. Свет Невечерний. - М, 1917. - С. 179.
20. Вышеславцев Б. П. Образ Божий в существе человека. Образ Божий в грехопадении. // Русская религиозная антропология: В 2 - х т. Т. 2. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. - С. 399.
21. О свободе воли. // Сб. ст.: Труды московского психологического общества. Вып. 3. - М., 1889.
22. Лейбниц. Новые статьи о человеческом разуме. - М.-Л., 1936.
23. Лотце Г. Основания практической философии. - СПб., 1882; Лотце Г. Основания психологии. - СПб., 1884.
24. Современная западная философия. Словарь. - М.: ИПЛ, 1991.
25. Вольтер. Философские сочинения. - М.: Наука, 1988. - С. 258 - 263.

M. Baidakova

THE PLACE OF WILL IN A PERSON'S ETERNITY
AS A BASIS OF BUILDING UP VIEWS ABOUT WILL IN
THE RUSSIAN PHILOSOPHICAL IDEA

Abstract: Investigating anthropological problems rouses great interest and is of utmost importance in the Russian philosophical idea. Questions about eternity, freedom, self-consciousness, self-knowledge, in particular about a person's will, antecedently can't be considered isolated from investigating the place of will in a person's eternity. Proceeding from analyses of many works of philoso-

phers holding different views and rating themselves to different philosophical schools, the author of the scientific work reveals close connection of the place of will in a person's eternity determining it as a basis of building up views about will in the Russian philosophical idea.

Key words: will, eternity, ontology, a person; the Russian philosophy, determinism, freedom.

УДК 140.8 : 271.22

Бондарева Я.В.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРИНЦИПА ХРИСТОЦЕНТРИЗМА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)*

Аннотация: В статье рассматривается антропологический аспект принципа христоцентризма как одного из важнейших методологических оснований русской религиозной философии в его сопряженности с принципами душевно-телесной целостности, синергии и любви; анализируется генезис этих принципов в святоотеческой традиции, преодолевающей античную безличностную антропологию.

Ключевые слова: христоцентризм, душевно-телесная целостность, синергия, свобода, любовь, обожение.

Исследователи русской религиозной философии, отмечая ее характерные черты, чаще всего говорят об онтологизме, зависимости всех сторон философского знания от онтологии и даже включенности в ее структуру. Соглашаясь с этим, необходимо отметить и другую характерную черту русской религиозной мысли - ее антропоцентризм, выдвигание на первый план темы о человеке, его судьбе и путях, о смысле и целях истории (4;16). С антропоцентризмом тесно связана и этическая проблематика отечественной философии, ее ярко выраженный «панморализм», и социальная проблема, и чрезвычайное внимание к проблемам историософии, к вопросам о смысле и конце истории.

Антропоцентризм проявляется и в философии Г. Сковороды с его призывом познавать мир и Бога через самопознание, и в идее о Богочеловечестве у Вл. Соловьева, и в персоналистической философии Л.М. Лопатина, Н.О. Лосского, В.И. Несмелова, Н.А. Бердяева, и в концепции «симфони-

ческой личности» Л.П. Карсавина, и в анализе понятий «лика», «лица», «личины» П. Флоренским, и в понятии «христософийности» у С. Булгакова.

Несмотря на различие в подходах к изучению проблемы человека, русские религиозные философы в своем антропоцентризме исходили из основного для православной антропологии принципа – *принципа христоцентризма*, понимаемого как постижение всего человеческого через личность Христа. На первый взгляд такое положение кажется парадоксальным: возможно ли раскрытие сущности человека через раскрытие непознаваемого Бога, и на чем оно основано? На этот вопрос можно ответить, лишь уяснив основные положения принципа христоцентризма: реальность обожения человека как душевно-телесной целостности; центральное место человека в системе мироздания, которое определяется его сообразностью Богу и проявляющейся в способности к творчеству; роль телесного в творчестве, выражающаяся в энергии активного участия в преображении плоти мира; сердце как духовный и телесный центр в человеке, в котором творится «умная», сердечная молитва и где происходит встреча двух миров – божественного и человеческого (11;142). Эти положения можно, впрочем, свести к двум пунктам: образу и подобию Божьему в человеке и боговоплощению, раскрывающему его смысл.

Согласно христологическому догмату *смысл «образа и подобия»* раскрывается в понимании человека как существа личного в его отношениях с личным Богом и, соответственно, возможности персонализации всего мира, приобретения им личностного, ипостасного смысла в человеке. На

* © Бондарева Я.В.

человека, таким образом, возложена миссия объединения через себя двух разнотелных начал – Бога и вселенной – на основе даруемой человеку божественной благодати. Только через человека космос как продолжение человеческого тела может воспринять благодать, так как не только душа, но и тело человека созданы, согласно христианской догматике, по образу Божьему.

Создавая человека свободным, Бог хотел призвать его к выполнению своего главного предназначения – обожению, т.е. становлению по благодати тем, чем Бог является по своей природе, ибо только на основе свободного «порыва любви» и возможно такое соединение. Эта свобода – от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр творца», – пишет В. Лосский (6;298).

Свобода, будучи включенной в сферу христоцентризма, приобретает статус *принципа* и неизбежно рождает проблему воли, когда только в результате направленности навстречу друг другу воля – божественной и человеческой – образ становится подобием. Согласованность двух волей – смысл *принципа синергии*, утверждаемого восточно-христианской мыслью в отличие от западной традиции, идущей от Августина Блаженного и его учения о «необоримой благодати».

Таким образом, принцип синергии выражает суть отношений между Богом и миром, а в более конкретном звучании – сотрудничество человеческой свободы и божественной благодати. Однако «природная» божественность человека, сообразность его Богу была искажена в грехопадении, следствием чего стало отпадение человека от Бога и человека от человека: «В результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания» (6;300). Но природа, «по вине человека покорившаяся беспорядку и смерти», все же ждет от него своего избавления, поэтому невыполненная миссия ветхозаветного Адама выполняется новозаветным Христом, который, не замечая человека, возвращает ему возможность довершить свое дело и вновь открывает человеку путь к обожению, к «тому осуществляемому через человека высочайшему синтезу Бога и тварного мира, который является сущностью всей христианской антропологии». Словом, чтобы после грехопадения «человек мог стать Богом, надо было Богу стать человеком» (6;300).

Словом, христология представляет собой основу для решения антропологических задач: христоцентрический принцип, исходя из единства божественной и человеческой природы в личности Христа, сопрягает его с возможностью обожения человека через личность Христа. Именно это единство и осуществляемое посредством него обожение человеческой природы становится ос-

новой личного опыта богообщения, захватывающего человека в совокупности его души и тела, что выражается в *принципе душевно-телесной целостности*, возможности обожения как души, так и тела.

Принцип христоцентризма, таким образом, является основанием, краеугольным камнем христианской антропологии, раскрывающимся через принципы свободы, душевно-телесной целостности и синергии. Христоцентризм имел чрезвычайно важное методологическое значение для русской религиозной философии, служа основанием не только для антропологических концепций, но и способствуя формированию позитивной историософии, сакрализации разных сфер деятельности человека, когда обожение видится возможным уже в здешнем бытии и даже присутствующим в нем. Учитывая важность этого принципа для русской религиозно-философской мысли и всей православной культуры, с необходимостью возникает вопрос о его *идейных истоках*, о теоретической базе его становления и развития.

Эти идейные истоки обнаруживаются в святоотеческой традиции, которая, в свою очередь, формировалась, с одной стороны – на основе, а с другой – в полемике с античной философской традицией. Именно в античной философии вырастают ключевые антропологические понятия «души» и «тела» в их антиномических отношениях. Важнейшим этапом развития представлений о них является творчество Платона. Проповедуя гармонию как внутри человека, так в обществе и космосе, рассматривая ее как постоянный и неизменный идеал, Платон не видит этой гармонии в душевно-телесной организации человека, но видит лишь ее дуалистическую сущность. Только у богов тело и душа «соединены между собою на вечные времена» («Федр»), у людей же душа постоянно перевоплощается в разные тела и никогда не остается бестелесной. При этом телесная оболочка понимается Платоном как темница души, и только в освобождении из этой темницы, «очищении» возможно постижение истины: «очищение состоит в том, чтобы как можно тщательнее отрешить душу от тела... и жить, насколько возможно...наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» («Федон») (10;19).

Признаки принципа целостности как единства души («причины бытия живого существа», «первой сущности») и тела (материи) обнаруживаются в философии Аристотеля, но при этом его антропологические взгляды несут на себе печать метафизики формы: душа как форма есть сущность человека, «суть бытия такого-то тела», его энтелехия как фактическая осуществленность. Душа неотделима от тела, «но, конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отде-

лиммы от тела», и это есть «ум или способность к умозрению» (1;413a5-в25). Так Аристотель вводит категорию ума, вбирающую в себя как антропологические, так и гносеологические характеристики.

Ум несет на себе печать Перводвигателя, так как он существует отдельно, ни с чем не смешан (трансцендентен) и, поскольку он мыслит вечное, то вечен и сам. Как Перводвигатель оказывается формой форм для космоса, так ум является формой формы человеческого существа, если под просто формой понимать душу. Таким образом, Аристотель делает шаг в направлении духовной антропологии, основывающейся на представлении о душе как трансцендентной сущности, что является основным отличием античной культуры от христианской, которая признаёт «с одной стороны, бытие трансцендентной всеблагой абсолютной Личности, а с другой – творимую Ею неповторимую личность человеческую» (8;297).

Античность оказалась на подступах к этим персоналистическим понятиям, подготавливая и вынашивая их в недрах своей философии, оказавшись, однако, не в состоянии оформить их окончательно, не выйдя на уровень принципов трансцендентности и креационизма. Именно поэтому античности не знакомо понятие личности в христианском смысле этого слова: в христианском монотеизме личность есть душевно-телесная целостность, где осуществляется онтологическое признание как существования других личностей, так и Абсолютной Личности (8;298). И даже неоплатоники, разработав понятие Первоединого, не представляли его в качестве абсолютной личности. Оно – безымянно и безгласно, «не кто-нибудь, но что-нибудь» (А.Ф. Лосев), обладает скорее арифметической, обобщенно-числовой сущностью, но никак не выступает личностью.

Христианская культура, выработав понятие бытия как трансценденции, по-новому представляет сущность человека, которая начинает мыслиться как совокупность тела (материальной составляющей), души (области осознанных чувств и мыслей) и духа (бессмертной и богоподобной части человека). Однако к христоцентризму, к восприятию человека как связи двух миров – божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного начал, теоретики христианства пришли не сразу.

Так, Ориген вслед за античностью представлял мир, населенный людьми, в виде художественно устроенной тюрьмы, исправительного заведения, куда заключены разумные твари. А воскресение Христа – это воспитательная мера, нужная для заглубившихся человеческих душ для наглядного изображения пути к Богу (9;252). В такой трактовке личность абсолютно противопос-

тавлялась трансцендентному, земная жизнь – божественной.

Всё меняется в восточно-христианской святоотеческой традиции, отношение которой к греческой философии было неоднозначным – от полного отторжения до практически буквального следования античным учениям. В любом случае значение античности для становления христианской методологии непреложно: как заметил В.Ф. Эрн, «христианское умозрение развивается из античного зерна, как из желудя дуб» (11;118). И даже в своем противостоянии античной философии христианские мыслители использовали многие ее элементы, правда, обновив при этом их содержание.

Уже в IV веке св. Кирилл Иерусалимский предлагает принципиально новое понимание человеческой сущности в учении о телесности: тело не есть нечто чуждое Богу, не оно причина греха – «грешит душа посредством тела» (13;54). Бессмертие же присуще не только душе, но и телу (вопреки Платону), которое тоже ожидает воскресение и вечность, следовательно, надлежит беречь тело («телесный хитон»), соблюдая его чистым для Бога.

В русле христоцентризма развивал свое антропологическое учение и св. Василий Великий, видя в человеке единственное из всех живых существ богосозданное существо, в которое Бог вложил «нечто от своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное» (13;67). Образ божий в человеке св. Василий понимал как совокупность души и ума, однако тело он наделил отрицательными характеристиками, представляя его «тягостным узилищем» для души: «Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы» (13;68). Здесь мыслитель буквально повторяет Платона, рассматривая антиномию души и тела в гносеологическом ключе: «как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступить к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов» (13;68). Эти рассуждения сподвигли Василия Великого к признанию необходимости аскетизма как воздержания и строгого поста.

У св. Григория Богослова, в значительной степени воспринявшего платонизм с его натурфилософским пониманием души и тела, сверхприродного и природного, присутствуют похожие высказывания: «пагубное сопряжение души и тела», «истинная жизнь есть умирание для этого мира, в котором невозможна полнота богоподобия» (13;101). Однако опора на принцип библеизма, на христологический и триадологический догматы позволяют Григорию Богослову в своей аске-

тике выйти на уровень христоцентризма, когда для тела, как и для ума существует возможность обожения: «Если будешь низко о себе думать, то напомню тебе, что ты Христова тварь, Христово дыхание... а потому вместе небесный и земной... созданный Бог, через Христовы страдания шествующий в нетленную славу» (13;101). Поэтому аскетика понимается св. Григорием как «очищение плоти», а не брезгливое «очищение от плоти».

Через христоцентризм св. Григорий раскрывает смысл человеческого спасения как восстановления образа божьего в человеке. Поэтому смысл и цель человеческой жизни он видит в обожении как действительном соединении с Божеством. С его точки зрения это возможно не столько по богообразности человека, сколько через «человечество Бога», через соединение («срастворение») двух «естеств» в личности Христа, при котором Божество остаётся непреложным, но человечество обожествляется. Вследствие этого обожение понимается не как превращение, «пресуществление» человеческой природы, но как всецелая причастность, сопроникнутость Божеством.

О «срастворении» умной и чувственной природ в человеке по образу Божьему говорил и св. Григорий Нисский. Именно в понятии «образа Божьего» он видел разгадку человеческого бытия, считая, что это понятие является «гранью» между миром и человеком. Только характеристика человека как образа божьего раскрывает истинный смысл его космичности, понимания его как средоточия вселенной, микрокосма – тех черт, которыми наделяла человека античная мысль. Но в чем же конкретно проявляется этот образ? Григорий Нисский считает, что он содержится в основном отличии человека от природы – в его разумности, уме («нус»). Разумность органично сопрягается со свободой, которая несет в себе и этическое, и эстетическое начало: она означает возможность быть прекрасным и в то же время возможность «различения и суда» по причине «несвязности никакой природной силой».

Итак, в основу понятия «образ Божий» Григорий Нисский полагает совокупность разума и свободы. При этом разум венчает иерархическую триаду «тело-душа-дух», фактически отождествляясь с духом (как и у Григория Богослова): «Тело без души есть мертвец, а душа без разума есть скот» (13;168). Это триединство или целостность находят свое разрешение в христоцентризме (плоть Христа тождественна с остальным человечеством), ведущем к антропоцентризму, к апологии человеческой природы: в телесности нет ничего порочного, постыдны лишь порочные страсти. «Бог рождается не в пороке каком, но в естестве человеческом» (13;169), в «составе» же человеческом нет ничего противного добродетели.

Христоцентризм как антропологический принцип формировался в процессе тринитарных споров IV века о характере соединения в личности Христа божественного и человеческого начал. В этих спорах столкнулись антропологический минимализм (самоуничтожение человека, гнушение человеком) и антропологический максимализм (самостоятельность человеческой природы в личности Христа), т.е. своеобразный гуманизм IV века (13;140). Каппадокийские богословы, исходя из принципа библеизма, отстаивали догмат о соединении «двух естеств» во Христе, что имело важное методологическое значение для утверждения принципа целостности в христианской антропологии.

Осмысление антропологической проблематики, утверждение основных ее принципов стало главным направлением богословско-философской мысли в V – VIII веках. Христологические споры этой эпохи в действительности были направлены на обсуждение и решение антропологической проблемы, так как спор шел о человеческой сущности Христа, степени его восприятия человеческого естества, что, в конечном итоге, приводило к проблеме «смысла и предела человеческого подвига и жизни» (13;140).

Так, для Макария Египетского человек есть «высшее из творений», он выше не только видимой природы, но и ангельских сил. Спасение при этом видится преп. Макарию через обожение как изменение нынешнего униженного естества в естество божественное, когда человек становится «больше самого себя» (13;158). Так же, как и Григорий Нисский, Макарий Египетский в качестве основной черты богоподобия усматривает свободу, которая в его творчестве приобретает статус принципа антропологического, онтологического и гносеологического: «как Бог свободен и творит, что хочет, так свободен и ты» (13;149). Свобода есть богоподобная черта, но в то же время она – лишь «предусловие» богоуподобления, определяющее его возможность. Конечная цель достигается только в живом богообщении, в результате соединения двух волей (синергии). Однако свободная воля человека может быть направлена на грех, который так же по его воле преодолевается: «если нет изволения, Бог ничего не делает, хотя и может» (13;151).

В сочинениях Симеона Нового Богослова присутствует понятие с тем же содержанием, что и в «небесном образе» у преп. Макария – «божественное семя» как присущее душе божественное начало, которое делает процесс обожения не только даром благодати, не чем-то внешним по отношению к душе, а органическим процессом, совершающимся в недрах самой души. Эти «божественные семена», как и «образ Божий» каппа-

докийской богословской школы есть христоцентрическое понимание процесса обожения как «рост божественного семени» в душе человека, сопровождаемый полным преображением, одухотворением человека.

Тело, душа и Бог образуют, таким образом, единство, которое у преп. Симеона находит отражение в понятии «триипостасного человека»: как образ Божий открывается лишь для высшего религиозного сознания, так и ценность тела постигается лишь на высоте духа.

В восточно-христианской традиции в отношении душевно-телесной целостности значительно сильнее, чем в платонизме, был развит нравственно-аскетический аспект. Исходя из понимания человека как единства души и тела, христианские авторы уточняют, что то и другое нуждается в очищении: ум от помыслов, тело от страстей. Например, Исаак Сирийский видел достижение чистоты ума через созерцание, тела – через подвижничество и добродетель: «Телесное делание предшествует душевному... Кто не снискал телесного делания, тот не может иметь душевного, потому что последнее рождается от первого, как колос от пшеничного зерна» (7;381).

На основе принципа целостности решает одну из центральных проблем своей философии – проблему телесности – и Григорий Палама. Продолжая более раннюю святоотеческую традицию и полемизируя с эллинской философией, Григорий Палама задавался вопросом о роли тела в богообщении, о допустимости психосоматических приемов в молитвенном обращении к Богу, о соотношении душевных и телесных начал в «стоянии» перед Богом. Отстаивая реальность богопознания, св. Григорий основывался на христологическом принципе единства божественной и человеческой природы в личности Христа. Именно это единство, понимаемое как обожение человеческой природы, становится реальностью личного опыта богообщения, захватывающего человека в его душевно-телесной целостности.

Эта позиция нашла отражение в учении Паламы о христоцентрическом человеке, которое во многом определило направление развития антропологии русской религиозной философии. Исследователями выделяются следующие пункты сближения, порожденные общностью методологии паламитского учения о христоцентрическом человеке и представлений о целостном человеке в русской религиозной антропологии: – человек представляет собой единый организм, который в целостности участвует в религиозной жизни; – грех рождается на «вершинах духа», а не в низинах плоти; – образ Божий в человеке через телесность проявляется в своей полноте; – телесность человека есть выражение его связи с плотью

мира, а также условие реализации познавательной и творческой активности (11;120).

Итак, принцип христоцентризма как базовый принцип православной антропологии, подготавливаемый античностью, утверждающийся в триадологических и христологических спорах первых Вселенских соборов, обосновывающийся в святоотеческих сочинениях, претерпевает длительный и сложный путь своего становления и развития. Средневековые христианские авторы, акцентируя внимание на разных антропологических вопросах, единодушны в своем видении всего человеческого через личность Христа. Впоследствии идеи христоцентризма были органично восприняты, концептуально осмыслены и творчески развиты в русской религиозной философии, что в наиболее общей форме было выражено Н.А. Бердяевым: «истинная антропология может быть основана лишь на откровении о Христе, мировой факт явления Христа – основной факт антропологии» (3;312).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аристотель. Соч. в 4-х тт. М., 1976-1984.
2. Архиепископ Василий (Кривошеин). Преп. Симеон Новый Богослов. Париж, 1980.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
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. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991.
7. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.
8. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001.
9. Ориген. О началах // Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х тт., т.2. М., 1993.
10. Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т.2.-М., 1993.
11. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1993.
12. Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
13. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. М., 1999.

Y. Bondareva

THE ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF CHRISTOCENTRISM IN HISTORICO-PHILOSOPHICAL RETROSPECTIVE REVIEW. (STUDIES ON THE METHODOLOGICAL GROUND OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)

Abstract: The article analyses the anthropological aspect of the principle of Christ-centrism as the methodological basis of Russian religious philosophy in its connection with the principles of sound person, synergy and love. There is the analysis of genesis of

this principles in Orient patristic in its overcoming ancient impersonal anthropology.

Key words: christocentrism, sincere-corporal integrity, synergy, freedom, love, obozhenie.

УДК 161.11

Власов Д.В.

К ПРОБЛЕМЕ ВЫДЕЛЕНИЯ СУЩЕСТВЕННЫХ ПРИЗНАКОВ В ПРОЦЕССЕ ОБРАЗОВАНИЯ ПОНЯТИЯ*

Аннотация: В статье рассматриваются проблемы логической теории понятия в аспекте изучения различных подходов к выделению существенных признаков в процессе образования понятий. Проведя анализ различных определений и классификаций существенных признаков, было установлено, что намечается два различных подхода к определению оснований выделения существенных признаков. Один подход связывает эту процедуру с целями и задачами познавательной деятельности субъекта, другой – рассматривает существенные признаки как инвариантные, сохраняющиеся при всех изменениях изучаемого объекта.

Ключевые слова: понятие, существенные признаки, процесс образования понятий, субъект, объект.

Понятие существенного признака логика традиционно кладет в основу определения понятия. Мысль о том, что среди всего бесконечного множества признаков предмета следует выделять группы признаков, представляющих определенный интерес для познания, отбрасывая признаки, не представляющие такого интереса, содержится уже в трудах Аристотеля. Так, в *Топике* была заложена основа деления признаков по характеру присущности. Аристотель выделил четыре типа высказывания о предмете [1, С.353]:

1. определение, которое «есть речь, обозначающая суть бытия (вещи)»;
2. собственное – «то, что хотя и не выражает сути бытия (вещи), но что присуще только ей и взаимозаменяемо с ней»;
3. род – «то, что сказывается о многих и различных по виду (вещах)»;
4. привходящее – «то, что хотя и не есть что-либо из перечисленного – ни определение, ни собственное, ни род, но присуще вещи, или то, что одному и тому же может быть присуще и не присуще, например, быть сидящим может и быть и не быть присуще одному и тому же».

Позднее Порфирий, опираясь на классифи-

кацию Аристотеля, выделил пять видов высказывания о предмете: 1) род как «некоторое начало для того, что подчинено ему, и, по-видимому, он охватывает также все подчиненное ему множество»; 2) вид, который «сказывается о многих отличных по числу вещах при указании существа этих вещей»; 3) различающий признак (просто различающие и видообразующие, отделимые и неотделимые) как «то, что привносит нечто к бытию вещи и что составляет некоторую часть ее сути бытия»; 4) собственный признак как «то, что присуще только одному какому-нибудь виду или во всем его объеме»; 5) привходящий признак, который «появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя».

Г.И.Челпанов, опираясь на труды Аристотеля, приводит свою классификацию признаков, выделяя следующие пять видов признаков [7, С.25]: 1) *родовой признак* (он определяется как «понятие класса, в который мы вводим другое рассматриваемое нами понятие»); 2) *видовое различие* (это «такой признак, который служит для того, чтобы выделить понятие из ряда ему подобных понятий»); 3) *вид* (он образуется в результате комбинации рода и видового отличия («Если родовому признаку придать видовое различие, то получится вид»); 4) *собственный признак* (это «такой признак, который присущ всем вещам данного класса», но при этом «не содержится в числе существенных признаков», однако «может быть выведен из них»); 5) *несобственный признак* (это «такой признак, который не может быть выведен из существенного признака, хотя и может быть присущ всем вещам данного класса»). Интересно, что в данной классификации собственно существенные признаки прямо не упоминаются.

В отличие от Г.И.Челпанова, В.Ф. Асмус и А.И. Введенский не приводят развернутой классификации признаков по типу присущности, но зато вводят понятие существенного признака, однако подходят к его определению принципиально разными путями. Так, согласно определению И.А.Введенского, «существенными признаками данного предмета, или же данной группы пред-

* © Власов Д.В.

метов, сходных между собой в обладании этими признаками, называются такие признаки, из которых каждый, взятый отдельно, необходим, а все вместе достаточны, чтобы отличить данный предмет или данную группу предметов от всех остальных предметов» [3, С.58]. Иными словами, А.И.Введенский сводит существенные признаки к комбинации необходимых и достаточных признаков, не ставя вопроса о природе сущности. Такой подход к определению существенных признаков можно определить как позитивистский. Хотя А.И.Введенский и характеризует существенные признаки как «более важные при рассмотрении данного предмета или данной группы предметов с той точки зрения, с какой мы хотим узнать их» [3, С.58], он не касается природы их «важности».

В.Ф.Асмус выводит определение существенных признаков из деятельностной природы познания, дополняя характеристику существенных признаков указанием на их связь с задачами практической жизни и научного познания: «Для задач практической жизни и научного познания достаточно, если из всего огромного множества свойств предмета мысль наша выделит только некоторые свойства, однако выделит наиболее важные и выделит таким образом, что каждый из признаков, отмечающий эти свойства, отдельно взятый, окажется совершенно необходимым, а все признаки, взятые вместе, окажутся совершенно достаточными для того, чтобы при помощи них отличить данный предмет от всех других, познать данный предмет по какой-то стороне его содержания» [2, С.32].

Однако приведенные определения, связывая существенные признаки с потребностями и деятельностью познающего субъекта, не проливают свет на объективные онтологические основания этих признаков.

Попытка обоснования существенных признаков объективными свойствами самих познаваемых предметов содержится в концепции Е.К.Войшвилло, который все множество признаков предмета (или предметов определенного вида) делит на случайные и неслучайные, а среди последних выделяет существенные признаки как такие, которые обуславливают другие неслучайные признаки. Последние же определяются как производные, то есть признаки, *необходимо присущие* предметам, «поскольку эти признаки обусловлены основными» [5, С.122]. Из совокупности существенных признаков, «в сочетании с известными законами соответствующей области действительности» могут быть логически выведены «все известные общие для данных предметов и неслучайные для них признаки, а для абстрактных объектов – в так называемых полных теориях – вообще все признаки, общие для предметов

вида» [там же]. Из этих положений можно сделать вывод, что случайные признаки возможны лишь в эмпирической реальности, отображаемой в эмпирических науках, в абстрактных же теориях все признаки неслучайны. Совокупность основных существенных признаков того или иного вида конкретных предметов действительности Е.К.Войшвилло называет сущностью этих предметов.

Важно отметить одну принципиальную особенность подхода Е.К.Войшвилло. В отличие от принимаемой в традиционной логике предпосылки о том, «что у предметов того или иного вида или даже отдельных предметов имеется некоторая абсолютная сущность, основа всех его признаков» [5, С.119], он допускает возможность изменений в составе существенных признаков предметов. Эти изменения Е.К.Войшвилло интерпретирует не в онтологическом, а в эпистемологическом ключе, выводя их из факта развития человеческого знания и изменения в системах его представления. Он пишет: «Сущность предметов некоторого качества, т. е. предметов некоторого класса, выявленная на некотором уровне познания, является основой качественной специфики этих предметов, но лишь в той мере, в какой эта специфика нам известна на данном этапе познания. Исходя из этой сущности, мы можем объяснить известные общие, специфические для данных предметов (неслучайные) их признаки» [5, С.120].

Этот результат достигается посредством интеллектуальных процедур, таких, как анализ, синтез, сравнение, обобщение, абстрагирование, идеализация, каковые и служат основными приемам образования понятий. Именно здесь, на стадии мысленного выделения инвариантных качеств, свойств, отношений, присущих предметам, и возникают *признаки*.

Данная система признаков имеет основание в объективной картине мира: в реальности, независимо от нашего сознания существуют предметы («нечто») [5, С.22], которым присущи качества и свойства, между которыми существуют определенные отношения. При этом «каждый предмет действительности непрерывно изменяется, не оставаясь тем же самым ни в какой промежуток времени» [там же], вследствие чего часть его свойств, качеств, отношений изменяется. Наряду с этим существуют такие свойства, качества, отношения, которые являются инвариантными, сохраняются во всех состояниях предмета. Именно выделение неизменных, инвариантных свойств, по Е.К.Войшвилло, и является превращением объективно существующего предмета в объект мысли.

Таким образом, *намечается два различных подхода к определению оснований выделения*

существенных признаков. Один подход связывает эту процедуру с целями и задачами познавательной деятельности субъекта, которые, в свою очередь, предопределяются целями и задачами практической деятельности. Другой подход рассматривает существенные признаки как постоянные, инвариантные для данного предмета, сохраняющимися у него при всех его изменениях.

Е.К.Войшвилло пытается объединить оба подхода, определяя существенные признаки как признаки, выделяемые познающим субъектом на основании знания о том, что он именно эти признаки являются постоянными, инвариантными для данного предмета. При этом, по мнению Е.К.Войшвилло, неестественно было бы считать, «что объекты одного и того же типа имеют на одном и том же уровне познания различные сущности» [5, С.121], поэтому следует признать, что основные существенные признаки принадлежат предметам фактически, поскольку именно благодаря им «производные признаки выделяются в понятии именно как предметы особого качества» [там же].

Согласно подходу Е.К.Войшвилло, существенные признаки могут быть присущи и абстрактным предметам – геометрическим фигурам, числам, алгебраическим системам и другим подобным предметам, имеющим эпистемологическую природу, являющимся продуктами интеллектуальных процедур. Еще один «специфический случай», выделяемый Е.К.Войшвилло, – это предметы, «созданные людьми для тех или иных определенных целей», сущность которых обычно «усматривают именно в их назначении, что отражается в определениях» и, соответственно, «определяется практическими потребностями людей» [5, С.121]. С учетом всего этого понятно, что в принципе один и тот же предмет или класс предметов может быть описан с помощью более чем одной совокупности существенных признаков.

Как бы то ни было, основные существенные признаки предметов некоторого вида, по мнению Е.К.Войшвилло, составляют основу их качественной специфики, поскольку они обуславливают все остальные общие и специфические для данных предметов признаки. При этом для «конкретных предметов действительности» обусловленность имеет причинный или целевой характер, для абстрактных объектов – структурный или функциональный характер. Однако как в том, так и в другом случае «из совокупности указанных основных признаков в сочетании с законами данной области действительности все другие неслучайные признаки предметов выводимы логически» [там же].

Итак, в системе познанных признаков некоторого вида Е.К.Войшвилло выделяет: 1) *основные, существенные* признаки предметов, составля-

ющие сущность этих предметов; 2) *производные* признаки, то есть признаки, обусловленные основными; 3) *случайные* признаки.

Е.К. Войшвилло критикует подход некоторых представителей «диалектической логики», определяющих сущность как закон, а не как совокупность признаков, показывает его логическую несостоятельность. «Указанное понимание неточно, – пишет он, – уже потому, что законы природы выражаются в процессе познания их в форме суждений, а суждения истинны или ложны. Сущность же как характеристика каких-то предметов может быть выражена лишь в форме предиката. В действительности, как мы видим, содержанием понятия может служить лишь некоторый признак, необходимая принадлежность которого предметам некоторого класса утверждается в формулировке закона» [5, С.123-124].

Однако столь же несостоятельным он считает определение сущности предмета как того, что необходимо принадлежит предмету, без чего он не может существовать, не может быть тем, что он есть. По мнению Е.К.Войшвилло, такое определение понятия «сущность» содержит скрытый круг: если, руководствуясь этим определением, попытаться выявить существенные признаки предмета, то выяснится, что для этого нам нужно знать его существенные признаки, так как «для решения вопроса о том, без каких признаков предмет не был бы тем, что он есть, надо знать, чем именно этот предмет является, какими существенными признаками выделяется из числа других предметов» [5, С.125]. Такая позиция, на наш взгляд, связана с ярко выраженной гносеологически-эпистемологической ориентацией Е.К.Войшвилло, в соответствии с которой он рассматривает по сути дела, лишь познанные признаки, а сущность предметов – лишь постольку, поскольку она известна.

Все вышесказанное относится к сущности предметов, объединенных в классы по каким-то общим для них признакам, что представляет собой результат некоторого обобщения и абстрагирования («квадрат вообще», «животное вообще» и т.п.). Но остается актуальным вопрос об индивидуальной сущности, сущности отдельного предмета. Если, исходя из определения сущности, поставить вопрос о существенных признаках какого-то конкретного «данного предмета», «нужно было бы признать существенным любое его, даже самое незначительное свойство, так как без любого свойства предмет не был бы тем, что он есть» [там же]. Более того, Е.К.Войшвилло считает, что единичный конкретный предмет во всей совокупности его признаков, вообще никогда не остается одним и тем же «данном предметом» в силу непрерывного изменения, которому он подвержен. О «данном предмете» можно говорить лишь рас-

смаатривая его с той или иной стороны, выделяя его по тем или иным устойчивым признакам. «Значит, – заключает Е.К.Войшвилло, – сами понятия «тот же самый», «данный предмет» должны быть определены через существенные признаки, но не наоборот. Из сказанного ясно также, что неправомерно говорить и о необходимости принадлежности существенных признаков «данному предмету», если сам «данный предмет» определяется именно существенными признаками» [5, С.126].

Столь же неясно, по мнению Е.К.Войшвилло, «что имеют в виду, когда говорят, что без существенных признаков предмет «не может существовать», если речь идет о предметах, уже существующих или существовавших. Если же объектом мысли является предмет, который предполагается создать, например корабль для межпланетных путешествий, то здесь имеет смысл обсуждать вопрос не о том, без каких признаков предмет не сможет существовать, а о том, без чего он не будет соответствовать своему назначению. Но сущность предмета составляют здесь скорее не эти признаки, а, как уже говорилось, само назначение предмета. Сущность шахматного коня, например, состоит в его роли в игре, определяемой установленными для него правилами» [там же].

В целом надо сказать, что Е.К.Войшвилло в рамках своего учения о понятии как форме мышления включил понятие существенного признака, которое до этого разрабатывалось средствами традиционной логики и теории познания, в контекст современной логической науки и сформулировал ряд проблем, содержание которых во многом связано с собственной интуитивной картиной мира и теорией познания ученого. По сути дела, под существенными признаками он понимает неслучайные основные признаки предмета (то есть те признаки, которые обуславливают все остальные неслучайные признаки предмета), выделяемые на данной фазе развития системы эмпирического знания об этих предметах, либо, если это предметы абстрактной или рукотворной природы, то те признаки, которые изначально мыслятся как существенные создавшим их субъектом.

Напомним, что особенностью данного подхода является отождествление признаков с их языковыми описаниями. Именно отсюда и происходит выделение в группе неслучайных (необходимых) признаков некоего «привилегированного» подмножества. При ближайшем рассмотрении оказывается, что это выделение произведено не по онтологическому, а по чисто логическому принципу. По сути, эти процедуры производятся не с признаками, а с высказываниями: сначала из высказываний, описывающих объективно присущие предмету признаки, выводятся все возможные логические следствия, а затем производится аксио-

матизация и минимизации полученной «теории». Результат минимизации и принимается за множество существенных признаков. Таким образом, существенные признаки предмета мыслятся лишь как определенная часть необходимых (неслучайных) признаков, и категориальные оппозиции «существенное – привходящее» и «необходимое – случайное», по сути, отождествляются.

Возражение против данного подхода, состоит в следующем. Нетрудно представить себе ситуацию, когда признак β присущий предмету, вытекает из признака α (или множества признаков $\alpha_1, \dots, \alpha_n$) этого предмета, и, соответственно, высказывательная форма В, описывающая признак β , является логическим следствием высказывательной формы α (множества высказывательных форм $\alpha_1, \dots, \alpha_n$) и некоторой фоновой теории. Однако при этом как признак α (признаки $\alpha_1, \dots, \alpha_n$), так и признак β являются существенными для данного предмета. Такие ситуации сплошь и рядом встречаются и в практике научного познания, и в социальной практике. С другой стороны, признак, выражаемый логически более сильным высказыванием (аксиомой) совсем не обязательно будет существенным признаком предмета.

Эти затруднения вытекают из отождествления признаков с языковыми выражениями. При отказе же от такого отождествления искусственно проведенная граница грань между «неслучайными основными» признаками предмета и всеми остальными неслучайными признаками исчезает. И тогда становится очевидным отождествление существенного и необходимого, привходящего и случайного. Между тем эти категории, хотя и близки, но не равнозначны. На наш взгляд, существует реальная возможность разграничить эти две категориальные пары и избежать описанных затруднений. Для этого необходимо отказаться от лингвистической трактовки признаков и опираться на их информационную природу.

Признак характеризует предмет с точки зрения определенного свойства или качества, как присущего, так и не присущего ему. В случае если это свойство или качество присуще вещи, для того, чтобы заключить о его наличии, достаточно знания только о данной вещи. Но для того, чтобы заключить об отсутствии данного качества или свойства, необходимо, помимо знания о данном конкретном предмете, иметь еще некоторое знание, а именно, знание о том, что данное качество или свойство вообще существует в мире, может быть присуще или не присуще тем или иным предметам. Иными словами, в отличие от качеств (свойств), признаки соотносятся не просто с единичными предметами как таковыми, а, образно выражаясь, с предметами, взятыми на фоне универсума. В этом смысле любой признак предмета

содержит в себе, в свернутом (неявном, имплицитном) виде некоторую информацию о мире в целом.

Например, для того, чтобы сказать, что данная рыба имеет чешую, достаточно видеть одну рыбу, у которой есть чешуя. Но для того, чтобы сказать, что данная рыба не является хордовой, недостаточно обладать информацией об одной данной рыбе. Необходимо также, как минимум, знать, что в мире вообще существуют (могут существовать) хордовые рыбы.

Исходя из высказанных соображений, онтологический статус признака можно характеризовать как универсально-объективный, а его природу – как информационную. Объективность всякого признака выражается в том, что в основе его лежат те или иные свойства или качества, существующее в мире и действительно присущие, либо не присущие данному предмету. Его универсальность выражается в том, что в нем отражены не только свойства (качества) отдельно взятого предмета, но также информация о существовании в мире (у данного или других предметов) соответствующих качеств (свойств), то есть информация о мире в целом.

Субъектный характер социальной информации проявляется на всех уровнях системной организации социального субъекта – от отдельно взятого человеческого индивида до общества в целом, а ценность информации определяется, в конечном счете, системой целей и ценностей данного субъекта. Д.П.Горский указывает на то, что «один и тот же кусок материи можно назвать по-разному: используемый для закрытия окон – занавеской, для покрытия стола – скатертью, а для покрытия кровати – покрывалом» [6, С.38]. Это означает что процесс выделения индивидуального предмета и его наименования не может быть осуществлен в условиях абстрагирования от его практического употребления. Аксиологическо-телеологической системой познающего субъекта обусловлена избирательность его познавательной деятельности и, как ее прямое следствие, выделение существенных признаков.

Итак, в силу своей информационной природы признаки предметов связаны с познающим субъектом. Само по себе существование предмета в мире еще не порождает признаков. Признаки порождаются в результате некоторой информационной процедуры, совершаемой субъектом: субъект соотносит имеющуюся у него информацию о мире (а именно, о наличии в мире определенного качества или свойства) с имеющейся у него информацией о предмете (наличия или отсутствия у предмета данного свойства или качества). Но свойства мира неисчерпаемы, и, соответственно, любой предмет может выступить как обладающий

бесконечным множеством признаков. Однако познание проявляет избирательность в отношении признаков, ограничиваясь лишь определенным их набором. Причиной этого является тот факт, что познание всегда прямо или косвенно включено в контекст системы целей и ценностей социального субъекта, связанных с его деятельностью. Поэтому в процессе познания объекта субъект выделяет не все признаки данного предмета, а только те, которые в силу тех или иных причин попадают в поле его зрения. Заметим, что это еще не существенные, а только выделенные признаки. Здесь-то и проявляется различие между делением признаков, с одной стороны, на существенные и несущественные, с другой стороны, на необходимые и случайные.

Если оппозиция «необходимое – случайное» выражает различие признаков по их значимости по отношению к существованию предмета, то оппозиция «существенное – несущественное» выражает структуру предмета, заданную познающим субъектом. Некоторые необходимые для существования предмета признаки могут вовсе не попасть во множество выделенных признаков. С другой стороны, определяя некоторые признаки как существенные, субъект может квалифицировать их так именно на основании того, что они представляются необходимыми. Наряду с этим в качестве существенных могут выступать и признаки, случайные с точки зрения существования предмета, но обладающие высокой степенью прагматической значимости.

Различие между категориальными оппозициями «необходимые признаки – случайные признаки» и «существенные признаки – несущественные признаки» состоит в том, что если первая оппозиция выражает информационную проекцию положения предмета в объективном мире, безотносительно к познающему субъекту, то вторая оппозиция выражает информационную проекцию положения того же предмета в жизненном мире познающего субъекта. При этом в представлении познающего субъекта различие между этими оппозициями (и разграничение между необходимыми и существенными признаками) не может быть явным образом выражено по причине того, что он принципиально не может выйти за пределы своего жизненного мира, определяемого структурой его социального опыта и осознаваемого субъектом как реальность.

А. Шютц, развивая феноменологический подход Э. Гуссерля в применении к исследованию структуры социального знания, определяет социальную реальность как «всю совокупность объектов и событий внутри социокультурного мира как опыта обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью среди себе подобных и

связанных с ними разнообразными отношениями интеракции» [8, С.485].

В соответствии с этим опытом человек организует как познание социального мира в рамках своего обыденного опыта, так и базирующееся на его фундаменте научное познание: конструкты первого порядка, формирующиеся на основе обыденных интерпретаций повседневных социальных реалий и связанные выполнением практических задач повседневной жизни (эти конструкты представляют собой не что иное, как теоретическую модификацию веберовских «идеальных типов», которые сам М.Вебер определил как специфический случай «формообразования понятий, которое свойственно наукам о культуре и в известном смысле им необходимо» [4, С.388]), в свою очередь, становятся основой для формирования конструктов второго порядка, то есть научных понятий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аристотель. Топика // Аристотель. Сочинения в 4х т. Т.2. – М., 1978.
2. Асмус В.Ф. Логика. – М.: Госполитиздат, 1947.
3. Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – СПб., 1912.
4. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания / Вебер М. Из-

бранные произведения. М., 1990.

5. Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления. – М.: Изд-во МГУ, 1989.
6. Горский Д.П. Вопросы абстракции и образование понятий. – М.: Изд-во АН СССР, 1961.
7. Челпанов Г.И. Учебник логики. – М.: Прогресс, 1994.
8. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. М.: МГУ, 1994.

D. Vlasov

THE DISTINGUISHING OF ESSENTIAL FEATURES IN THE PROCESS OF THE FORMATION OF CONCEPTS

Abstract: The issues of the logical concept theory in the aspect of different methods studying of the substantial signs choosing in the epistemological process are considered in the article. Having carried out the analysis of different definitions and classifications of the substantial signs it has been ascertained that two different methods in determination of reasons for substantial signs choosing are contemplated. One method links this procedure with goals and objectives of subject's cognition. The second one considers substantial signs as invariant ones which are saved during all changes of studied object.

Key words: concept, essential features, process of formation of concepts, subject, object.

УДК 1 (091)

Ворохобов А.В.

ОСНОВНЫЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ТЕОЛОГИИ КАРЛА БАРТА*

Аннотация: Целью данной статьи является исследование основных герменевтических принципов теологии Карла Барта в том виде, как они представлены в его фундаментальной «Церковной Догматике». Исследование показывает, что теологическое использование мыслителем сакрального текста является творческим, тринитарным, христоцентричным, экклезиологичным и базирующимся на исходном материале. Теолог полагал, что объектом и содержанием Библии является Бог и его откровение. Используя историко-критический метод и формы антропологического анализа, К. Барт, однако, считал их второстепенными, отдавая предпочтение экзегезе, которая в его подходе важнее герменевтики.

Ключевые слова: сакральный текст, Библия, Слово Божие, откровение, теологическое толкование, герменевтический принцип.

Известно, что Реформация началась как попытка очистить церковную жизнь, вернуться к идеалу евангельского первохристианства. По мысли ее основателей, все развитие церкви в после-евангельскую эпоху было безусловным упадком, в котором человеческие предания заслонили собой евангельскую истину. Поэтому нужно вернуться к ее первоисточнику – Священному Писанию и отбросить все позднейшие наслоения — предание. Единственным вероучительным авторитетом для протестантов стала Библия, что выражается принципом *sola Scriptura* – «только Писание». Подобно спасению личной верой принцип *sola Scriptura* исходил из общей идеи Реформации о правомочности личностного, непосредственного обращения к Богу. Единственным источником знания о вере, таким образом, осталось. Писание, которое для реформаторов было также и точкой опоры в борьбе с Римом, когда авторитету папской влас-

* © Ворохобов А.В.

ти был противопоставлен общедоступный не-ерархический авторитет – Библия. Поэтому не-удивительно, что К. Барт, будучи представителем реформаторской традиции, в осмыслении реалий христианства, всегда исходил из сакрального библейского текста. Учитывая данный контекст, с одной стороны, моя статья посвящена выяснению значения библейских текстов для творчества К. Барта и исследованию бартианской концепции «свидетельства», а с другой стороны, – исследованию предлагаемых мыслителем стадий и условий интерпретации для адекватного восприятия сакральных текстов.

Для того, чтобы понять роль Библии в исследовательской работе К. Барта, следует рассмотреть его доктрину Писания как таковую. Известно, что сам теолог подходил к сакральному тексту как к *свидетельству*. Концепция «свидетельства» имеет у К. Барта как положительную, так и отрицательную функцию.

О *положительном компоненте* свидетельства то, что в качестве «оригинального и законного свидетеля о самооткровении Бога, Священное Писание имеет это откровение своим основанием, объектом и содержанием»*[1]. Это означает, что «Бог непосредственно сейчас говорит то, что говорит текст» [2]. Как оригинал и непосредственный свидетель Библия – самостоятельное Слово Божие, имеющее приоритет над любыми иными источниками и в догматике, и в теологической этике [3]. Однако, несмотря на утверждение о том, что библейский текст никогда не может быть отделен от откровения Божия, теолог утверждает, что данный текст никогда не может идентифицироваться с откровением. То есть «свидетель» – не то же самое, что «засвидетельствовано» [4]. Это утверждение о неидентичности Священного Писания и Слова Божия делается К. Бартом по нескольким причинам. Все, что написано в Библии, написано человеком. Поэтому библейские тексты исторически относительно и как таковые подлежат историческому, культурологическому и лингвистическому изучению. Однако они намного шире того контекста, к которому принадлежат, поскольку в этом контексте они повествуют о чем-то важном, указывают на что-то превосходящее их самих, так, что значение этих текстов, находится больше перед ними, чем позади них [прим. 1]. Поэтому тот, кто стремится понять их, не может ограничиваться возможностями историко-критического или лингвистического анализа [прим. 2]. Такое акцентирование внимания на антропологическом компоненте Библии, до некоторой степени обусловлено желанием подчеркнуть те ограничения, в которых существует сакральный текст, соотносящийся со свободой человека, избирающего путь повиновения Богу

и становящегося способным говорить Его слово. Слово «удостаивает человечество», «беря плоть человеческих слов» [5].

Что же касается «*отрицательной*» функции концепции «свидетельства», она заключается в том, что теолог, говоря о важности человеческого компонента в Писании, на этом основании утверждает возможность ошибок в священном тексте. «Библейские авторы, – пишет мыслитель, – говорят как склонные к ошибкам, допускающие возможность ошибки человека, как и их собственные»[6]. То, что они говорят, может быть подвергнуто всем видам критики – мировоззренческой, исторической, этической, религиозной или теологической. К. Барт отмечает противоречия или несогласованности (*Widersprüche*) между Законом и пророками, Иоанном и синоптическими евангелистами, Павлом и Христом, что, впрочем, нужно ему лишь для иллюстрации того, что Библия – не теологическая система [прим. 3].

Однако есть и иной вид ошибок, которые К. Барт приписывает Библии. Такого рода ошибки появляются в результате ограничений, налагаемых на понимание человека специфической культурной, окружающей средой. «Каждый из них (библейских авторов – А.В.) по-своему и в разной степени разделил культуру и окружение своего времени, форма и содержание которой могли быть оспорены другими временами и окружениями... В библейском восприятии мира и человека мы постоянно наталкиваемся на предположения, не являющиеся нашими, а также на утверждения и суждения, которые мы не можем принять»[7]. К. Барт усматривает причину возможности такого влияния культуры в том, что, с одной стороны, человек не всегда в состоянии отличать друг от друга факты и ценности, историю и миф. Такие ошибки не могут, однако, относиться к важным моментам, а затрагивают лишь периферию текста. К. Барт, признавая теоретическую возможность такого рода ошибок, не может допустить их наличия в реальности. Теолог исходит из того, что, когда бы человек ни жил, он всегда подвержен влиянию культуры своего времени, а потому не может выступать судьей сакрального текста [прим. 4]. Создается впечатление, что К. Барт предлагает при изучении библейских повествований постоянное *sacrificium intellectus*. Самое большее, что возможно, это говорить о возможности ошибок.

Концепция библейской «ошибки» у К. Барта включает только ограничения, наложенные недостатком системы. Библия ошибочна не в смысле, что там содержится неправда, а лишь в том смысле, что она несовершенна. Это вполне вписывается в концепцию теолога о различии Библии и Слова Божия. Из того, что Библия несовершенна в смысле системности, следует, что интерпретатор

* Здесь и далее перевод мой. – А.В.

не имеет прямого доступа к ее смыслу. Даже относительно хорошо развитого богословия апостола Павла и апостола Иоанна, К. Барт утверждает лишь возможность постепенного понимания «посредством кропотливого, долгого строительства по некой гипотетической схеме»[8]. Процесс такого строительства предполагает рискованные суждения о том, что в тексте важно, а что периферийно, что должно быть воспринято буквально, а что символически [прим. 5]. Для теолога возможность понимания Библии намного превосходит просто интерпретацию, она подразумевает толкователя, воздействующего на текст и творчески обнаруживающего его смысл. Такая работа вовлекает интерпретатора в сферу того, к чему обращается не он сам, а текст. В случае Библии это – активно действующая реальность Бога, ведь Библия – Его Слово.

Значение Библии определяется для человека его личным отношением к ней, когда он свободно может принять или отвергнуть ее содержание. Понимание же Библии – не процесс, а случай, обусловленный благодатью. Это объективная сторона того, что подразумевает К. Барт, когда говорит о Библии «становящейся» Словом Божиим, божественным чудом, Словом Божиим, «решающим», когда текст должен стать Словом [9]. Соответственно, понимание значения Библии предполагает слушание Слова Божия, а не только правильный подход и применение объяснительного метода к тексту. Перед интерпретатором стоит задача установления правильного соотношения между его «я» и содержанием сакрального текста. Для понимания смысла Библии, интерпретатор должен быть готов к встрече Слова благодати, которое наполняет эти тексты. Такая позиция предполагает благодарность, покаяние и готовность к послушанию, то есть приближение к тексту с позиций веры. Однако дело пробуждения и укрепления веры – суверенная деятельность Святого Духа.

Это другая, то есть субъективная сторона чуда, посредством которого Библия становится Словом Божиим [10]. Итак, дистинкция между Библией и Словом Божиим призвана утвердить свободу Бога и одновременно утвердить теологическую историчность интерпретатора. Такая позиция помещает взаимодействие библейского текста и его интерпретатора в контекст отношений между благим Богом и греховным человеком и дает начало библейской герменевтике, которая, таким образом, является исключительно теологической.

Таким образом, К. Барт для адекватного восприятия сакрального библейского текста предлагает условием «творческое подчинение» этому тексту. Эта позиция теолога радикально контрастирует с подходом большинства библейских интерпретаторов, требующих для правильного по-

нимания Библии наличия духовных навыков со стороны читателя. Барт не может быть понят, если не обращать внимания на то, как решительно он пересматривает задачу христианского богословия. К. Барт предлагает нечто большее и более глубокое, чем просто экзегетическая техника. От читателя требуется, чтобы он сам был сформирован чудом божественной речи, которая сталкивается с ним через текст. Читатель должен быть движим высшей сущностью, на которую указывает Писание. Эта «сущность» воздействует на читателя на уровне всех его духовных измерений, делая из него совершенно новый вид человека. Задача библейской интерпретации состоит не в том, чтобы рассматривать сакральный текст как предмет исследования, а в том, чтобы быть *захваченным этим предметом* – откровением Бога.

К. Барт пишет в связи с этим: «Это – скорее вопрос того, чтобы быть захваченным предметом, действительно захваченным так, чтобы быть побежденным предметом, быть тем, кто подчинен им для того, чтобы мы могли исследовать гуманность слова, которое говорит нам об этом»[11]. К. Барт считает недопустимой концепцию буквального или грамматического вдохновения, ставящую различие Библии и Слова в опасное положение. Теолог обращает внимание на то, что такая доктрина присутствовала в ранней церкви и характеризовала протестантскую ортодоксию. Появление такого подхода обусловлено секуляризацией понятия «откровение». «Секуляризацией» теолог называет здесь тенденцию к тому, чтобы считать возможным прямо, «естественно» постигать значение Библии, то есть, признавая роль Святого Духа в создании Библии, игнорировать это в процессе чтения. Придерживающийся такой секулярной концепции откровения может вообразить, что Библия может быть правильно использована им без непосредственного влияния на него благодати Божией [прим. 6].

Таким образом, без учета разграничения Библии и Слова сакральный текст превращается в прорицания оракулов, становясь резюме божественного знания, что делает его волшебным инструментом человеческой власти, а не случаем человеческой благодарности, раскаяния и повиновения в ответ на благую весть Бога [12].

К. Барт фактически утверждает, что различие между Писанием и Словом Божиим нужно для того, чтобы не допускать «использование» Священного Писания. «Использование» подразумевает манипуляцию с текстом в собственных корыстных целях. При таком отношении текст не может быть понят адекватно. Его можно понять, лишь подчиняя себя его значению и позволяя ему критиковать читателя. Здесь К. Барт предвосхищает ставшее герменевтическим трюизмом мнение Г.

Гадамера, согласно которому интерпретатор должен постоянно вопрошать текст о его значении, вести с ним диалог [прим. 7].

Нельзя не согласиться с В. Жанрондом, отмечая, что К. Барт имеет тенденцию к расцениванию утверждения критического первенства Слова Божия для предотвращения ложной рефлексии относительно герменевтического метода, так как подобная рефлексия может породить иллюзию, что все, что способно «ухватить» откровение Божие, является адекватной техникой. В связи с этим В. Жанронд пишет: «Событие откровения Божия... нельзя, конечно, гарантировать каким-либо методологическим соображением. Однако методологическое отражение может подготовить читателя к тому, чтобы действовать ответственнее в процессе интерпретации» [13].

Несмотря на это критическое замечание, В. Жанронд позитивно отзываясь о трех стадиях, выделяемых им в предложенном К. Бартом герменевтическом методе: толкование (*explicatio*), рефлексия (*meditatio*) и усвоение (*applicatio*) [прим. 8]. В. Жанронд знает и о том, что К. Барт, утверждая критическое первенство Слова, не предполагает при этом устранение литературно-исторической критики Библии в целом, ведь это составная часть толкования [прим. 9]. В. Жанронд не находит у К. Барта «открытого» осуждения предположений, с которыми интерпретатор подходит к тексту. Но, однако, согласно В. Жанронду, такого рода критика – главная функция второй стадии метода К. Барта [прим. 10]. Поэтому даже в смысле В. Жанронда неверно говорить о том, что К. Барт в интерпретации Библии отказывается от методологической рефлексии, несмотря на то, что его риторика иногда, как кажется, указывает именно на это.

Следует согласиться с В. Жанрондом в том, что герменевтическая методология К. Барта не учитывает проблемы обусловленности восприятия текста со стороны читателя, неизбежно подверженного влиянию той культуры, в которой он существует. Не учитывает она и вытекающую из этого проблему возможности законного множества исторически обусловленных прочтений. Не очевидно, однако, что позиция К. Барта в данном случае относится к теологическому или герменевтическому принципу. Как уже отмечалось, мыслитель допускает, что в процессе понимания Библии присутствует и человеческое творчество, хотя для него этого не было достаточно для подтверждения возможности наличия законных интерпретаций. Вероятно, можно объяснить отказ К. Барта в расширении его герменевтической методологии в теорию чтения в терминах факта тем, что его приоритетной задачей было то, чтобы представить библейскую герменевтику «в пути», признающем теологическую историчность читателя.

Мыслитель исходит из того, что все повествования в Библии представлены в форме истории отношений Бога и человека и эта история – «истинное содержание и объект библейского свидетельства» [14]. В связи с этим возникает проблема рационального осмысления различных библейских рассказов. В Библии содержатся повествования о разных людях, о еврейских и христианских общинах в разных местах и в разное время. Эти истории относятся к конкретным событиям и не могут быть сведены к чему-то иному. Но они получают свое более глубокое значение из общей структуры и контекста повествования, в который они включены. Это метаистория о спасительных деяниях Бога в мире через жизнь, смерть и воскресение Его воплотившегося Сына. Таким образом, христология выступает у К. Барта общим контекстом всего континуума истории. Метаистория приобретает новую форму в каждом отдельном случае, когда речь идет о спасении конкретного индивида. Но также верно, что сама метаистория может быть рассмотрена по-другому. Некоторые читатели, например, могут предпочесть замену слова «спасение» на «освобождение», понимая его, прежде всего, в социально-экономическом смысле. Но степень «естественности» такого прочтения должна в таком случае стать предметом рационального обсуждения, поскольку идентичность текста не во всем продукт, обусловленный интересами читателя.

Понимание смысла истории в Библии всегда сопряжено с риском ошибочной интерпретации. Здесь, считает теолог, если исследователь хочет использовать вероучительные ресурсы Библии когерентно, ему методологически необходимо предварительно принять тезис о внутренней целостности Библии, что опять же предполагает риск. К. Барт обращается к целостным повествованиям, а не к концептуальным терминам, поскольку повествование шире охватывает разносторонний библейский материал, нежели отдельные термины. К. Барт, однако, приходит к выводу, что попытка суммирования теологического библейского материала в терминах единственной концепции или темы – не успешны [прим. 11]. Словом, К. Барт использует библейские рассказы теологически, предполагая, что эти повествования имплицитно содержат в себе важные богословские концепции. К. Барт отмечает, что «до сего дня они (синоптические евангелия – А.В.) часто оценивались менее высоко (даже Лютером) по сравнению с Павлом и Иоанном, то есть как простая «история»» [15].

Сюжеты Священного Писания не являются, согласно К. Барту, прямыми источниками догматической рефлексии. В «Церковной догматике» изложение базируется на теологическом, или теологико-этическом принципе, а не на экзегезе.

Толкование Писания используется лишь для подтверждения уже готовых богословских и этических утверждений. Тот факт, что теологические и этические выкладки представлены ранее их экзегетических основ, не говорит о том, что эти основы тенденциозны, поскольку они могут ясно сформулировать начальную интуицию, вдохновляющую и ведущую процесс теологической или этической формулировки. Нельзя отрицать истинность теологических и экзегетических построений исходя из того, что они совместимы с библейским текстом, а не являются его копиями или производными суждениями из него.

Такой подход К. Барта обусловлен еще одним условием для правильного понимания Библии. Речь идет об экклезиологическом измерении интерпретации, которая осуществляется в пределах сообщества богословов и библеистов. Богослов, считает К. Барт, должен чтить церковь и ее теологическую традицию, так же как ребенок должен чтить своих родителей [прим. 12]. При этом мыслитель считает власть Писания высшей, чем власть церковной традиции, которая, выполняя роль гида для теологических формулировок, все же, в отличие от самой Библии, зачастую склонна к ошибочным суждениям.

К. Барт, как ни один другой мыслитель его времени, стремился осмыслить доктрину откровения, делающего теологический запрос легитимным. Он отходит от антропоцентрической модели откровения и, вместо этого, утверждает, что богословие становится возможным лишь в том случае, если триединый Бог сам показывает себя как Троицу – как Открывателя (Отец), Откровение (Сын) и Открытое (Дух) [прим. 13]. Это исходная точка для любой богословской формулировки христианской доктрины и ее теологической интерпретации. Теолог полагает, что невозможно правильно рассуждать о сущности и признаках Бога, не предполагая, что он является Богом Отцом, Сыном и Святым Духом [прим. 14]. Следовательно, догматические построения К. Барта и способ, с помощью которого он читает Священное Писание, должны быть поняты в тринитарном смысле, ибо «нет никакого признака, никакого деяния Божия, которое не было бы в том же смысле признаком и деянием Отца, Сына и Духа» [16]. Таким образом, К. Барт в процессе догматического формулирования руководствуется тринитарной интерпретацией, которая может быть противопоставлена либеральной библейской интерпретации, когда экзегет подходит к тексту с нейтральной позиции, и руководствуясь лишь собственным субъективным разумом.

Интерпретация К. Барта и относящееся к догматической доктрине формулирование тезисов, начинаются не с выяснения исторических и

лингвистических вопросов, но подразумевают наличие знания о том, кем является триединый Бог. Только в этом случае задача теологической интерпретации получает свое оправдание и потенцию к дальнейшему развитию. В. Жанронд описывает это интерпретационное намерение следующим образом: «Для нас важно понять, что интерпретационный вопрос для К. Барта не возникает первоначально из сознательного методологического предприятия, то есть, как развитие соответствующей теории понимания текста. Скорее, интерпретационный вопрос влечет за собой для него ультимативный основной вопрос для богословия, а именно: кто Бог и кто я?» [17].

Любое христианское богословие по самой его природе должно быть отражением жизни и деятельности Иисуса Христа. Однако для Карла Барта, задача богословия заключается не только в рефлексии деятельности Христа, но должна фактически начинаться с него. *Богословие должно начинаться с Иисуса Христа, а не с общих принципов.* К. Барт полагает, «что все фантазии и ошибки, в которых мы, как кажется, так безнадежно запутываемся, когда пытаемся говорить о Боге, могут быть исправлены, если Бог сам утвердит себя, когда мы позволим лишь имени Иисуса Христа быть поддержкой в нашем размышлении как началу и концу всех наших мыслей» [18]. На протяжении всех двенадцати томов «Церковной догматики» К. Барт стремится определить местонахождение любой христианской доктрины в связи с личностью и делом Иисуса Христа. Наиболее наглядно это представлено тогда, когда он отклоняет традиционную кальвинистскую формулу *decretum absolutum* и заменяет ее представлением о христоцентрическом выборе.

Итак, наш анализ интерпретационного метода К. Барта относительно сакральных библейских текстов показал, что мыслитель является представителем базисных интенций протестантизма, поскольку определяющим для него является оправдание одной лишь верой, а источником вероучительных истин – лишь одно Писание.

К. Барт онтологичен в своей экзегезе, подчеркивая историческую значимость для реалий современной христианской теологии деяний Бога в истории. Пытаясь сделать библейское послание значимым для современного человека, мыслитель отдает приоритет содержанию провозвестия, а не его форме. Соприкоснувшись с содержанием откровения Бога через веру, человек становится причастным Богу в его деяниях. Из этого становится понятным, почему тринитарное измерение герменевтики столь важно для его системы. Концепция Троицы, действующей в истории, видится теологу началом любой богословской экзегетики. Однако нельзя при этом забывать о христологи-

ческом и экклезиологическом измерении толкования.

Следует также отметить, что мыслитель не вполне ортодоксален с точки зрения традиционного протестантизма, что выражается в его дистинкции между Словом и текстом Библии. К. Барт, теоретически допуская возможность библейских ошибок, фактически отказывается указывать на них, в чем проявляется некоторая его непоследовательность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. См.: Barth, K. Church Dogmatics / K. Barth. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1936-1981. Vol. I/2. – p. 464.
2. См.: Torrance, T. F. Karl Barth: Biblical and Evangelical Theologian / T. F. Torrance. – Edinburgh, 1990. – pp. 76-77, 111.
3. См.: Barth, K. Church Dogmatics. Op. cit. – p. 509.
4. См.: Barth, K. Church Dogmatics. Op. cit. – pp. 508-509.
5. Здесь К. Барт высказывает мнение, которое позже будет активно разрабатываться другими теоретиками герменевтики: интерпретация – не просто вопрос открытия, но так же и созидания. Ведущий сторонник этого мнения Г. Гадамер утверждает, что реальное значение текста превосходит намерение самого автора и его оригинальный подход, поскольку все это отчасти определяется и ситуацией интерпретатора. Поэтому интерпретация всегда производительна, а не только репродуктивна (Gadamer, G. Truth and Method / Gadamer G. – New York, 1975. – pp. 263-264). Производительное и творческое измерение интерпретации подробно исследуется Вернером Жанрондом в работе: Jeanrond, W. Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking / W. Jeanrond – Dublin: Gill and MacMillan, 1988. – p. 258.
6. См.: Barth, K. Church Dogmatics. Op. cit. – 518-519, 521-522, 523 PP.
7. См.: Gadamer, G. Truth and Method / Gadamer G. – New York, 1975. – pp. 325-341.
8. См.: Jeanrond, W. Karl Barth's Hermeneutics. Reckoning with Barth. Op. cit. – pp. 85, 88-89. Barth, K. Church Dogmatics. Op. cit. – pp. 722-727.
9. См.: Jeanrond, W. Karl Barth's Hermeneutics. Reckoning with Barth. Op. cit. – pp. 88-89. Barth, K. Church Dogmatics. Op. cit. – pp. 722-740.
10. См.: Jeanrond, W. Karl Barth's Hermeneutics. Reckoning with Barth. Op. cit. – pp. 87-88.
11. См.: Barth, K. Church Dogmatics. Vol. IV/1. – p. 585.
12. См.: Barth, K. Church Dogmatics. Vol. IV/1. – pp. 339-431.
13. Сам Карл Барт считает такой подход уникальным: «Размещением доктрины Троицы во главе всей догматики мы занимаем позицию, которая, если иметь в виду историю догматики, представляется весьма изолированной». – Barth, K. Church Dogmatics. Vol. I/1. – p. 345. Интересно обратить внимание на то, что Ф. Шлейермахер поместил свою доктрину Троицы в конце своей догматики, которая, таким образом, стала способной приблизиться к другим догматическим положениям без явной ссылки на Троицу. В противоположность такому подходу, К. Барт помещает раздел о Троице во введении своей «Церковной Догматики», и таким образом, становится способным изложить все остальные доктрины с точки зрения тринитарной интерпретации.
14. См.: Barth, K. Church Dogmatics. Vol. I/1. – p. 358.

A. Vorokhobov

THE BASIC HERMENEUTICAL PRINCIPLES IN THEOLOGY OF KARL BARTH

Abstract: This article aims to give a brief, multifaceted introduction to Karl Barth's theological use of Bible. The paper gives examination of theological exegesis as of the thinker's basic hermeneutical principle. It is made so by identifying and describing the paradigmatic features of his use of the sacral text in his «Church Dogmatics». Research shows, that K. Barth's theological use of Scripture is reverent, creative, trinitarian, christocentric, textually-based and ecclesial. K. Barth believed, the subject matter, content, and substance of the Bible, namely God and God's revelation. K. Barth had no problem with the work of historical criticism or other forms of anthropological analysis, but all that was secondary, even incidental, to him. For K. Barth, exegesis trumps hermeneutics.

Key words: sacral text, Bible, Word of God, Revelation, theological interpretation, hermeneutical principle.

УДК 161.12

Гагарин В.Е., Ерохин С.В., Ершов В.Д., Штепа В.И.

ИНФОРМАЦИЯ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ*

Аннотация: Статья содержит анализ различных подходов к определению понятия «информация» и выявлению ее сущности. Отмечается, что все обменные процессы связаны с обменом информацией, возникновение которой является ре-

зультатом взаимодействия квантовых объектов. Подчеркивается, что информация стоит в одном ряду с такими фундаментальными и универсальными понятиями как масса и энергия, дополняя их явно недостаточную бинарную систему до устойчивой и логичной триады.

* © Гагарин В.Е., Ерохин С.В., Ершов В.Д., Штепа В.И.

Ключевые слова: микроинформация, макроинформация, нелокальность, энтропия.

В настоящее время понятие «информация» является едва ли не самым популярным в самых разнообразных сферах человеческой деятельности. Однако, как показывает анализ мнений различных исследователей, до однозначной интерпретации термина «информация» еще очень далеко. Более того, она вряд ли возможна, поскольку каждый специалист вкладывает в это понятие тот смысл, который совпадает с его мировоззренческой позицией, жизненным опытом или сферой научных интересов. В настоящей статье мы попытаемся дать анализ имеющихся определений и выбрать оптимальную, на наш взгляд, концепцию, благодаря которой с одной стороны можно как-то сгладить все разночтения, а с другой использовать ее в решении естественнонаучных задач, связанных с организацией и самоорганизацией систем в органическом и неорганическом мире.

Прежде всего отметим, что мы не ставили перед собой задачу рассмотреть все имеющиеся определения, тем более что это уже проделано многими авторами. Например, И.В. Мелик-Гайказян собрал обширную коллекцию определений термина «информация» [5; 6], а академик Н.Н. Моисеев отмечает, что «строгости и достаточно универсального определения информации не только нет, но и быть не может. Это понятие чересчур широко» [7].

Особое внимание мы хотели уделить рассмотрению мнений тех исследователей, которые, на наш взгляд, в наибольшей степени отвечают современным научным тенденциям, несмотря на то, что многие из них были высказаны в первой половине прошлого столетия. Ю.Н. Столяров [8] выделяет шесть основных философских концепций, которые занимаются изучением онтологического и метонимического смыслов информации, как научного понятия.

Первая концепция полностью отрицает существование информации (М.И. Сетров, А.В. Соколов). Вторая концепция не отрицает существования информации, однако, лишь за пределами нашего физического мира. Третья точка зрения предполагает существование «чистой» информации и базируется на суждениях, взятых из научных работ К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и А.Д. Сахарова. Согласно четвертой концепции, информация имеет материальную природу и является атрибутом материи, равнозначным веществу и энергии (Э.Х. Лийв). Пятая концепция помещает информацию в основу мироздания, считая ее первичной, а материю – вторичной (И.И. Юзвизин). Шестая концепция представляет информацию как субъективную реальность (Н. Винер, Р.С. Мотуль-

ский). Она предполагает, что в объективном мире существуют разнообразные свойства и отношения между субстанцией и энергией, и что их часть воспринимается органами чувств, распознается, и субъективно воспринимается как информация. Таким образом, информация рассматривается как семантическая трансформация изображения модели или объективной реальности.

Столяров отмечает, что в 1960-е гг. главный научный центр в области научной информации – ВИНТИ – определял информацию как «объективное содержание связи между взаимодействующими материальными объектами, проявляющееся в изменении состояний этих объектов» и резко критикует это определение, ссылаясь на то, что «в информацию в этом случае превращаются буквально все взаимодействия бесконечно изменчивого мира, и практическое оперирование таким понятием становится бессмысленным».

Нам представляется наиболее реалистичной трактовка информации как субъективной реальности. Тем не менее, мы не видим причин для столь резкой критики определения, данного в свое время ВИНТИ. На самом деле речь в указанных определениях идет о совершенно различных понятиях.

Если в первом случае речь идет об информации в понимании Н. Винера как «обозначении содержания (сигналов), полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших чувств», т.е. о макроинформации. То во втором – об информации как акте взаимодействия между материальными объектами, т.е. о микроинформации. (Здесь также будет уместным отметить, что трактовки терминов макро- и микроинформация в современной литературе неоднозначны.)

На наш взгляд связующим звеном в различных определениях информации является понимание информации как устраненной неопределенности. В 1927 году Вернер Гейзенберг сформулировал принцип неопределенности, выражающий фундаментальный предел возможности одновременного измерения положения частицы и ее импульса: $\Delta x \cdot \Delta p_x \geq \hbar/2$ (1), где Δx – неопределенность в положении частицы, Δp_x – неопределенность в проекции ее импульса вдоль оси x , $\hbar$ – постоянная Планка.

Однако этот принцип может означать как невозможность получения более полных данных о движении частицы, так и объективную неопределенность в ее движении.

Основываясь на гипотезе Луи де Бройля о том, что с любой частицей, имеющей импульс, связан некоторый волновой процесс, Эрвин Шредингер в 1926 году предложил уравнение, описывающее движение частицы в поле $U(x, y, z)$:

$$i\hbar \frac{\partial \Psi}{\partial t} = -\frac{\hbar^2}{2m} \left(\frac{\partial^2 \Psi}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 \Psi}{\partial y^2} + \frac{\partial^2 \Psi}{\partial z^2} \right) + U(x, y, z) \Psi, \quad (2)$$

где m – масса частицы, i – мнимая единица, $\Psi(x, y, z, t)$ – волновая комплексная функция (амплитуда волны де Бройля).

Вероятность обнаружить частицу в малой части объема $dV = dx dy dz$ в момент времени t равна $dW = |\Psi(x, y, z, t)|^2 dx dy dz$. При движении, в каждый момент времени, частица не имеет ни точной координаты своего местоположения, ни точно определенной скорости движения. Однако, зная волновую Ψ -функцию, всегда можно рассчитать распределение плотности вероятности нахождения частицы в определенной точке фазового пространства координат и импульсов.

Частица может получить более точную координату своего местоположения только в результате взаимодействия с объектом, имеющим меньшую неопределенность в местоположении. «Говорят», что в результате такого взаимодействия происходит редукция волновой функции. Впрочем, в современной квантовой механике существует два принципиально различных подхода к интерпретации физического смысла волновой функции: статистическая и копенгагенская.

Первая предполагает, что невозможность точного описания движения частицы в фазовом пространстве обусловлена неполнотой наших знаний о квантовых процессах. Вторая утверждает, что волновая Ψ -функция полностью и однозначно описывает реальное движение частицы.

В соответствии с копенгагенской интерпретацией, неделимая частица (хотя ответ на вопрос о неделимости частиц также не имеет однозначного ответа) может одновременно находиться в различных точках пространства и двигаться одновременно с различными скоростями. В это сложно поверить с повседневной точки зрения, однако в пользу справедливости столь невероятной интерпретации свидетельствует эксперимент по интерференции электронов (см. [10]).

Следствием копенгагенской интерпретации является нелокальный характер квантовых процессов, предполагающий возможность мгновенного взаимодействия на расстоянии. Кроме того, в настоящее время имеются данные об экспериментальных подтверждениях нелокального характера квантовых процессов [11: 132-133], а также предложена концепция дискретного движения частиц [11: 144], объясняющая феномен нелокальности.

Таким образом, процесс движения частицы в области пространства, в котором волновая Ψ -функция отлична от нуля, с позиций копенгагенской интерпретации и с учетом дискретного

характера его движения может быть описан следующим образом: в момент времени t частица находится в некоторой точке в пределах указанной области, затем она исчезает из этой точки и через бесконечно малое время dt появляется в другой, совершенно произвольной точке в пределах той же области. В каждый, сколь угодно малый, но конечный промежуток времени, частица находится сразу во всех точках фазового пространства, в пределах которого волновая Ψ -функция отлична от нуля. Более точные данные о локализации частицы в пределах данной области можно получить только в результате ее взаимодействия с частицей, имеющей меньшую длину волны [11: 150]. При этом, очевидно, что точность локализации сузится до области, определяемой волновой функцией этой частицы – произойдет редукция волновой функции исходной частицы – т.е. снизится неопределенность в месторасположении исходной частицы в фазовом пространстве.

Если согласиться с тем, что получаемую информацию I можно измерять величиной устраняемой неопределенности H [1: 96], становится очевидным, что в рамках квантовой механики (точнее, в ее копенгагенской интерпретации), устранение неопределенности в локализации частицы, вызванное ее взаимодействием с другим квантовым объектом, приведет к возникновению информации. И таким образом, возникновение информации является результатом взаимодействия квантовых объектов.

В современной литературе информацию часто противопоставляют энтропии. При этом обычно их соотносят с качественными состояниями системы: энтропию – с неопределенностью, хаосом; информацию – с определенностью, порядком.

Начало этой традиции было положено Н. Винером, сопоставившим формулу Больцмана для энтропии $S = k \ln P$ (3), где k – постоянная Больцмана; P – статистический вес, т.е. число способов, которыми это состояние может быть осуществлено, с формулой Шеннона для информационной энтропии H , введенной в 1948 году и характеризующей неопределенность результата опыта: $H = -\sum p_i \log_2 p_i$ (4), где p_i – вероятность i -го исхода опыта.

Р.Г. Баранцев отмечает, что информационная энтропия пропорциональна термодинамической энтропии, приходящейся на одну частицу $H = \text{const } S/N$ (5), и что измеряя получаемую информацию I величиной устраняемой неопределенности H , можно трактовать их взаимную дополнительность как существование закона сохранения $I + H = \text{const}$ (6).

Отсюда естественным образом следует, что при увеличении информации о системе ее энтро-

пия уменьшается, отсюда же вытекает отождествление информации и негэнтропии. Последний термин также очень широко встречается в современной литературе и также часто трактуется неоднозначно. Пожалуй, одним из наиболее разработанных является подход Э.Х. Лийва.

Лийв определяет негэнтропию как меру порядка, упорядоченности, внутренней структуры, связанной информации [4] и утверждает, что в сверхмалом (менее 10-35м) пространстве все поля соединяются в реально существующее объединенное суперполе, «которое в любом участке имеет свойства как вещества (массы), так и энергии и негэнтропии». Вещество, энергия и негэнтропия являются, таким образом, локальными формами существования такого суперполя, при этом «разделение этих трех форм невозможно». В изложении Э.Х. Лийва понятия негэнтропии и информации не тождественны: негэнтропией по-Лийву является только связанная информация. Тем не менее, он отмечает, что «в начальном общем суперполе все эти категории – вещество, энергия и информация, имеют единую природу».

Таким образом, Э.Х. Лийв не только поддерживает позицию Н.Винера, считавшего, что «информация есть информация, а не материя и не энергия» [3], но и придает указанным категориям «равнозначность», указывая на их нераздельность и единство природы. Он отмечает, что «между системами происходит обмен массой, энергией и информацией», одновременно в пределах систем «параллельно протекают два противоположных процесса: изменение объединенной энтропии (ОЭ) и объединенной негэнтропии (ОНГ)..., однако, эти величины изменяются в системе по самостоятельным закономерностям и их абсолютные значения мало зависят друг от друга».

Принципиальным вопросом Э.Х. Лийв считает соотношение между энтропией и негэнтропией системы и получение или отдача ею информации. В этом аспекте он ставит под сомнение высказанную гипотезу, что сумма энтропии и информации в системе всегда постоянная, указывая на принципиальную невозможность сложения двух разных характеристик: энтропии, являющейся параметром состояния системы, и информации, являющейся параметром ее функции.

Лийв отмечает, что абсолютной информации не существует. Есть многомерная информация относительно цели и события в системе, содержащаяся в другом событии или объекте. В процессе инфообмена информацией считается только такая связь между системами, в результате которой повышается количество ОНГ хотя бы одной системы. В остальных случаях мы имеем дело с рассеянием информации, массы или энергии, или просто шумом. Связанная форма информа-

ции – ОНГ – содержится в каждой системе вместе с массой и энергией.

Часто негэнтропия понимается как ограниченный набор реализованной возможности. В этом смысле негэнтропия «отрицает» энтропию возможности свершившимся выбором, на что указывает противоположный знак в формуле, идентичной формуле энтропии.

«Событие» в энтропии понимается как внешнее воздействие на систему любыми информационными средствами. Объем информационного пространства-времени, описываемый формулой энтропии, выбирается по соглашению в зависимости от исследовательской задачи (в гносеологии) или ощущается как «жизненное пространство-время» (в онтологии).

Структура формулы негэнтропии (4) относится к системе, обладающей признаками системности, из которых главными являются наличие цели, памяти и общего языка. Негэнтропия системы непременно должна обладать определенными характеристиками пространства-времени. «Событие» в негэнтропии понимается как реализация определенной информационной модели во внешней среде.

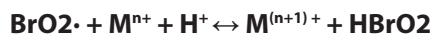
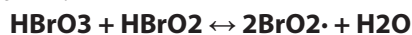
Негэнтропия (система) и энтропия (внешняя среда) представляют собой единство, находящееся в постоянном информационном взаимодействии. При этом внешняя среда (энтропия) в части, в какой она осваивается системой-субъектом, переходит в негэнтропию системной сущности, для чего система-субъект стремится своими действиями сохранить максимальную вероятность реализации моделей осваивания. Внешняя энтропия может осваиваться лишь в случае, если система-субъект обладает информационными моделями поведения адекватными внешней среде. Вместе с тем система-субъект, находясь во внешней среде и реализуя свои целенаправленные модели, представляет собой наполнение энтропии среды. Помимо внешней энтропии всякая негэнтропийная система обладает также внутренней энтропией, понимаемой как «свобода выбора» из того набора моделей поведения, которыми система обладает. А всякое действие, производимое системой в соответствии с моделью, сопровождается отрицательной негэнтропией, то есть рождает «специальную» энтропию, которая понимается как «степень соответствия модели реальности».

Единство энтропии и негэнтропии мы можем наблюдать везде, т.е. во всех процессах, происходящих в живой и неживой природе. Можно сказать, что информационный обмен и является тем связующим явлением, которое входит в междисциплинарную науку синергетику, развитие которой как науки о самоорганизации систем началось, можно сказать, с теоретического обос-

нования реакции Белоусова-Жаботинского. Напомним, что речь идет о реакции, протекающей в автоколебательном режиме каталитического окисления различных восстановителей бромноватой кислотой HBrO_3 . При этом наблюдаются колебания концентраций окисленной и восстановленной форм катализатора и некоторых промежуточных продуктов. Реакция идет в кислом водном растворе, а катализаторами выступают ионы металлов переменной валентности. Реакция Белоусова-Жаботинского – наиболее изученная гомогенная колебательная реакция, открытие которой стимулировало резкий рост исследований химических колебаний.

Упрощенная схема реакции включает несколько процессов:

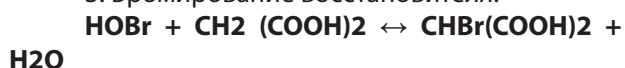
1. Разветвленная цепная реакция окислителя с автокатализатором HBrO_2 , в результате обеспечивается самоускоряющееся окисление катализатора M^{n+} :



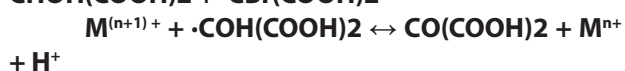
2. Ингибирование окисления:



3. Бромирование восстановителя:



4. Восстановление окисленной формы катализатора $\text{M}^{(n+1)+}$ и одновременное образование ингибитора - Br^- :



Таким образом, механизм реакции можно изобразить схематически (рис. 1), где автокатализатор HBrO_2 обеспечивает непосредственную положительную обратную связь, а ингибитор замыкает петлю отрицательной обратной связи. Колебательный цикл можно качественно описать следующим образом. Когда концентрация $\text{M}^{(n+1)+}$ в системе достаточно велика, скорость образования Br^- и его концентрация в растворе также высоки. В результате цепная реакция окисления M^{n+} заторможена и концентрация $\text{M}^{(n+1)+}$ падает, стремясь к своему пороговому значению, при достижении которого концентрация Br^- резко падает, а концентрация HBrO_2 возрастает. Разветвленная цепная реакция ускоряется и концентрация $\text{M}^{(n+1)+}$ начинает расти, стремясь к верхнему порогу, при достижении которого концентрация Br^- снова резко возрастает, обрывая разветвленную цепь, и цикл повторяется. Колебания концентраций окис-

ленной и восстановленной форм катализатора сопровождаются колебаниями окраски раствора от бесцветной к желтой, если катализатором являются ионы церия, или от голубой к красной в случае фенантролинового комплекса железа $[\text{Fe}(\text{phen})_3]$.

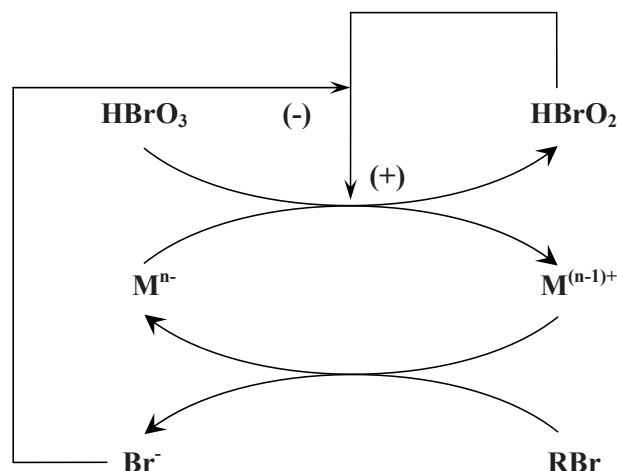


Рис. 1. Схема реакции Белоусова – Жаботинского

Реакция Белоусова-Жаботинского демонстрирует большое число различных колебательных режимов, которые зависят от температуры, кислотности и концентрации исходных реагентов. Период колебаний может изменяться от десятых долей секунды до десятков минут. Наблюдаются простые периодические колебания различной формы, сложные колебания с несколькими максимумами в одном периоде, многочастотные и стохастические колебания. При проведении реакции в закрытой системе можно наблюдать до нескольких тысяч циклов, в проточном реакторе колебания поддерживаются сколь угодно долго. В перемешиваемом растворе, где исключена конвекция, наблюдаются бегущие концентрационные волны, образующие самоподдерживающиеся динамические структуры.

Отметим, что колебания концентраций ионов бромидов Br^- и катализатора совершаются в противофазе: максимум одной концентрации совпадает с минимумом другой. Таким образом, реакция Белоусова-Жаботинского является примером самоорганизации в системе, которая, как известно, является прямым следствием информационных процессов. Кроме того, можно предположить, что именно обмен информацией, как изменение волновых функций частиц и является движущей силой во всех химических реакциях, иначе их фиксация была бы просто невозможна.

Отметим также, что рассматриваемая реакция была изучена Б.П. Белоусовым, когда он пытался найти неорганический аналог цикла Кребса, представляющий собой ключевой этап дыхания клеток, использующих кислород и объединяет

множества метаболических путей в организме. Кроме значительной энергетической роли цикла отводится также и существенная пластическая функция как источника молекул-предшественников, из которых в ходе биохимических превращений синтезируются такие важные для жизнедеятельности клетки соединения как аминокислоты и углеводы.

Значительный вклад в проблему самоорганизующихся систем был сделан профессором химического факультета МГУ А.П. Руденко, работы которого посвящены химическому подходу к проблеме биогенеза [2]. Исследователем отмечалась характерность неравновесного состояния для живых организмов и их работе «против равновесия, требуемого законами физики и химии при существующих внешних условиях». При этом Руденко выделял, что свойство неравновесности наиболее ярко проявляется в живом, не являясь его особенностью и многие аспекты, присущие живому проявляются также и в неживом [9].

В качестве объектов химической эволюции А.П.Руденко рассматривал неравновесные элементарные открытые каталитические системы (ЭОКС). К открытию ЭОКС его привели работы в области изучения проблем катализа на изменяющихся в ходе реакции катализаторах. Теория эволюционного катализа позволила рассматривать само явление катализа как основу химической эволюции, а саморазвитие ЭОКС как ее проявление. При этом была определена сущность химической эволюции как процесса необратимых последовательных изменений ЭОКС.

Неравновесную ЭОКС образует совокупность катализатора, изменяющегося в ходе реакции, реагирующих веществ и продуктов экзогонической каталитической базисной реакции в ее переходном состоянии. Саморазвитие ЭОКС, их динамическая устойчивость и устойчивое неравновесие поддерживается благодаря сопряжению эндогонических превращений ЭОКС с экзергонической базисной реакцией. Необходимо отметить, что принцип сохранения устойчивого неравновесия ЭОКС аналогичен принципу функционирования живых организмов. Сопряжение эндогонических и экзогонических процессов в ЭОКС сближает их с живой клеткой. Более того, сходство саморазвития ЭОКС и биосистем еще более подчеркивается при сопоставлении оптимальных внешних условий и температур, при которых разнообразие химических изменений и вероятности превращений максимальны. Таким образом, можно утверждать, что в потоках вещества, энергии и, что нам сейчас важно, информации, через неравновесную живую или неживую открытую систему возникает устойчивость, происходит ее развитие и благодаря флуктуациям в нестабильном состоя-

нии, образуются диссипативные структуры, рассеивающие энергию и информацию в окружающую среду.

Все обменные процессы связаны с изменениями энтропии, что так же можно интерпретировать как результат обмена информацией. Причиной эволюции Руденко считает тенденцию к самоускорению рассеяния свободной энергии (информации) ЭОКС выводимыми продуктами базисной реакции. И можно предположить, что именно ЭОКС в ходе предбиологической эволюции могли включать в свою структуру зачатки механизмов передачи энергии и информации.

На основании приведенных выше примеров можно утверждать, что информация является элементом, связующим все природные объекты и события, весь живой и неживой мир. Более того, информация стоит в одном ряду с такими фундаментальными и универсальными понятиями как масса и энергия, дополняя их явно недостаточную бинарную систему до устойчивой и логичной триады. Вместе с тем ясно, что нет достаточно емкого определения этого понятия. Очевидно, просто не хватает для него информации, и можно согласиться с мнением Вернера Гитта, что «информация – это духовная величина, а не свойство материи...» и задача ученых – ее постижение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Баранцев Р.Г. Синергетика в современном естествознании / Р.Г. Баранцев. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 144 с. – (Серия «Синергетика: от прошлого к будущему»).
2. Болдин А.А. Александр Прокофьевич Руденко – химик и мыслитель / А.А. Болдин // Синергетика. Труды конференции. – Том 8. «Самоорганизация и синергетика». – М., 2006. – с. 76-80.
3. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине / Н. Винер. – М.: Сов. Радио, 1968.
4. Лийв Э.Х. Инфодинамика. Обобщенная энтропия и негэнтропия / Э.Х. Лийв. – Таллинн, 1998. – 200 с.
5. Мелик-Гайказян И.В. Информационные процессы и реальность / И.В. Мелик-Гайказян. – М.: Наука-Физматлит, 1977.
6. Мелик-Гайказян И.В. Информация и самоорганизация / И.В. Мелик-Гайказян. – Томск: Изд-во Томского Политех. Ун-та, 1995.
7. Моисеев Н.Н. Расставание с простотой / Н.Н. Моисеев. – М.: АГРАФ, 1998.
8. Столяров, Ю.Н. Онтологический и метонимический смыслы понятия информация [Электронный ресурс] / Ю.Н. Столяров // Режим доступа : <http://www.gpntb.ru/win/inter-events/crimea2001/tom/sec4/Doc3.HTML>, свободный.
9. Руденко А.П. Критерии открытых систем, обеспечивающие процессы самоорганизации и прогрессивной эволюции / А.П. Руденко. // Синергетика. Труды семинара. – Том 7. Материалы круглого стола «Проблемы открытости сложных эволюционирующих систем». – М., 2004. – с. 22-36.

10. Фейнман Р. Фейнмановские лекции по физике / Р. Фейнман, Р. Лейтон, М. Сэндс. – Т. 3. – М: Мир, 1977.
11. Янчилин В.Л. Квантовая теория гравитации / В.Л. Янчилин. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 256 с. – (Серия «Relata Refero»).

V. Gagarin, S. Erokhin, V. Ershov, V. Shtepa
INFORMATION AS A FUNDAMENTAL CATEGORY

Abstract: Article contains the analysis of different approaches of determination of the notion "Infor-

mation" and of discovery its essence. It's noted that all change processes are connected with exchange of information, that is the result of interactions of quantum objects. It's emphasized that information stands in the one row with such fundamental and universal notions as mass and energy, complementing their obviously insufficient binary system to the firm and logic triad one.

Key words: microinformation, macroinformation, non-locality, entropy.

УДК 111.1 : 316

Курочко М.М.

ТИПОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКИ И ПРОЕКТИВНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ*

Аннотация: В данной статье рассматривается проблема метафизики и её типологии в контексте проективности социального бытия. Выделяются типы метафизики – объективная и субъективная, энергетическая и сущностная – которые кардинальным образом определяют дихотомичность проективности социального бытия.

Ключевые слова: метафизика, типология метафизики, проективность, социальное бытие, проективность социального бытия.

Социальное бытие есть деятельность людей как форма осознанного активного отношения к себе и окружающему миру, с целью их целесообразного изменения и преобразования. Среди видов деятельности выделяется проективная. Её центральным звеном является выработка и реализации жизненного мира как проекта, в котором воплощается собственная свобода, субъектность и идентичность. Проективность включает в себя несколько аспектов. Во-первых, мыслительную деятельность по порождению, по формированию проектов. Во-вторых, проективность есть практическая деятельность по реализации и воплощению проекта. Проект – есть выражение определенного смысла жизни, реализация стратегии «Каким я должен быть и для чего». Свобода человека делает исторический процесс как реализацию различных типов проективности социального бытия. Между ними могут быть разные сочетания: гармония, конкуренция, война. У проективности социального бытия есть и определенные основания. В данной статье речь пойдет о метафизике, её типологии как основании проективности социального бытия.

* © Курочко М.М.

Метафизика (греч. μετά τὰ φυσικά – после физики) как учение о сверхчувственных, трансцендентных основах и принципах бытия в философии первоначально была разделом философского знания о бытии и в настоящее время является синонимом онтологии [2; 631]. В истории философии метафизика, в силу её обращённости к постижению первичных основ мироздания, рассматривалась как «первая философия» [7; 541]. Это отмечал и М. Хайдеггер [13; 34]. Первоначально мыслилось греками как божественное. Поэтому метафизика как первофилософия рассматривалась как наука о божественном или теология [1; 183-184]. Здесь мы обнаруживаем первый тип метафизики, метафизики как формы постижения бытия.

Формируется он со времен Парменида и характеризуется абсолютностью, реализмом, непосредственным выражением и постижением бытия, как объективно существующей сверхфизической абсолютной и совершенной реальности. Метафизику данного типа следует определить как объективную. Она формируется в философии античности и получает свое дальнейшее развитие и выражение в неоплатонизме и религиозной философии Средневековья. У Платона бытие как метафизическая реальность предстанет в образе Логоса Блага, который содержит в себе образцы всех вещей. Социальное бытие, мироздание в целом есть проекция идеальных образов, коренящихся в Логосе Блага. Здесь неминуемо встает вопрос о свободе, а с ним и проблема оправдания добра. Возникший вопрос провоцирует конфликт между Платоном и Аристотелем. Для последнего свобода – есть осознанная необходимость. Мир – это проекция детерминированных фундаментальных законов, выйти за действие которых не в состоянии

даже бог как первопричина, первотолчок и перводвигатель. Эта концептуальная схема (условно обозначим её 1.1.) позже перейдет в католицизм и протестантизм в идее предопределенности. Мир в целом и социальное бытие есть проект Бога-Творца, в котором предопределено все. Концептуальная схема 1.1. характерна и для философской системы Г.Ф.В. Гегеля. В ней мир природный и социальный – формы проекции Абсолютного Духа. Человек и мир свободы не имеют. В системе Гегеля есть только одна сущность в мироздании – Абсолютный Дух, который принимает разные формы-проекции. Данную концептуальную схему можно определить как сущностную и пантеистическую. Эта же концептуальная схема характерна для индуизма и большинства языческих систем.

В первом типе метафизики позже развивается и вторая концептуальная схема (обозначим её 1.2.). Она характерна для платонизма и православной философской мысли. Бытие мыслится как сверхфизическая реальность. Но наряду с ней здесь утверждаются и другие сущности, обладающие свободой и характеризующиеся становлением. Между метафизикой и физикой, в том числе и социальной, образуется иерархия и энергетическая связь. Данную концептуальную схему можно определить как энергетическую. Она связана с идеей Творения и неразрывно связана с религиозным познанием. С.А. Левицкий писал, что «метафизика обнаруживает в своих предельных обобщениях родство с религией... Само понятие "Абсолютного", "абсолютного бытия" в котором метафизика находит свое предельное завершение, представляет собой метафизический псевдоним Господа Бога» [5; 60-61].

На совпадение объекта и предмета метафизики как первофилософии и теологии указывают и результаты исследования А.Ф. Лосева. Он отмечал, что «в религии мы находим... принципиальное самоутверждение личности в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях» [6; 92], «религия есть всегда то или иное самоутверждение личности в вечности...», есть утверждение себя самого, самого своего существа, а не только его интеллигентных сторон в вечности» [6; 92]. «Религия есть субстанциальное самоутверждение личности в вечном бытии» [6; 93].

Второй тип метафизики характеризуется относительностью, абстрактностью и не является непосредственным выражением и постижением бытия. Данная метафизика не содержит в себе выражения бытия. Бытие здесь заменено структурами чистого разума. Данный тип метафизики следует определить как субъективный. Он формируется в Новое время и связан с коперниканским переворотом И.Канта и лежит в основе позитивизма и современного технократизма.

Каждый тип метафизики имеет свою гносеологическую стратегию, которая выражается соответствующими понятиями и практиками. Рассмотрим их на примере платонизма (концептуальная схема 1.2.). В платонизме совершенные человек и общество возможны как проекция идеи справедливого общества, которая коренится в Логосе Блага. Логос постигается теорией (θεωρία). Теория есть особая познавательная способность человека, онтологическая энергия, возводящая человека к горнему миру [10; 275]. Её опыт непосредственного созерцания Абсолютной Идеи-Логоса, является гносеологическим и онтологическим основанием органического единства, цельности и единомыслия человека, общества и государства.

В философии Платона выделяется понятие метексис (μέθεξις – участие, причастность), которое выражает форму отношения идей к физическому миру. Степень реализации идеального зависит от направленности, устремленности к идеальному миру самого человека, пребывающего в мире чувственном (т.е. в мире становления) [10; 275].

К понятию метексис примыкает понятие иерархии. Ιεραρχία (от греч. ιερ и αρχή) понимается как священный порядок вещей, порядок структурирования реальности сверху вниз, где низшее зависит от высшего. При этом следует отметить, что уже в платонизме намечается переход от строго пантеизма и связи различных реальностей с бытием по сущности в сторону утверждения демиургического принципа и связи различных реальностей с бытием (с миром идей) по энергии. В силу чего явление иерархии есть не результат фатума-необходимости (ананке) и детерминизма. Она не акт разворачивания единой сущности в свои инобытийные формы (из бытия-в-себе в бытие-в-ином и в бытие-для-себя) как в системе Г.Ф.В. Гегеля. Иерархия есть результат свободы и свободного самоопределения различных сущностей, их свободное взаимопроникновение и сопричастность (метексис). Иерархия есть синергия различных субъектов обладающих свободой на онтологическом (субстанциональном) уровне.

Следующее понятие платонизма и неоплатонизма описывает трансцендирование. Это понятие метанойи (μετάνοια – перемена ума, изменение сознания, в русской традиции – покаяние). Оно образовано от слова «meta» (над или вне, как в слове «метафизика») и «noia» (от «nous» – ум, разум). Оно означает фундаментальный сдвиг, трансцендирование сознания [12; 39-40]. Метанойя есть онтогносеологическое действие человека по преодолению как своей эмпирики-физики, так и своего субъективного разума-нуса и вхождение в пространство метафизики и метанойи. Это вхождение в сверхчувственную и сверхразумную реальность,

в космический универсальный нус, Логос. Метанойя – это фактический отказ от себя, и вручение себя высшей реальности и её смыслу, с одной стороны, и выход к своему «Я» как субстанциональной основе, с другой стороны. Это практика трансцендирования к абсолютному и безусловному. Отсюда значимость такого понятия как ноэсис (νόησις – познание, мысль), которое выражает интуицию, активность «нуса» по созерцанию бытия непосредственным образом [10; 291].

В структуре трансцендирования человека к бытию значимое место занимает метастрофэ (μεταστροφή – обращение). Речь идет об обращении души от мира чувственного к миру умопостигаемому, к Идее Блага. Обращение происходит в процессе познания, философского воспитания. Это своего рода онто-тео-этический акт познания [10; 276]. Познание в рамках метастрофэ онтологично (познание направленно к бытию), теологично (подлинное бытие божественно), этически (формируется нравственное обновление человека), телеологично (является целевой причиной).

Трансцендирование человека к бытию в платонизме является энергийным. Энергия (ἐνέργεια) – акт, действие. Это бытие в его не-потенциальности, т.е. реализованное бытие, наиболее полное. Онтологический закон акта-потенции – это закон безусловного приоритета акта над потенцией, над тем чего нет, но может быть, в онтологическом, хронологическом и гносеологическом смыслах. Акт есть правило и цель потенции, но не наоборот [10; 282].

Вышерассмотренные понятия неразрывно связаны друг с другом и описывают актуальный процесс трансцендирования как вхождения человека в метафизическую, сверхчувственную реальность и связанные с этим актуальные изменения человека. В христианстве они связаны с практиками преображения человека и общества на основе образов подлинного бытия и его энергий. У Платона, например, справедливое государство есть продолжение иерархии космоса, иерархии как священного порядка мироздания. Платоновский проект справедливого государства весь пронизан интуицией иерархии в вышеуказанном смысле. Платоновское государство и есть необъемлемая часть иерархии – священного порядка и обладает онтологическим измерением и является сотериологическим по своему характеру: государство призвано не для господства одних над другими, но для обеспечения и организации нашей причастности к подлинному бытию – Абсолютной Идее-Логосу.

Правителем в таком государстве может быть либо мудрец, обладающий способностью феории, т.е. непосредственного созерцания Абсолютной Идеи-Логоса, либо правитель, который пользует

ется советами такого мудреца. Хранят такое государство не просто воины, но стражи, которые наряду с умением владеть оружием обладают и способностью феории, хотя и в меньшей степени, чем мудрецы-философы. То есть для успешного выполнения фактически своей роли стражи (по Платону) должны быть и отчасти философами [9; 308]. Их сознание должно быть бытийным, духовным, метафизическим. Разум здесь выступает органом постижения объективно существующих фундаментальных законов и оснований социального бытия. В этой концептуальной схеме философы Платона идентичны современным ученым, занимающихся фундаментальной наукой и открывающих, а не выдумывающих законы природы. Проективность социального бытия является свободным воплощением этих законов.

Концептуальная схема 1.2. достигает своего максимального и развернутого выражения в православном исихазме, утверждающем идею непосредственного богообщения и преображения человека. Бог – Абсолютная и свободная Личность. Человек есть образ Божий, обладающий свободой на субстанциональном уровне. Проективность социального бытия есть выражение синергийности воли Бога и человека. Ярким примером последнего является деятельность преподобного Сергия Радонежского. В условиях феодальной раздробленности Руси по вине князей, Сергей Радонежский спасение Руси видит в постижении и воплощении Замысла и Промысла Божьего о Руси. Он пытается постичь и выразить фундаментальные основания бытования Руси. Данная стратегия в конечном итоге станет основой спасения и исторического развития Руси-России.

Теперь о втором типе метафизики и её выразителе И. Канте. И. Кант совершает коперниканский переворот, в результате чего чистый разум становится законодателем объективного мира [11; 636]. Бытие в парменидовском понимании не является предметом метафизики. Т.И. Ойзерман отмечает, что И. Кант полностью порывает с этой двухтысячелетней традицией, утверждая, что термины «бытие» и «существование» являются синонимами. Поэтому в составленной им таблице категорий наличествует «существование», понятие более или менее ясное, но отсутствует понятие «бытие» [8; 182]. И. Кант писал: «Ясно, что бытие не есть реальный предикат; иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» [4; 452].

По И. Канту настоящая цель исследований метафизики – три идеи: Бог, свобода и бессмертие [4; 44]. Отправная точка – антиномии чистого

разума. Идеи Бога, бессмертия, космологической свободы не возникают из опыта, формируемого рассудком. Это – идеи разума, т. е. более высокой ступени понятийного мышления. Разум, в отличие от рассудка, порождает априорные идеи: таковы Бог, бессмертие, свобода. Это вовсе не значит, что здесь налицо лишь субъективные идеи, что вне разума, независимо от него, не существуют Бог, бессмертие, космологическая свобода. Но доказать их существование невозможно; метафизика способна теоретически обосновать лишь необходимость веры в их существование [8; 188].

Метафизика И. Канта связана с трансцендированием по отношению к чувственному опыту. Она есть практика и теория выхода в сферу чистого разума. Этим и ограничивается трансцендирование И. Канта. Метафизика парменидовского типа включает помимо трансцендирования из сферы эмпирической в сферу разума, еще один этап – выход за пределы разума человека. Это и фиксирует метаноия неразрывно связанная с феорией. Трансцендирование и метафизика И. Канта не выходят за границы чистого разума, который метафизичен по отношению к эмпирическому опыту и является его законодателем, Демиургом, творящим из себя миры. Но он не абсолютен и не совершенен. На смену феории приходит теория (это, кстати, однокоренные слова). На первое место выходит воображение как сила порождающая миры и в этом её онтологический статус [3; 71-74]. М.С. Каган отмечает возможность перефразирования Р. Декарта: «Воображаю, поэтому существую» [3; 72]. Если нельзя постичь мир как вещь-в-себе, в его ноуменальной сути, то человек может уверенно знать только тот мир, который им же и «создается». Подобная ситуация характерна для католицизма и протестантизма, где воображение играет большую роль в богопознании, в мистических практиках: если нельзя познать Бога, то его можно себе представить, вообразить по своему собственному образу. В этом кардинальное отличие данных мистических практик от духовной практики исихазма, полагавшем запрет на воображение.

Посредством коперниканского переворота И. Канта утверждается культ человеческого разума. С этого момента весь мир и особенно социальное бытие принимает характер проекции человека. Миры конструируются человеком и под человека, который с эпохи Возрождения провозглашает себя единственным субъектом. Миру достаётся участь объекта. Бытие заменяется структурами чистого разума. Данный тип метафизики – отметим еще раз – лежит в основе позитивизма и современного техницизма. В.Ф. Эрн показывает, что рационализм как абсолютизация чистого разума есть воплощение меона (με ον – ничто) [14; 291-

293]. Чистый разум и меон выступают в качестве антитез Логосу и бытию. Однако ясно, что следует отличать рационализм как абсолютизацию разума от рациональности как способности к разуму.

Постепенно формируется онтология не только воображаемого, но и симулятивного, утопий и антиутопий. При этом чистый разум, прикрываясь техническими изобретениями, внушает современному человеку мысль о собственной объективности. Можно иметь уши, но не иметь музыкального слуха. Вся техника – проекция человека, но человека рассудочного, среднего, у которого есть уши, но нет музыкального слуха. Феория Платона – это музыкальный слух парменидовской метафизики. Рационализм Нового времени – метафизика ушей, рассудка, но не слуха и разума. Подобная ситуация создает предпосылки отрыва человека от объективного мира, хотя бы и природного. Здесь же и корни экологической и духовной катастроф современного человека, который через культ разума, первоначально провозгласив о смерти Бога, пришел в постмодернизме к смерти человека, смерти автора, смерти проекта. Так формируется ситуация, принципиально исключающая возможность проективности социального бытия: ей на смену приходит хаосмос и патафизика.

Завершая, следует сделать несколько выводов. Во-первых, в метафизике можно выделить два основных типа – объективную (Парменид) и субъективную (И. Кант). В первом типе предметом метафизики является бытие как абсолютная сверхфизическая трансцендентная реальность. В нем выделяется две концептуальные схемы: сущностного и энергийного характера. В первой – весь мир есть форма и проекция одной сущности. Во второй – реализуется синергийный эффект проективности социального бытия на основе признания иерархии свободных сущностей. Второй тип метафизики связан с будущей абсолютизацией человеческого разума. Это метафизика антропоцентризма.

Во-вторых, типы метафизики обуславливают типологию проективности социального бытия. И здесь можно выделить три типа проективности. 1. Мир, человек и общество как проекции-формы некой одной сущности. Человек и мир здесь по сути фикции и не имеют своего онтологического статуса. Это мир индуизма и язычества. Среди современных теорий этот тип проективности выражается психоанализом. 2. Мир и общество как проекции человека в контексте антропоцентризма. Эта проективность тоже сущностная. Только связана уже с культом человека, а миру отказывается в его самостоятельном статусе. Это мир Нового времени, мир европоцентризма. Фаустовско-прометеевская проективность. 3. Синергийный тип проективности, формирующийся на основе

признания иерархии свободных сущностей. Это проективность исихастского типа. Проективность как подвиг, как преображение, совместное домостроительство.

И наконец, в-третьих, заметим, что в условиях постмодернизма формируется ситуация исключающая саму возможность проективности социального бытия. Проективность – локомотив истории. Постмодернизм – убийца субъектности, проектности и истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аристотель. Сочинения. В 4 т. М., 1976. Т.1.
2. Всемирная энциклопедия: Философия. М., Мн., 2001.
3. Каган М.С. Воображение как онтологическая категория // Виртуальное пространство культуры. Материалы научной конференции 11-13 апреля 2000 г. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С.71-74.
4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. – М., Т.3. С.452.
5. Левицкий С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003.
6. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
7. Новая философская энциклопедия. В 4 т. М., 2002. Т.2.

8. Ойзерман Т. И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
9. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994. Т.3.
10. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. СПб., 1997. Т. I.
11. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997. Т.III.
12. Сенге П. Пятая дисциплина: искусство и практика самообучающейся организации. М., 1999.
13. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
14. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С.291-293.

M. Kurochko

TYPOLOGY OF METAPHYSICS AND THE SOCIAL ENTITY PROJECTIVITY

Abstract: The article is about the metaphysics and its typology in the context of projectivity of social being. The types of metaphysics are revealed - objective and subjective, energy-related and essential – which pivotally determine the dichotomous nature of projectivity and social being.

Key words: metaphysics, typology of metaphysics, projectivity, social being, projectivity of social being.

УДК 130.121

Мамченков Д.В.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОТИВОРЕЧИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ*

Аннотация: Статья посвящена возможности взаимодействия феноменологических методов Эдмунда Гуссерля и Георга Гегеля. На примере рассмотрения противоречий интенционального предмета и трансцендентального сознания показывается плодотворность применения диалектического метода Гегеля к решению внутренних проблем трансцендентальной феноменологии.

Ключевые слова: феноменология, сознание, предмет, рефлексия, диалектика.

В современной философии понятие “феноменология” ассоциируется, прежде всего, с методом, разработанным Эдмундом Гуссерлем. Относительно же феноменологии, о которой говорит Гегель в “Феноменологии духа”, считается, что это – совершенно иная феноменология, не имеющая ничего общего с современным употреблением этого понятия. Действительно, если мы сравним системы, которые выстраивают Гегель и Гуссерль, то увидим, что эти философы имеют дело с совершенно

различными вопросами, понятиями, работают по совершенно различным направлениям исследования.

Так, философия Гуссерля – это, прежде всего теория познания, от решения онтологических вопросов он намеренно дистанцируется, в то время как основная задача, которую ставит перед собой Гегель – это построение всеобъемлющей философской системы, а не “бесплодные” споры о методологии. Однако нам представляется, что, несмотря на все эти принципиальные отличия, у обоих философов можно выделить фундаментальное сходство в методах, общие проблемы и подходы к их решению. Так, если мы посмотрим на сам ход рассуждения Гегеля в первых главах “Феноменологии духа” и способ изложения и структурирования мысли в “Идеях I” Гуссерля, то заметим, что во многом они перекликаются между собой. Но мы считаем важным не столько проводить сравнения (которые могут представлять интерес лишь для историков философии), сколько задаться вопросом: а возможно ли взаимодействие этих методов?

* © Мамченков Д.В.

Для того чтобы говорить о взаимодействии методов, нужно выделить проблемы, существенные для обоих методов и проанализировать, чем они могут помочь друг другу в решении данных проблем. В качестве таковых мы назовем проблемы интенционального предмета, а также трансцендентального сознания.

Итак, проблема 1: *Противоречие интенционального предмета*. Суть идеи интенциональности, которую Гуссерль унаследовал от Brentano, в том, что основной чертой сознания является его «направленность на» то, сознанием чего оно является. Это говорит о том, что интенциональность коррелятивна трансценденции, то есть интенциональный предмет принципиально внешен сознанию, нозматическое ядро не может быть представлено ни в каком акте сознания. Такое вынесение предмета за рамки сознания необходимо Гуссерлю, чтобы отделить его от интенционального смысла, чтобы отличать «как» предмета от его «что». Только с помощью такого отделения можно тематизировать предмет как нечто единое и сохраняющее тождество себе, независимо от способов его представленности в конкретном случае. Таким образом, возможно говорить о том, что одному и то же предмету в разных актах могут приписываться разные предикаты, одно и то же нозматическое ядро может быть представлено через различные нозматические смыслы, разнообразные содержательные определения. Так, предикатам «победитель при Йене», «побежденный при Ватерлоо» и «Наполеон» соответствует одно и то же нозматическое ядро, но это ядро не может быть полностью выражено никаким предикатом; это некоторое X, которое все время будет ускользать от сознания [1].

При этом луч нашего внимания в том случае, если мы хотим исследовать не то, через что понятие является, а его само, направлен именно вовне, то есть это сокровище X является источником, дающим сознанию свои определения, целью любого акта сознания, что и подразумевается понятием интенциональности.

В то же время, целью всех феноменологических редукций является элиминация из области рассмотрения всех объектов, существование которых не является очевидным, что для феноменологии означает отказ от исследования всего того, что не относится к актам самого сознания, не принадлежит к области чистого сознания. Задача феноменологии как раз в том и состоит, чтобы предметы, которые попадают в область ее внимания, предстали в качестве данностей чистого сознания. Данная элиминация происходит с помощью того, что феноменолог подвергает нозматическому анализу то, как предмет является сознанию во всей своей полноте. Рассматривая разнообразные, раз-

нородные, разнесенные по времени созерцания, он изучает, как познающее сознание конституирует из них свой предмет.

Таким образом, предмет предстает в феноменологии и как результат активности сознания, которое является условием его возможности и предшествует любому создаваемому им предмету. Раньше ведь мы выяснили, что именно предмет является началом и основой познания, направленного на его предикаты, способы его представленности сознанию, причем в таком понимании он будет принципиально недоступен сознанию. Получается, что феноменология понимает предмет таким образом, что он должен и предшествовать познанию, и создаваться в его процессе, должен одновременно быть и трансцендентен, и имманентен сознанию.

С похожей проблемой сталкивается и феноменология Гегеля. В «Феноменологии духа» он ставит перед собой задачу построения науки об опыте сознания, и первый же вопрос, который он формулирует – вопрос о том, как возможна такая наука как точное и достоверное знание. Ведь для того, чтобы построить такое знание, необходим критерий для проверки его достоверности. Но в случае, когда мы имеем дело с сознанием как предметом, что может служить критерием как не само сознание, которое одновременно должно и вырабатывать проверяемые положения.

Для того чтобы начать изучение сознания, Гегель вводит разделение естественного сознания, которое работает с «простым понятием», и реального сознания, которое должно стать собственным понятием сознания. Естественное сознание не осознает природы собственного знания. Оно представляет реальность сущего, его объективность, но, при этом, знает его только абстрактно, не познает сущее само-по-себе. Вследствие того, что естественное сознание не имеет возможности повернуться к самому себе, оно имеет дело лишь с так или иначе представленными ему объектами, что влечет за собой его односторонность.

Так, например, чувственное восприятие представляется совершенно достоверным и истинным, но оказывается совершенно абстрактным и бедным. «О том, что оно знает оно говорит только: «оно есть»; и его истина заключается только в бытии вещи. Со своей стороны сознание заключается только как чистое «я»; или: я есмь тут только как чистый «этот», а предмет равным образом – только как чистое «это» [2]. Следовательно, о предмете ничего другого знать нельзя, ибо знание – несущественное и опосредованное, которое в познаваемом есть не в себе, а через нечто иное, это – «я», некоторое знание, знающее предмет только потому, что он есть.

В силу того, что оно обращает внимание

только на вещь как объект, становится неизбежен скептицизм по отношению к нему, ибо оно не может совершенно совпасть со своим объектом (чтобы не потерять свою самость), следовательно, естественное сознание будет пытаться установить истинность своих знаний относительно объекта, однако, характеристика сознания либо как истинного, либо как ложного принадлежит к знанию не о предметах, а к знанию о самом сознании. Естественное сознание, направляемое только в сторону объектов, ими вполне и ограничивается, поэтому производимое им знание оказывается лишенным надлежащей рефлексии, не осознания самой способности объективации познаваемого и себя как субъекта объективирования.

Следовательно, сознание вынуждено обращаться к присущей ему способности к рефлексии, благодаря которой оно осознает противоположность между знанием и познаваемым им объектом. Это противоречие между знанием и истиной Гегель формулирует так: "сознание отличает себя от нечего, с чем оно в то же время соотносится... оно есть нечто для сознания; и определенная сторона этого соотношения или бытия нечего для некоего сознания есть знание. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем в-себе-бытие. То, что соотносено с этим знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как обладающее бытием вне этого соотношения; эта сторона этого отношения называется истиной" [3].

В то же время, если мы пытаемся выявить истину знания, то должны исследовать то, что оно есть в себе – и тут же оно оказывается нашим предметом, то есть тем, что оно есть для нас. То, что мы хотели увидеть как его сущность, стало только знанием о нем, то есть как бы она исходила от нас; и что было бы критерием соответствия этого знания. Ключевой момент в построении науки об опыте сознания Гегель формулирует так: сознание само в себе дает этот критерий, ибо приведенное различие – собственное различие сознания. Сущностная особенность сознания в том, что в нем одно есть *для некоего* иного, ему присуща определенность момента знания; в то же время это иное дано не только для него, но и в себе – это момент истины, истины, полученной в самом сознании – она то и будет использоваться в качестве искомого критерия.

Из вышесказанного вытекает, что в феноменологии Гегеля выстраиваются такие взаимоотношения понятия и его предмета: если мы назовем знание понятием, а сущность – предметом, то проверка будет выстраиваться сопоставлением понятия с предметом. Если наоборот, понимать понятие как предмет, сущность предмета назвать понятием, то проверка будет заключаться в соответствии предмета своему понятию. Это имеет

место, поскольку, сознание – с одной стороны – это осознание предмета, а с другой – осознание себя, и оба эти момента осознанности есть для одного и того же сознания. Но и в нем сохраняется некоторая двусмысленность: сознание знает нечто, и оно есть в-себе, и оно же и *для сознания* в-себе, получается, что у сознания сразу два предмета – в-себе, а также бытие этого в-себе для сознания.

Впрочем, в процессе представления сознанием своего знания о предмете, сам предмет изменяется и становится для сознания таким, который составляет в-себе-бытие только для него, то есть истиной, предметом познания.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что для обоих рассматриваемых нами вариантов феноменологий *является существенной одна и та же проблема*: соотношение и взаимодействие в процессе познания момента трансцендирования, то есть познания предмета, на которое сознание направлено, и момента имманенции, то есть изучения сознанием своих определений. Гуссерль сознает эту проблему лишь отчасти и его метод не справляется с ней, хотя указанное противоречие во многом является движущим его феноменологию, поскольку именно оно приводит к различению нозмы и нозы, далее смыслового ядра предмета и периферии.

Здесь метод Гегеля не только схож с феноменологией Гуссерля, но и во многом превосходит его. "Феноменология духа" позволяет нам понять, что оба элемента этого противоречия – как бытие в себе и как бытие для иного – составляют моменты исследуемого знания, так, что процесс осуществления познания можно описать только благодаря их взаимодействию. Существенным для нас моментом в феноменологии Гегеля будет то, что в том процессе первый предмет ничтожиться, тем самым освобождая место для движения – диалектического опыта, основной чертой которого является его развитие через отрицание, процессуальность. Как раз этого-то момента, вероятно, не хватало феноменологии Гуссерля, чтобы преодолеть свои противоречия во взаимоотношениях трансцендентности и имманентности предмета познания.

А теперь проблема 2: *Противоречие трансцендентального сознания: трансцендентальное сознание как предмет и как субъект познания.* Феноменология осуществляет многочисленные редукции с целью освободить поле своего исследования от всех предметов, которые могут оказаться не существующими, а лишь кажущимися. Таким образом она выходит к области несомненной кажимости – области чистого сознания, которая и становится основным и единственным предметом дальнейших феноменологических исследо-

ваний. В то же время, единственным возможным субъектом, осуществляющим это познание в феноменологической философии, также объявляется чистое сознание. Однако для феноменологии принципиально отличие предмета и «луча» сознания, направленного на него, что тематизируются в понятии интенциональности. Получается, что сознание должно отличаться само от себя, и то же время быть тождественным в качестве самой формы единства познания.

Гегель в «Феноменологии духа» посвятил проблеме возможности сознания мыслить самого себя главу «Самосознание». Изначально сознание предстает как осознание некоторого предмета. Но для того чтобы мы могли говорить о единстве сознания, необходимо, что «самосознание есть, прежде всего, простое для-себя-бытие, равное себе самому благодаря исключению из себя всего другого; его сущность и абсолютный предмет для него есть «я» [4].

В силу такого исключения появляются два сознания: во-первых, сознание, которое сохраняет свою связь с вещами, но из-за того не может стать в полной мере «для-себя», осознать свою сущность – «рабское» сознание. С другой стороны, вследствие работы негативного момента, ищущего сущности самого сознания, и, безусловно, не могущее найти его в вещах, выкристаллизовывается «господское» сознание: господин есть сознание, сущее для себя, но уже не одно лишь понятие сознания, а сущее для себя сознание, которое опосредовано для себя другим сознанием, а именно таким, к сущности которого относится то, что оно синтезировано с самостоятельным бытием или с вещностью вообще. Несмотря на то, что «господское» сознание имеет свою сущность, в процессе познания – для того чтобы иметь возможность подтвердить эту сущность, оно будет вынуждено обращаться к «рабскому» сознанию, как предмету своего понятия: «поэтому истина самостоятельного сознания есть рабское сознание» [5].

Таким образом, Гегель выстраивает картину, в которой сознание и самосознание постоянно переходят из одного в другое, и каждый из них подтверждает свое существование в другом. Здесь можно было бы возразить Гегелю, что такая замкнутая зависимость этих сознаний друг на друге ведет к отрицанию их существования, к столь же патовой ситуации, которую мы описали касательно феноменологии Гуссерля.

Однако это противоречие разрешается, и это происходит таким образом, что самосознание, которое имеет своим предметом себя как сознание, как «я», развивает простую идеальность «я» до реального различия и, тем самым, снимая свою одностороннюю субъективность, дает себе объективность. И в то же время происходит про-

тивоположный ему процесс, в котором объект также субъективно полагается в «я»; погружается во внутреннее самости, и таким образом уничтожается существующая в сознании зависимость «я» от внешней реальности.

В результате этой работы самосознание достигает того, что имеет сознание не наряду с собой, не внешнее только с ним связано, но действительно пронизывает его собой и в качестве растворенного содержит его в самом себе. Следовательно, здесь мы необходимо обращаемся к существеннейшей черте феноменологии Гегеля, а именно к тому, что она описывает не знание, находящееся в статическом положении, но *развитие познания*. Работа самосознания не может не изменить и сознание, следовательно, когда оно обратится к сознанию как предмету за подтверждением своей сущности, это будет не то же самое сознание, сущность которого оно изначально выражало.

Следовательно, становится ясно, что, описывая взаимоотношения сознания и самосознания, мы необходимо будем говорить о процессе их взаимооближения, который должен будет, в конце концов, прийти к их совпадению, то есть к тому, что единственным предметом сознания станет само сознание, и самосознание найдет свою сущность не через абсолютное отрицание всех предметов сознания, но через принятие их в себя.

Такая картина может отпугивать своими претензиями на абсолютность, однако ее нельзя назвать совершенно чуждой Гуссерлю, ибо задачей его феноменологии является описание всех предметов как данностей, сконституированных самим сознанием, то есть рассмотрение всех предметов, как они явлены в самом сознании. Следовательно, противоречия, которые проявляются при исследовании Гуссерлем сознания как единственного предмета трансцендентальной феноменологии, хорошо переводятся на язык «Самосознания» Гегеля, где они предстают как снятые и включенные в поступательное движение метода.

Итак, мы увидели, что такие существенные для феноменологии Гуссерля проблемы интенционального предмета и трансцендентального сознания могут разрешаться с помощью ходов мысли, описанных в «Феноменологии духа» Гегеля. Как нам кажется, это свидетельствует в пользу того, что современная феноменология не должна просто отбрасывать предшествующие ей попытки разработки этого метода. Наше исследование показало, что многие важные моменты, которые были разработаны Гегелем в «Феноменологии духа», не должны быть просто достоянием истории философской мысли, но могут активно использоваться в современной философии для решения ее насущных проблем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. – С. 77.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1999. – С. 51.
3. Там же. – С. 47.
4. Там же. – С. 101.
5. Там же. – С. 112.

ing contradictions in intentional object and transcendental consciousness fruitfulness of applying Hegel's dialectical method to dissolving internal problems of transcendental phenomenology is shown.

Key words: phenomenology, consciousness, object, reflection, dialectics.

D. Mamchenkov

THE DIALECTICAL VIEW ON PHENOMENOLOGY'S CONTRADICTIONS

Abstract: The article is devoted to the problem of interaction phenomenological methods of Edmund Husserl and George Hegel. Basing on reconcil-

РАЗДЕЛ 2.

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 101.1 : 316

Брега С.С.

ФЕНОМЕН УТОПИИ И АНТИУТОПИИ КАК ЯВЛЕНИЕ В СОЦИУМЕ*

Аннотация: В настоящей статье рассматривается проблема выявления явлений утопии и антиутопии, которые представляют собой результаты гносеологического осмысления социальной действительности и способствуют определению сущности данного социального явления.

Ключевые слова: утопия, антиутопии, амби-утопизм.

В начале XXI века человечество активно исследует возможные пути своего развития, что связано в первую очередь с усиливающимся динамизмом социальных процессов и разворачиванием в социуме незаметных ранее тенденций. В этой ситуации растет значимость не только определения перспектив видоизменения общества, но и способности преодолеть возникающие перед человечеством угрозы (ядерное уничтожение, генетическая катастрофа, перенаселение, социальные манипуляции), а также контроль сознания и поведения людей, т.е. те проблемы, основные контуры которых часто пытались обозначить различные мыслители в виде социальных предостережений, выступавших в форме *антиутопии*.

Изменчивая «текущая современность» придает социальности особую пластичность, делая возможным ее направленную трансформацию. Нынешнее состояние общества характеризуется постоянно растущей степенью разнопланового информационного воздействия на людей. Электронные СМИ, будучи ангажированы социальными акторами, властными структурами, различными общественными группами, воздействуют на общественное сознание, либо манипулируя им, либо выступая как своего рода «официальные эксперты», отстаивающие легитимность существующего социального миропорядка. С этой точки зрения, роль антиутопии и утопии как альтернативной версии символического универсума, противостоящей давлению, стимулирующей рефлексию, становится особенно важной [1, 290].

Сегодня одной из главных задач, стоящих перед социальной философией и социальной мыслью вообще является поиск оптимальных моделей социального порядка, в котором гармонично сочетались бы личные и общественные интересы, интересы ныне живущих и последующих поколений. Важную роль в такого рода конструировании играет антиутопия, которую можно рассматривать не только средством критической оценки реальности, но и способом моделирования дополнительной позиции или точки зрения, с помощью которой можно было сконструировать образ нежелательного общества. Многие исследователи полагают, что антиутопия нужна человечеству, как социальная форма, наиболее ярко выражающая пути и выбор методов организации человеческой жизни и возможность социального преобразования. Отсюда вытекает парадоксальный факт, что предметом антиутопии является не будущая, а современная действительность, которая посредством социального воображения пытается осмыслить, что происходит в мире и что происходит с самим человеком, а также может произойти в последствии. Но рассмотрение антиутопии невозможно без исследования ее противоположности – утопии.

Утопия и антиутопия предстают перед нами фактически двумя сторонами одной медали, они становятся часто взаимообусловленными, противоположными друг другу понятиями. Так, В. Штепа полагает, что антиутопия – общество, которое лишь формально сохраняет какие-то черты утопического идеала, но сущностно является его абсолютной противоположностью «утопией наизнанку» [2, 19].

Взаимосвязь утопии и антиутопии, целесообразно показать через анализ философского термина **амбиутопизм**, предложенного отечественными философами Л. Тульчинским и М. Эпштейном. «Амби в переводе с греческого (*amphi* – вокруг, около, с обеих сторон) указывает на двойственность или обратимость данного яв-

* © Брега С.С.

ния, которое включает свою противоположность, а также может применяться к тем противоположным общественным движениям, направлениям мысли, которые используют сходный круг понятий» [3, 17].

Амбиутопизм представляет собой сочетание утопизма и антиутопизма, противоречивое «амбивалентное» [4, 25], отношение к будущему, которое заряжено всеми их плюсами и минусами и напряженно ожидает их обратимость. Поскольку мы уже имеем позади, в XX веке, опыт пламенного утопизма, и не менее страстного антиутопизма, мы можем измерить тонкость их диалектической взаимосвязи: ведь самое страшное в утопиях, как считал русский религиозный философ Н. Бердяев, – то, что они сбываются. Вот почему к каждому нашему утопическому порыву примешивается антиутопический страх, который удерживает нас от поспешно безоглядных скачков прогресса. Мы пытаемся встроить в утопию механизм ее самоограничения, вставить антиутопические тормоза в ускоряющуюся машину прогресса [4, 17]. Таким образом, амбиутопизм как философский концепт показывает диалектическую взаимосвязь утопии и антиутопии. Далее перейдем к рассмотрению явления утопии.

Впервые понятие **утопии** ввел английский философ Т. Мор (греч. *у* – нет, *topos* – место). Буквально понятие «утопии» переводится как «место, которого нет». Имеется также и другое истолкование термина (греч. *eu* – совершенный, лучший, *topos* – место) совершенное, лучшее место. Следует признать, что имеющееся огромное количество утопий, созданных за долгую историю человечества, затрудняет формулировку точного определения этого понятия. Но можно попытаться рассмотреть это многообразие как нечто целое, обобщив их основные черты, сосредоточившись на том, что представляется типичным для утопии как социального явления в целом. Дать полноценное определение утопии сложно из-за изменчивости и многоплановости содержательного наполнения этого термина. Многие зависят от социальных условий, уровня индивидуального и общественного мышления, многообразия литературных жанров, которые представляют работы утопического характера.

К определению утопии как к некому идеальному конструкту относится научная позиция немецкого философа Л. Фогта. Утопия – это непреодолимая потребность людей создавать образ идеального общества, которое всем без исключений гарантировало бы счастливое существование. В утопиях ярко выражены самые сокровенные тайны человека и его мировоззрения. Они говорят о вечном стремлении к счастью, справедливости, свободе, гармонии, миру и порядку [5, 1–2].

Можно выделить два подхода к осмыслению утопии. Представители одного из них (Л. Фогт, Дж. Шкляр, и др.) настаивают на неосуществимости и нереальности утопических идей; представители другой позиции, напротив, видят в них образцы социального преобразования мира (К. Мангейм, М. Ласки, Х. Мараваль, и др.). Такая разнополярность мнений обусловлена, прежде всего, неоднозначностью и внутренней противоречивостью самой утопии: она одновременно парадоксально осуществима и неосуществима. С одной стороны, она в соответствии с этимологией термина и обычным словоупотреблением – «нигде не находящееся место»; с другой – она не просто фантазия и оторванные от реальной жизни мечтания, а содержит в себе некое волевое начало, имеющее определенную тенденцию воплощаться в действительности.

В большинстве современных исследований утопией называют «последовательное и детальное описание воображаемого, не локализованного во времени и пространстве совершенного общества, где созданы наилучшие условия для жизни граждан и в организации которого реализована альтернативная социальная гипотеза» [6, 299]. Более широкое определение звучит как «совокупность всех сочинений и трактатов, содержащих нереальные планы социальных преобразований» [7, 13; 7a].

Следует признать, что вопрос о сущности утопии так и остается открытым. Незавершенность исследований может быть объяснена тем, что различные авторы пытались одним термином обозначить два внешне, схожих, но имеющих различную природу феномена: утопию и антиутопию.

Феномен антиутопии тесно взаимосвязан с исторической эволюцией утопии. Так, по мнению культуролога Б. Егорова, если рай, пожалуй, самая древняя утопия во всей мировой культуре, то ад – самая древняя антиутопия: «как не надо поступать человеку в своих деяниях и что ему грозит в случае послушания» [8, 124]. Отечественный философ В. Штепа полагает, что все утопии перерастают в антиутопии именно когда противодействие чему бы то ни было становится в них самоцелью и начинает доминировать над воплощением собственных идеалов [9, 98].

Представление о том, что антиутопия существует столько же времени, сколько и позитивная утопия, разделяет и американский историк Ф. Мэнзуэль. Понятие утопии, – пишет он в очерке «К психологической истории утопий», – с самого начала использовалось как в позитивном, так и в отрицательном смысле; оно обозначало одновременно и идеал, и сумасшедший проект. Отрицание великой мечты всегда, с первых же шагов утопической мысли, составляло параллельный поток.

Антиутопии не были изобретением авторов известных литературных произведений, таких как О. Хаксли, Е. Замятин, Дж. Оруэлл: в конце концов «Женщины в народном собрании» Аристофана были написаны в одно время с «Государством» Платона [10, 372].

Многие исследователи часто под антиутопией понимают произведение, автор которого критически относится к возможности создания справедливого общественного строя, в его картине часто будущее основано на манипулировании сознанием и поведением людей в рамках регламентированного и бюрократизированного общества или деградации человечества. Так, И. Фролова считает, что антиутопия это убеждение в недостижимости идеального общественного строя, в том, что любые попытки воплотить утопию превращаются в насилие над социальной действительностью и приводят к худшему состоянию общественного строя, а также к негативным последствиям научно-технической революции, возможности манипуляции сознанием и поведением людей, тревога за судьбу личности и человеческие права в предельно регламентированном и бюрократизированном обществе [11, 593].

В своем романе «Зияющие высоты» А. Зиновьев понимает антиутопию в широком смысле «как отражение последствий, связанных с построением общества, соответствующего тому или иному социальному идеалу» [12, 222]. В. Шестаков определяет антиутопию как критическое повествование об обществе, построенном на основе утопических принципов, где антиутопия есть тенденция, которая будучи распространенной на все социальное целое, приводит к авторитаризму и тоталитаризму [13, 36-37].

Антиутопия это течение общественной мысли, которое ставит под сомнение возможность достижения социальных идеалов и исходит из убеждения, что произвольные попытки воплотить эти идеалы в жизнь сопровождаются катастрофическими последствиями. Но! Само указание на желательность или нежелательность того или иного явления выдает глубоко субъективный подход к его восприятию. На наш взгляд, антиутопия не только не отрицает, но, напротив, утверждает, декларирует возможность построения «совершенного», с точки зрения позитивной утопии, общества. Однако антиутопия показывает, как утопический идеал по мере своего воплощения в действительность превращается в свою собственную противоположность [14, 378-395].

Появление антиутопий знаменовало исчерпанность идей и идеалов индустриализма, крах идеи прогресса, крах попыток «рационального устройства» общественной жизни. Фиаско потерпела не только тоталитарная модель социалистическо-коммунистической утопии; сомнению подверглись и ценности утопии либерально-гуманистической [15, 14].

На основании проведенного анализа утопии и антиутопии можно выделить их общие черты: повышенная чувствительность к будущему, острота ожиданий и предчувствий, проектирование образов и моделей, крайне восторженное или настороженное отношение ко всему новому.

Таким образом, **сущностью антиутопии** является представление отрицательного образа будущего, отражающего имеющиеся у части людей убеждения в недостижимости идеального общественного устройства, которое носит деструктивный характер и активно влияет на социальные процессы современности.

В системе общественных отношений функционируют различные механизмы и системы по созданию путей к достижению социальной справедливости. Такие системы создаются тогда, когда необходимо создать привлекательную или устрашающую для широких масс идеологию, с целью ее идеализации, обоснования или предостережения. А так же придания каким-либо концепциям настоящего или будущего тенденции развития.

Для выяснения содержательной стороны антиутопии необходимо выявить ее источники и причины возникновения.

Причины возникновения антиутопии часто выводятся либо из развития техники и естественных наук [16, 33], либо из чисто политических явлений [17, 193]. Каждый из этих подходов, взятый в отдельности, является односторонним и неполным. Воздействие, как научно-технического прогресса, так и событий политической жизни на формирование антиутопического видения мира было, безусловно, очень сильным.

Однако это воздействие было опосредовано теми социальными изменениями, которые произошли в мире на рубеже XIX-XX вв., которые по силе своего влияния на формирование антиутопической традиции не уступают влиянию науки, техники и политики. «Для того, чтобы под сомнение были поставлены не отдельные идеи утопистов, а сам дух социального утопизма, чтобы стремление к воплощению идеи социального совершенства было встречено скептицизмом, чтобы философ сказал: не надо утопий, не надо прогресса, не надо совершенства, ибо само стремление к совершенству несет ... гибель, для этого нужно было, чтобы буржуазная цивилизация вступила в полосу ... кризиса. Это произошло в XX веке и было впервые наиболее остро прочувствовано не столько даже западно-европейской, сколько русской интеллигенцией, уже давно жившей в предгрозовой атмосфере» [18, 158].

Эта предгрозовая атмосфера была выраже-

на известным русским правоведом и философом П.И. Новгородцевым в работе «Об общественном идеале»: «... Перед нами совершается крушение одной очень старой веры, – веры в возможность земного рая. Потерпели крушение не временные политические средства, а утопические надежды найти безусловную форму общественного устройства. Нет такого средства в политике, которое раз и навсегда обеспечило бы людям неизменное совершенство жизни.

Во-первых: надо отказаться от мысли найти такое разрешительное слово, которое откроет абсолютную форму жизни и укажет средства осуществления земного рая.

Во-вторых: надо отказаться от надежды в близком или отдаленном будущем «достигнуть такой блаженной поры, которая могла бы явиться счастливым эпилогом пережитой ранее драмы, последней стадией и заключительным периодом истории» [19, 22-23].

Но антиутопия как обобщенный образ нежелательного и даже страшного будущего может рассматриваться и как следствие тех социально-исторических процессов, которые Н.А. Бердяев назвал «осуществлением утопии». Утопическая традиция свидетельствует о том, что вряд ли найдется хотя бы один автор утопического проекта, который бы тайно или явно не мечтал о его осуществлении. Стремление воплотить в жизнь утопический идеал общественного устройства насчитывает около двух с половиной тысяч лет. Так, Платон в IV в. до н.э. предпринял неудачную попытку реализовать принципы своего «идеального государства», рассчитывая на помощь тирана Сицилии Дионисия Младшего [20, 155]. «Государство Платона ... вероятно, было задумано для того, чтобы осуществить его на практике. Это не было так фантастично или невозможно, как могло бы ... нам показаться» [21, 125].

Томас Мор признает, что «в утопической республике имеется очень много такого», что он желает приобрести современным ему государствам [22, 39-140]. Однако начало XX века, принесшее человечеству мировую войну и целый ряд социальных преобразований, самым мощным из которых стала Октябрьская революция в России (сопровождавшаяся интервенцией и жестокой гражданской войной), заставило по-новому взглянуть на возможность реализации утопических идеалов.

Наиболее активным проповедником недопустимости осуществления утопий выступил Н.А. Бердяев. В 1923 г. в Берлине он написал небольшую работу под названием «Новое средневековье», в которой указывал: «Социалистические утопии, которые слишком многим представлялись золотыми снами человечества, никогда не обещали никаких

свобод. Они всегда рисовали картины совершенно деспотических обществ, в которых свобода была истреблена без остатка. Утопии плохо знали или забыли и слишком вздыхали о невозможности их осуществления. Но утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления» [23, 70]. Именно эти слова Бердяева приводит в качестве эпиграфа к своему антиутопическому роману «О дивный новый мир» О. Хаксли, один из «классиков» антиутопии XX века. Утверждая, что утопия всегда осуществлялись в перевернутом виде [24, 353], что утопия всегда тоталитарна, всегда враждебна свободе, Бердяев пишет: «Когда утопии пытаются реализовать, то является мечта о несовершенной жизни, как более свободной и человеческой» [25, 4-162].

Эту мысль Бердяев проводит и в своей работе «О назначении человека»: «Все утопии совершенного социального и государственного строя еще в большей степени отрицают ценность свободы и ценность личности, чем несовершенный государственный и социальный строй. И в этом уравниваются все утопии...» [26, 185].

Происхождению подобного мировоззрения обязаны не только России XX века, пережившей три революции, две мировые войны и одну гражданскую. На рубеже XVIII-XIX веков немецкий поэт-романтик Иоганн Христиан Ф. Гельдерлин констатировал: «Что всегда превращало государство в ад на земле, так это попытки человека сделать его земным раем» [27, 126].

Характер и содержание антиутопии, таким образом, определяются тем, против чего предостерегают их авторы и во имя каких социальных ценностей они это делают. Антиутопия и утопия как общественное явление представляет собой способ отражения общественным сознанием определенных тенденций социального развития, направленных на один и тот же объект – общество. Однако, индустриально-технический прогресс, увеличение научных знаний, будучи включенными в общий процесс социального развития, показали перспективы негативного влияния на общество в целом, появление таких условий, при которых всестороннее развитие человеческой личности становиться невозможной. Появление тоталитарных государств, которые лишают свободы и возможностей индивидуального самосовершенствования.

Таким образом, рассмотрение феномена антиутопии показывает, что при всем многообразии в подходах к исследованию антиутопии их объединяет общее: антиутопия является отрицательным образом будущего, как выражение убеждения части людей в недостижимости идеального обще-

ственного устройства, антиутопия носит деструктивный характер и активно влияет на социальные процессы современности. Антиутопия критикует возможности общественного развития с позиции диалектической взаимосвязи должного и недолжного, выступая социальным предупреждением, которое остерегает от недостаточно обоснованного утопического конструирования реальности будущего, которое может привести к разрушению не только личности, общества, но и человеческой цивилизации в целом. В этом заключаются основополагающие функции антиутопии, которые помогают более глубоко понять и раскрыть ее влияние на социальные практики современности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Мельник Г. С. Реклама внушение и манипуляция. – Самара, 2007.
- Штепа В. RUтопия. – Екатеринбург, 2004.
- Тульчинский Л., Эпштейн М.: Проективный философский словарь. М.: 2003.
- Философский словарь. – М., 2001.
- Полонский В. Утопия в литературе. <http://www.krugosvet.ru/articles/107/1010774/1010774a1.htm>
- Фогт Л. Социальные утопии. – М., 1907.
- Поздеева С. Социальная утопия: тип сознания, идеал и эксперимент. – Уфа, 1997. С.13.
- Шестаков В. Эволюция русской литературной утопии. – М., 1990.
- Егоров Б. Российские утопии. – СПб., 2004.
- Штепа В. RUтопия. – Екатеринбург, 2004.
- Manuel F. Toward a Psychological History Of Utopias. – N.Y., 1969.
- Философский словарь. – М., 2001.
- Гальцева Р., Роднянская И. Помеха – человек. Опыт века в зеркале антиутопий // Новый мир. – 1988. – № 12.
- Шестаков В. Русская литературная утопия: образ будущего. – М., 1995. С.36-37.
- Франк С. Ересь утопизма. – М., 1992.
- Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М., 2003.
- Kateb G. Utopia and its Enemies. – N.Y., 1972.
- Polak F. The Image of Future. – Vol. 1, 2. – Leyden – N.Y., 1961.
- Баталов Э. Социальная утопия и утопическое сознание в США. – М., 1982.
- Новгородцев П. Об общественном идеале. – М., 1991.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1995.
- Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск, 1994.
- Мор Т. Утопия // Утопический роман XVI-XVII веков. – М., 1971.
- Бердяев Н. Новое средневековье: Рассуждение о судьбе России и Европы. – М., 1991.
- Бердяев Н. Царство духа и царство Кесаря. – М., 1995.
- Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. – М., 1995.
- Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993.
- Хайек Ф. Дорога к рабству // Вопросы философии. – 1990. – № 10.

S. Brega

UTOPIA AND ANTI-UTOPIA PHENOMENON AS THE PHENOMENON IN SOCIETY

Abstract: In present article the problem of revealing of the phenomena of a Utopia and anti-Utopia which represent results of gnoseological judgement of the social validity is considered and promote definition of essence of the given social phenomenon.

Key words: a Utopia, anti-Utopias, amphi-Utopianism.

УДК 140.8

Бурков Ф.Е.

ХАРАКТЕР МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ УНИВЕРСАЛИЙ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА И АРМИИ*

Аннотация: В данной статье рассматривается проблема мировоззренческих универсалий российского общества и армии в контексте культурно-исторического развития России. Показывается их единство, несмотря на определенное различие форм их исторического воплощения. Делается вывод о том, что современное российское общество переживает мировоззренческий кризис чреватый утратой своего мировоззренческого кода и исторической перспективы.

Ключевые слова: универсалии, мировоззрение, мировоззренческие универсалии, универсалии российского общества и армии.

В последнее время научное сообщество все чаще обращается к проблеме мировоззрения. Одним из аспектов данной проблематики является тема мировоззренческих универсалий. Понятие «универсалии» образовано от латинского «universalis» – общий. В эпоху Средневековья под универсалиями мыслились наиболее общие по-

* © Бурков Ф.Е.

нения, а попытка выяснить их природу и сущность привела к возникновению довольно острого и продолжительного спора об универсалиях и появлению трех философских позиций: реалистов, номиналистов и концептуалистов. В целом проблема универсалий в историко-философской традиции связана с решением проблем соотношения единичного и общего, абстрактного и конкретного, ноуменального и феноменального, бытия и мышления. Целью данной публикации является анализ проблемы универсалий в социально-философском измерении на примере российского общества и армии.

Понятие «универсалии» напрямую связано с «универсумом», философским термином, который обозначает мир как целое, всё сущее, совокупность объектов и явлений в целом, рассматриваемая в качестве единой системы и тождественный «Вселенная». Универсалии создают структуру универсума, в том числе и социального. Человеческий мир – это многообразие универсумов-миров. Есть русский универсум-мир-дом. Есть универсум Запада, Универсум Востока и др. Стремление постичь универсум дало миру культурный феномен – университет.

Понятие «универсалии» начинает активно использоваться в XX применительно к проблемам типологии культуры и общества. Так, например, в понятии «универсалии культуры» представлены основы понимания мира и места человека в нем, которые внутренне формируются представителем каждого конкретного общества в процессе его социализации. Универсалии определяют и специфику каждого культурно-исторического периода в развитии того или иного общества [17; 32-48]. В этой связи ведется разговор об универсалиях античности, средневековья, нового времени.

В силу того, что человек – есть существо сознательное и словесное, то мир ему дан в слове, в языке. М. Хайдеггер отмечал, что «язык есть дом бытия». Здесь стоит уточнить, что язык языку рознь. В этом плане русский язык – это дом бытия Руси, России, русского мира, русского народа и его воинства. Немецкий язык – язык бытия немецкого мира. Но в том и другом случае язык – это система универсалий социального мира. Русский язык – система универсалий российского общества и армии. Универсалии культуры и общества посредством языка как системы являются мыслительным инструментарием для личности каждого общества и эпохи, задают параметры его существования, должного и недолжного, прав и обязанностей, всю систему координат социального космоса, исходя из которой человек воспринимает явления действительности и «сводит» их в своем сознании воедино.

Универсалии конституируют мировоззре-

ние того или иного народа и отражают этапы и состояния его культурно-исторического бытия. В этой связи у каждого свой набор универсалий и свое мировоззрение. Мировоззренческий аспект универсалий неотделим от их сущности. Система универсалий и есть мировоззрение. Тем не менее, в данной работе мы используем выражение «мировоззренческие универсалии». Связано это с тем, что философы-постмодернисты предлагают отказаться от мировоззренческой проблематики [7]. Современный «человек живет на поверхности и до смерти боится глубины» [9; 19], «живет по вымыслам своего разума, постигающего лишь проявления жизни, но не могущего постичь сокровенной тайны Жизни» [9; 23] и тайны самого себя, боясь даже самого элементарного выбора и самоопределения, ибо за этим стоит проблема ответственности. Он становится все более подлым, в нем все течет и меняется, в нем нет лица и потому никого невозможно назвать по имени [11; 66-71].

Мировоззренческие универсалии отражают наиболее общие понятия того или иного социума относительно мироустройства и понимания своей собственной сути и места в мироздании. В.С. Степин в мировоззренческих универсалиях видел основания культуры и давал следующее определение: «Мировоззренческие универсалии – это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта» [17; 32].

Мировоззренческие универсалии можно рассматривать в нескольких аспектах. Это и онтологическая основа и одновременно лик, образ того или иного общества. Глобализация, развернувшаяся на наших глазах, во многом ломает целые универсумы, смешивая и обезличивая их с претензией на создание чего-то более величественного. Но так ли это? Анализ мировоззренческих универсалий как раз и позволит более четко высветить систему исходных, базовых координат, задающих структуру каждого конкретного социального универсума, систему его социальных (внешних и внутренних) и социоприродных связей. Станет понятна и перспектива глобализации.

В.С. Степин отмечал, что в переходные и кризисные периоды того или иного общества «традиционные смыслы универсалий культуры утрачивают функцию мировоззренческих ориентиров для массового сознания. Они начинают критически переоцениваться, и общество вступает в полосу интенсивного поиска новых жизненных смыслов и ценностей, призванных ориентировать человека, восстановить утраченную «связь времен», воссоздать целостность его жизненного мира» [18;

51]. Он же отмечал, что «философия, эксплицируя и анализируя смыслы универсалий культуры, выступает в этой деятельности как теоретическое ядро мировоззрения. Выявляя мировоззренческие универсалии, философия выражает их в понятийно-логической форме, в виде философских категорий» [18; 52]. При этом «первичными формами бытия философских категорий как рационализации универсалий культуры выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналогии» [18; 52]. Эти идеи будем использовать в качестве исследовательских средств. А.В. Перцев показал, что без восстановления мировоззрения человек и общество чреваты впадением в невроз, который чреват утратой их субъектности. Человек и общество испытывают «витальную потребность в мировоззрении», так как человек просто не способен жить, если не найдет возможности удовлетворить ее [11; 75] (свои выводы А.В. Перцев делает на основе исследований К. Ясперса). Мировоззренческие универсалии – есть основа бытия и жизни общества и личности. Без мировоззренческих универсалий не может быть и здорового социального института и группы (например, армии). По наличию или отсутствию мировоззренческих универсалий можно судить о подлинности и неподлинности человека и общества. В этой связи уместно поднять вопрос о мировоззренческой функции современного российского общества неразрывно связанного с функцией воспитания. Почему и то и другое изгоняется из сферы образования? Почему сужается мировоззренческая проблематика при подготовке военных кадров? И как оценивать эту ситуацию? Как глупость определенных лиц или сознательную диверсию, связанную с ослаблением жизнеспособности российского общества, приносимого в жертву субъектов глобализации и их проектов? В этой же плоскости лежит и проблема характера и содержания передач российского телевидения.

Каковы же мировоззренческие универсалии российского общества и армии? Дадим лишь общий обзор проблемы. Россия исторически проделала большой опыт, который распадается на целый ряд культурно-исторических периодов. Н.А.Бердяев в свое время писал: «Для русской истории характерна прерывность. В противоположность мнению славянофилов, она менее всего органична. В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет новая Россия» [1; 15]. Но насколько прав Н.А.Бердяев? Славянофилы в этой прерывности видели не сущностной характер, а формальный характер, связанный с мировоззренческими надломами, кризисами и катаст-

рофами, с периодами переоценки ценностей как следствием органического саморазвития, самоопределения и внешних духовных интервенций.

Помня о рекомендации В.С. Степина, обратимся к анализу смыслообразов, метафор и аналогий русского мира. Анализ базовых смыслообразов России в древнейший период показывает направленность мировоззрения наших предков к постижению подлинного бытия. Это отражено в самом имени «Русь», «Россия», которые семантически являются теонимическими [6]. В толковом словаре русского языка В.И. Даля слово «русь» обозначает «мир», «белый свет»: совсем на руси (тверское) – на виду, на открытом месте, на юру; все вывела на русь – распахнула душу, все высказала [3; 114].

Интерес вызывает следующий ряд слов: народ, природа, Родина. Их корневой основой является слово «Род», которое в свою очередь являлось именем верховного бога. Народ, природа и Родина причастные формы Рода как универсума. Мы видим, что базовые образы русского народа носят универсальный характер. Имя Бога в данном случае выступает как индикатор универсальности русского мировоззрения в древний период. Эта тенденция находит свое выражение и в образе русского богатыря и витязя. Слово «богатырь» происходит от слова «бог» (от общеарийского «баха» – благо, одарение, наделение) в котором выражается верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «я» и свободное от всех недостатков, как совершенное, вечное, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира [16; 106]. Слово «витязь» восходит к индоевропейскому корню, обозначающему жизнь [5; 4]. Русский воин – «не всадник с большой дороги (шляхтич), а витязь – защитник жизни и местообитания своего рода» [5; 5]. Деятельность воинства осуществлялась на основании признания вселенского закона, который назывался рѣта, рота, и к нему восходят понятия рать и ратник (в смысле войско, воин) [14; 500-530]. Верховными хранителями этого космического закона в славянской языческой мифологии выступали Волос и Перун [14; 467, 499]. Именно поэтому они были покровителями воинов на Руси.

В период принятия христианства тенденция направленности к поиску и воплощению универсальных смыслов жизни усилятся, а родственные образы и мотивы дохристианского периода сольются с христианством в феномене двоеверия. Крещение Руси создавало предпосылки для вхождения в смысловое и сакральное пространство вселенского православия и Византийской империи. Меняются представления о мироздании, предназначении человека и воинском служении.

Принимается христианская антропология, догматика и практика. Возникают монастыри, распространяется исихазм, на месте древних культовых сооружений возводятся православные храмы и соборы. Сила народа по-прежнему мыслится как следствие верности высшему закону, но явленному теперь в откровениях Бога-Личности. Слабость рассматривается как проявление греховности и отступление от Бога. Главным становится достижение духовно-нравственной чистоты. Русь усваивает мировоззренческий универсум Святого Израиля. Киев мыслится как Новый Иерусалим [4; 362].

В этот же период формируется традиция соборности, суть которой не в сумме и не в совокупность людей, объединенных своими силами, волей, психологическим складом и общими интересами (принцип парламентаризма). Основа соборности – не в социальной, не в экономической и не в психологической сфере, а в сфере онтологической – в трансцендентном Боге. Символом данной универсалии становится построенный преподобным Сергием Радонежским собор Пресвятой Троицы. Именно Единство Пресвятой Троицы и есть символ, основа, образец и цель соборности народной.

В период эпохи Возрождения Россия примет в качестве антропологического и социального идеала образцы восточноевропейского, внутрицерковного Возрождения связанного с идеалом святого человека. Это будет антитезой западноевропейского возрождения и его антропологического и социального идеала представленного внешним, чувственно-телесным человеком. Начало этих процессов хронологически совпадает с усилением внешней агрессии со стороны Западной Европы, что также приводит к возрастанию роли воинства в судьбах страны. В XIV веке Европу с севера на юг – от Скандинавии до острова Крит – разрезала хорошо видимая линия фронта, над которой реяли католические знамена. Период крестовых походов на Ближний Восток закончился, и началось время борьбы с восточноевропейскими язычниками и «схизматиками» [12; 7]. Идеологическим центром нападающей стороны стала папская курия, а идеологическим центром стороны защищающейся стал Афон и Константинопольский «вселенский» патриархат, в чьем владении была Восточная Европа [12; 8]. Эти центры воплощали взаимоисключающие мировоззренческие универсалии. И война – предельное их столкновение в социальном пространстве.

Военно-политическая линия противостояния имела и культурно-идеологическое оформление в качестве двух культурных феноменов: 1) итальянское возрождение (индивидуализм, ростовщичество, рост капиталистических отношений

и преобладание внешних форм освоения мира (господство над пространством и другими народами); 2) внутрицерковное возрождение, торжество исихазма, формирование персонализма и преобладание духовно-нравственного, внутреннего освоения мира. В XIV Русь более чем когда-либо стала религиозной общиной [12; 126], и именно в этот период были заложены благодаря усилиям сторонников исихазма основы Москвы как Третьего Рима [12; 37]. Среди известных русских исихастов, имевших влияние на русское самосознание, были митрополиты Киприан и Алексий, Дионисий Суздальский и Сергий Радонежский.

Следует учитывать, что в истории России были и трагические периоды. Во многом они связаны с выпадением определенных социальных групп России из единого пространства мировоззренческих универсалий. Ярким примером подобного является период феодальной раздробленности на Руси: «Затихала борьба князей с погаными, ибо сказал брат брату: «Это мое, и то мое же». И стали князья про малое «это великое» молвить и сами себе беды ковать, а поганные со всех стороны приходили с победами на землю Русскую» и «гибло достояние Дажь-Божиих внуков, в княжеских распрях век людской сокращался» [15; 259].

Вторым таким периодом является Смутное время, когда боярство фактически повторит ситуацию феодальной раздробленности. Эта тенденция повторится и в Петербургский период, когда дворянское сословие примет для себя мировоззренческие идеалы не родной страны, а Запада. По замечанию А.М. Панченко, новое время оказалось преодолением прошлого, а в русских условиях – полным и решительным разрыв с ним [10; 77]. По этому пути пойдет и интеллигенция. Он отмечал, что на смену средневековому созерцанию монашеской исихии и мистическому реализму пришли мечтатели-интеллигенты [10; 78]. А в оценке Ф. Гиренка эти мечтатели-интеллигенты оказались в ситуации выбора между символом и симуляцией, а мы имеем дело с обманом распявшегося ума [2; 11]. Ю.М. Лотман заключает, что в конечном итоге «русский дворянин в Петровскую и послепетровскую эпоху оказался у себя на родине в положении иностранца...», для которого «правильно вести себя – это вести себя по-иностранному, то есть некоторым искусственным образом в соответствии с нормами чужой жизни» [8; 234].

Этой тенденции будет противостоять движение славянофилов и консерваторов, носителей мировоззренческого универсума России. Даже в XIX веке будут те, кто стремились Российское государство строить как «союз свободных нравственных существ соединяющихся между

собою, с пожертвованием частью своей свободы для охранения и утверждения общими силами Закона Нравственности, который составляет необходимость их бытия» [13; 312-313]. Но перевесит тенденция выпадения их русского мировоззренческого универсума. Это приведет к череде нескольких революций начала и конца XX века. Мировоззренческий кризис проявится и в советский период. Однако XX век даст миру и феномен русского коммунизма как стремления воплотить идеалы равенства, справедливости, дружбы народов, созидательного труда. Даже Н.А. Бердяев отметит, что в феномене русского коммунизма находит свое определенное воплощение комплекс мировоззренческих универсалий Руси, но под вывеской идеологии марксизма-ленинизма. Важным здесь является то, что труд мыслился как созидательная сила истории (аналог Бога-творца эпохи Московского Царства), а ему противостояла сила паразитическая и агрессивная – Капитал (аналог Дьявола).

Перестройка, первоначально движимая благими намерениями, приведет к крушению советского мира, который А. Проханов называет Советским Космосом, а С.Г. Кара-Мурза – Советской Цивилизацией. Провозглашенная независимой Россия не может быть на практике таковой пока не будет решена проблема собственного самоопределения на мировоззренческом уровне. А ведь именно здесь формируется и хранится субъектность любой социальной системы. Постмодернизм используется теми, кто, разрушая чужое мировоззрение и субъектность стремиться установить на весь мир своё мироустройство. Речь идет о капитализме и капиталистической глобализации, природа которых – паразитическая. Ныне наступает эпоха капитализма – катастроф, технологий управляемого хаоса. Мировоззрение является первым уровнем, где он насаждается. Россия, возрождая жизнеутверждающее мировоззрение, может стать новым центром развития человечества, несмотря на пророчества о конце истории. И для этого есть основания. Они в характере мировоззренческих универсалий России, которые воплощают идею нравственности, всечеловечности, справедливости, братства народов, взаимопомощи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. – М., 1999.
2. Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. картография до-словности. – М., 1998.
3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М., 1994. – Т.4.
4. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). – М., 1998.
5. Карлов П.В. Честь имени, или о русском национальном самосознании // Вопросы философии, 1997, №

- 4.
6. Курочко М.М. О теонимических истоках и религиозном характере имен Русь и Россия // Русская цивилизация: история и современность: Материалы заседания Философского клуба. – М.: Книга и бизнес, 2003. С.82-94.
7. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
8. Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. – СПб., 2002.
9. Месснер Е. Э. Всемирная мятежевойна. – М.: Кучково поле, 2004.
10. Панченко А.М. О русской истории и культуре. – СПб, 2000.
11. Перцев А.В. Душа в дебрях технологий. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004.
12. Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. – СПб., 2000.
13. Свт. Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Творения. – М., 1994.
14. Серяков М.Л. «Голубиная книга» – священное сказание русского народа. – М., 2001.
15. Слово о полку Игореве. // Библиотека литературы Древней Руси в 20-ти тт. – СПб., 1997. – Т. 4.
16. Современный философский словарь. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, М., Мн., 1998.
17. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992.
18. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М.: Контакт-Альфа, 1995.

F. Burkov

THE CHARACTER OF WORLD OUTLOOK UNIVERSALS OF THE RUSSIAN SOCIETY AND ARMY

Abstract: The article features the universals of the Russian society and army's worldview given in the context of the country's cultural and historical development. The universals are shown as united in spite of certain differences in forms of their historical realization. The article concludes that today's Russian society is enduring a worldview crisis fraught with a loss of its worldview code and historical perspective.

Key words: universals, worldview, worldview universals, universals of the Russian society and army.

ФОРМИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ЛИЧНОСТНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ИНДИВИДА В ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД*

Аннотация: В конце XX столетия философия ставит вопрос о тоталитарном человеке и тоталитарном обществе, об отказе личности от себя и о превращении ее в двуногое существо толпы или в повелителя этой толпы. Причины данного явления нужно видеть в отказе человека от собственного сознания. В связи с этим актуальным становится исследование исторического сознания личности как феномена, являющегося возможной составляющей возвращения человека к себе, гуманизации онтологических условий личности в XXI веке.

Ключевые слова: тоталитарный человек, тоталитарное общество, исследование исторического сознания личности как феномена.

Формирование и развитие исторического сознания мы объединяем с таким вопросом как социализация личности, то есть установление связей человека с обществом в процессе индивидуализации личности. *Историческое сознание* для автора – это система взглядов, идей, ценностей, смыслов человеческого бытия, которые открываются и присваиваются личностью, вбирая в себя все этапы исторического пути человечества; это порождение идей на диалогической основе; порождение смыслов как поступок в концепции М. Бахтина; историческое сознание как самосознание личности, ее самодетерминация. Этапы исторического пути – это *эпохи* – духовные, ценностные установки людей, которые сменяются в результате смены парадигм данной эпохи в результате осознания новых ценностей большинством общества. Каждая эпоха различается умонастроением, ментальностью, методом осознания человеком мира и себя в этом мире, смыслами: «В культуре не содержится ничего, кроме смыслов и способов их передачи. Это – встреча в о-смысленном мире» [1, с.20]. Стержнем эпох является человек, и он осознает себя в четырех отношениях: Я и Я; Я и общество; Я и память (история); Я и природа. За этими отношениями стоят парадигмы: Я-Я – осознание себя в свободе; Я-общество – понимание добра и зла (социализация); Я-память – во всех этих категориях вместе. Отношение Я-природа предполагает деление мира на субъект-объект, осознание себя субъектом, освобождение от материального для возможности духовной, подлинно человеческой жизни. Эти четыре парадигмы являются стержнями эпохи, смена которых ведет к ее смене.

Решение вопроса установления отношений: Я-общество может быть на уровне свободы и любви, а может – на уровне подчинения, неравенства и ненависти. Разный уровень отношений связан с развитием самой личности. В процессе развития мы видим два главных этапа становления личности: пребывание человека в зависимости (от природы, от матери – олицетворение природы, от церкви) и становление свободы, процесс индивидуализации. Эрих Фромм в работе: «Бегство от свободы» выделяет следующие этапы формирования и развития личности, а в сущности и ее исторического сознания:

- формирование личности или «первичные узы». «Пока и поскольку индивид не порвал пуповину, связывающую его с внешним миром, он не свободен; но эти узы дают ему ощущение принадлежности к чему-то, как бы гарантируют ему существование за счет корней в какой-то почве. Я предлагаю назвать эти узы, существующие до того, как процесс индивидуализации приводит к полному обособлению индивида, «первичными узами» [10, с.199]. Этот этап мы называем античным и средневековым в жизни человечества, младенчеством и детством в развитии человека;

- развитие личности, ее индивидуализация. «По мере того, как рвутся первичные связи, по мере роста ребенка, – у него развивается стремление к свободе и независимости. Но что происходит с этим стремлением, это мы можем понять лишь в том случае, если примем во внимание диалектический характер процесса растущей индивидуализации. Этот процесс имеет два аспекта: развитие личности и растущее одиночество» [10, с.202]. Это периоды – Возрождение, Новое время и современность, подростковый период и взросление.

Результатом взросления человека становится его индивидуализация, которая делает человека свободным, но и одиноким. Человеку трудно перенести растущее чувство одиночества, которое возникает у человека после его разрыва с природой и потери защиты, обретения свободы, индивидуальности. Есть два пути выхода из этого одиночества:

- возврат в лоно матери, рабство, уничтожающее личность, («Ребенок не может физически вернуться в материнское лоно; точно также невозможно повернуть вспять и психический процесс индивидуализации. Попытки такого возврата

* © Бурыкина Н.Б.

неминуемо принимают характер подчинения...» [10, с.204]);

- путь спонтанных (творческих) связей с людьми и с природой, которые соединяют человека с миром, не уничтожая индивидуальности, или социализация личности.

Рассмотрим каждый из путей, к чему он ведет.

Первый путь мы определили как путь во-зврата, как путь, который ведет к рабству или конформизму. Он возникает в результате неполноценности прохождения каждого этапа взросления ребенком, когда некоторые этапы пропущены. «Если бы каждый шаг в направлении отделения и индивидуализации сопровождался соответствующим ростом личности, развитие человека было бы гармонично. Этого, однако, не происходит» [10, с.204]. Спасение от одиночества возможно в бегстве от свободы, отчуждения человека от себя.

Современные философы констатируют факт потерянности человека, поступки которого лежат вне понятия морали и нравственности, говорят о бегстве его от свободы. Человек становится, по определению Э. Фромма, разрушителем: «Разрушить мир – это последняя, отчаянная попытка не дать этому миру разрушить меня. Я могу избавиться от чувства собственного бессилия по сравнению с окружающим миром, разрушая этот мир» [10, с.322]. Так человек преодолевает чувство ничтожности по сравнению с подавляющим внешним миром, или за счет отказа от собственной целостности, или за счет разрушения других.

Разрушение жизни требует только одного: применения насилия. Этот человек становится авторитарной личностью. Авторитарная личность может обладать и активностью, и смелостью, и верой, но активность в этом смысле означает действие во имя чего-то большего, чем его собственное «я». По своей сути авторитарная «философия» – философия, ведущая к нигилизму и отрицанию жизни. Такой человек способен только к господству или подчинению. Люди ожидают, что некто их защитит, что «он» позаботится о них, и возлагают на «него» ответственность за результаты своих собственных поступков.

Возможны еще варианты бегства от свободы, заключающиеся: или в полном отрешении от мира, при котором мир утрачивает свои угрожающие черты, или в психологическом самовозвеличении до такой степени, что мир, окружающий человека, становится мал в сравнении с ним. «Индивид перестает быть собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, каким они хотят его видеть. Исчезает различие между собственным «я» и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одино-

чеством и бессилием» [10, с.327]. В результате того, что человек, неуверенный в себе, начинает действовать по общепринятым канонам с целью стать таким как все, не выделяться, он утрачивает способность критически мыслить. Постепенно происходит замещение личности. Человек может стать псевдоличностью (термин Э.Фромма).

Если человека готовить к встраиванию в жизнь, он может усвоить правила жизни, жить по этим правилам и жизнь обернется трагедией, так как он не станет самим собой. Эрих Фромм говорит о таких явлениях: «...современный человек живет в состоянии иллюзии, будто он знает, чего хочет; тогда, как на самом деле он хочет того, чего должен хотеть в соответствии с общепринятым шаблоном. Бурную деятельность часто считают признаком самостоятельного действия, но мы знаем, что такая деятельность может быть не более самостоятельной, чем поведение актера или загипнотизированного человека» [10, с.378]. Весьма трудно определить, насколько наши желания являются не нашими собственными, а навязаны нам со стороны при помощи рекламы, телепередач, общественного мнения. Эта проблема тесно связана с проблемой власти и свободы. В ходе новой истории власть совести была вытеснена анонимной властью здравого смысла и общественного мнения, которые превратились в орудия конформизации. Индивид живет в мире, с которым потерял все подлинные связи (отсутствие социализации), в котором все и вся инструментализованы, и сам он стал частью машины, созданной его собственными руками.

Прекрасный образ общества как механизма создал Кен Кизи в работе «Полет над гнездом кукушки». Все, кто не встроился в механизм, попали в сумасшедший дом. Человек знает, каких мыслей, каких чувств, каких желаний ждут от него окружающие, и мыслит, чувствует и желает в соответствии с этими ожиданиями, утрачивая при этом свое «я», на котором только и может быть построена подлинная уверенность свободного человека. Потеря собственного «я» вызывает глубокие изменения и сомнения в собственной личности и усиливает потребность в приспособлении. «Такая потеря собственной сущности превращает конформизацию в императив: человек может быть уверен в себе лишь в том случае, если живет в соответствии с ожиданиями других. Если мы живем не по общепринятому сценарию, то рискуем не только вызвать неодобрение и возросшую изоляцию, но и потерять уверенность в своей сущности, что угрожает психическому здоровью» [10, с.379].

Приспосабливаясь к ожиданиям окружающих, стараясь не отличаться от них, человек может приглушить свои сомнения по поводу собственной сущности и приобрести какую-то

уверенность. Однако цена за это высока: отказ от своей индивидуальности и свободы, а также отказ от творчества, которое делает человека личностью. Такого человека – психологического робота – его положение неизбежно ведет к тому, что в глубине души он несчастен, почти на грани отчаяния, судорожно цепляется за все индивидуальное. Но поскольку он робот, жизнь не может означать для него творчества, поэтому он довольствуется любыми суррогатами возбуждения: пьянством, спортом или переживанием чужих и вымышленных страстей на экране. А свобода для него лишь свобода от внешних оков, мешающих поступать в соответствии с собственными мыслями и желаниями.

«Если жизнь теряет смысл, потому что ее не проживают, человек впадает в отчаяние. Если в отношении “нормального” человека нас будет интересовать лишь его экономическая обеспеченность, если мы упустим из виду подсознательное страдание среднего автоматизированного человека, мы не сможем понять ту опасность, исходящую из человеческого характера, которая угрожает нашей культуре: готовность принять любую идеологию и любого вождя за обещание волнующей жизни, за предложение политической структуры и символов, дающих жизни индивида какую-то видимость смысла и порядка. Отчаяние людей-роботов – питательная среда для политических целей фашизма» [10, с.381]. Словом, этот вариант развития человека – неполноценность пройденного пути становления личности, ведет его к возврату, к рабству, утрате личности (утрата отношений Я-Я, Я-память).

Второй вариант развития и становления личности – формирование гармонично развитой личности, способной выдержать растущее одиночество, способной не к конформизму, а к социализации – установлению спонтанных связей с людьми и природой (мы эти связи называли отношениями Я-общество, Я-природа). Растущая индивидуализация приводит либо к подчинению, либо к спонтанной активности. «Спонтанная активность – это свободная деятельность личности; в ее определение входит буквальное значение латинского слова «sponte» – сам собой, по собственному побуждению» [10, с.382]. Самодетерминация (спонтанность у Э. Фромма) возникает в результате осознания отношений Я-Я, Я-память и ведет к решению проблем отношений Я-общество, Я-природа. Именно этот вариант социализации интересует меня, автора данной статьи.

На пути индивидуализации человека появляется много проблем. Человек живет не в изолированном обществе, на его развитие влияет очень много факторов, и, прежде всего, семья. Окружающий мир «влезает» (термин Х. Ортега-и-Гассета) в

человека. Если среда благоприятствует устремлениям нашего «я», мы полностью реализуем себя, это приводит к самодетерминации, общественная атмосфера способствует нашему самоутверждению и самовыражению. Если среда внутри нас откликается на враждебность внешней среды, это способствует распаду нашей личности, вынуждает нас вести постоянную борьбу с самими собой. Такое состояние угнетает нас, мешая всестороннему развитию нашей личности и более полному раскрытию всех ее способностей. Спонтанная же активность приводит к творчеству и любви. Сознание человека может быть творческим, свободным, спонтанным, а может быть и тоталитарным, догматическим, может рождать идеи (пусть даже это в культуре было открыто, но важно, что я это тоже открыл, открыл сам), а может питаться только идеологемами, что всегда ведет к рабству, к авторитарному сознанию. История человечества показала, что к XX веку человек испугался свободы, открытой эпохой Возрождения, и предпочел демократии тоталитарный режим.

Изменить ситуацию в первом случае, который характеризуется бегством человека от себя, тоталитарным сознанием, решить проблему формирования творческого сознания может история. Мы такое сознание называем историческим, а историю – гуманитарной технологией. Если анализировать результаты развития человека, сравнивать, сопоставлять их с развитием человечества, то можно заметить, что путь человеческий идет к осознанию свободы, к осознанию человека себя как личности, индивидуума. «...Свобода определяет человеческое существование как таковое, а, кроме того, понятие свободы меняется в зависимости от степени осознания человеком себя самого как независимого и отдельного существа» [10, с.204].

Цель такого возвращения к себе – в разработке человеческих правил жизни или, как говорил Х. Ортега-и-Гассет: «Человек очеловечивает мир, напивается, насыщает его своей идеальной сущностью» [8, с.238]. Именно эти цели и должны достигаться в результате формирования исторического сознания. Если же исторический путь человека – путь отчуждения от себя, то история как гуманитарная технология – это путь возвращения человека к себе через историчность сознания личности. Известный методолог Петр Щедровицкий отметил: «Россия потому проиграла “холодную войну”, что не были развиты гуманитарные технологии. Более того, если и в дальнейшем дело будет обстоять так же, то ситуации кризисов – социально-культурного, политического, экономического – будут длиться и длиться» [7, с.35]. Главная проблема современной России, проблема в мире – научиться перестраивать собственное мышле-

ние, или овладеть гуманитарными технологиями. Одной из таких технологий автор данной статьи видит в истории как духовной действительности, в историческом сознании как основе для решения вопросов на уровне творчества.

В данной работе мы рассматриваем гуманитарную технологию, которая получила название «диалог культур». Она предполагает следующие аспекты:

- ♦ В центр гуманитарного подхода к историческому процессу мы поставим человека и его самосознание. Самосознание человека меняется от эпохи к эпохе, оно различно, но есть то общее, что проходит через каждую из них. Это общее – ничто иное, как сам человек и его отношение к миру;

- ♦ Исторический текст создает пространство встречи человека с историей как культурой;

- ♦ Ответ ищется в культуре, «Я-знание» – это знание про меня, меня это интересует, я задаю культуре вопросы. Изучается, как это сделано, как возникло в культуре. Погружение в эпоху лично, рассматривание динамики вопроса через эпоху, «ученое незнание» – я знаю чего я не знаю;

- ♦ Для того чтобы человек стал равноправным участником диалога с культурой, необходимо, чтобы он был на уровне этой культуры (правила герменевтики);

- ♦ Необходимо учиться перестраивать свое мышление – если не решается вопрос стандартно, то надо зайти для его решения с другой стороны. Здесь исследователь становится автором;

- ♦ Осмысление мира как единого целого, себя – как наследника и частицу этого мира;

- ♦ Воссоздание духовного образа мира в себе – **образование (образ-человеческого пути – историческое сознание)**.

Стараясь поставить человека в ситуацию развития, используя историю как гуманитарную технологию, необходимо уяснить для себя, что есть «исторического» в нем. Историчность личности мы определяем как процесс становления личности на протяжении всей истории человечества. Более того, опираясь на философскую концепцию В. Библера, мы связываем этапы развития истории с этапами развития человека и его сознания. Каждый человек должен пройти все этапы исторического развития, развития человеческой мысли, этапы поиска ответов на вечные вопросы человеческого бытия, принять их как свои, прожить их полноценно. Это и будет его путем развития.

Н. Бердяев считает (и вместе с ним автор статьи), что нужно постигать весь исторический процесс не как нечто чужое человеку, не как такой процесс, против которого он восстает, не как навязанное кем-то, не как давящее, так можно идти только к зияющей пустоте, которая разверзается в истории и в самом человеке. История это рассказ

не о ком-то другом, который жил много лет, а это рассказ обо мне. Н.А. Бердяев пишет, что предельная проблема философской антропологии есть проблема отношения человеческой личности и истории. Для него история – это глубочайший конфликт между историей и человеческой личностью, между путями истории и путями человеческими. Человек втягивается в историю, подчиняется ее року и, вместе с тем, находится с ней в конфликте, противопоставляет истории ценность личности, ее внутренней жизни и индивидуальной судьбы, говорит он. В этом видится автору статьи бердяевская трактовка истории как духовной действительности.

Э.Фромм отмечает, что современный человек является результатом исторического развития: «Человеческая натура – страсти человека и тревоги его – это продукт культуры; по сути дела, сам человек – это самое важное достижение тех непрерывных человеческих усилий, запись которых мы назовем историей» [10, с.190]. Человек – это ускоренный путь развития человечества, если при этом человек открывает все ценности, весь опыт, накопленный поколениями, то у него формируется историческое сознание. Проживание эпохи необходимо, перескакивание через них невозможно. Если человек не подойдет естественным путем к открытию той или иной идеи эпохи, перескочит через нее, то следующее открытие невозможно. Логика будет нарушена, понимание не возникнет. Можно что-либо выучить, но не присвоить, а знание на уровне памяти, а не проживания, забывается.

А.Шопенгауэр во «Введении в философию» говорит: «...всемирная история воздействует на человека, давая ему возможность созидать свою индивидуальность, развивать ее и извлекать из нее пользу не только для себя лично, но и для других» [12, с.28]. Все это необходимо для развития личности еще и потому, что не может человек за свою короткую жизнь сделать все открытия и изобретения человечества. «Человеческая натура – страсти человека и тревоги его – это продукт культуры; по сути дела сам человек – это самое важное достижение тех непрерывных человеческих усилий, запись которых мы называем историей» [10, с.190]. Только проживая каждую эпоху полноценно, делая все открытия вместе с человечеством, человек живет в культуре, обретает себя, свое человеческое лицо, формирует историческое сознание.

Путь проживания, переоткрытия судьбы человечества способствует более гармоничному, всестороннему развитию человека. И это самое ценное – человек тогда пребывает в культуре, он фактически возвращается к самому себе, обретает себя, происходит процесс самодетерминации.

«Историческое познание есть самопознание. Только таким путем можно открыть величайшие судьбы человечества. И обратно, только таким путем можно раскрыть в себе самом не пустоту своей уединенности, в противоположении себя всему богатству мировой исторической жизни, а опознать все богатства и ценности в себе самом, соединить свою внутреннюю индивидуальную судьбу с всемирной исторической судьбой» [3, с.94], – отмечал Н. Бердяев. Впрочем, все ведущие философы, начиная с Сократа, Плотина, Монтеня (и далее везде!) говорят, что смысл жизни – это собственно жизнь, смысл познания – самопознание. История помогает человеку понять себя при условии понимания истории как культуры, помогает осознать себя.

Ю.И. Семенов в работе «Философия истории» отмечает: «И каждое новое поколение, чтобы существовать, должно усвоить опыт, которым обладало уходящее. Таким образом, в обществе идет смена поколений и передача культуры от одного поколения к другому. Эти два процесса являются необходимым условием развития общества...» [9, с.51]. Мир культуры, мир моральных, нравственных ценностей не присваивается, не наследуется человеком автоматически. Человек должен перестраивать все достижения человечества (изобретение). Только при этих условиях человек эти ценности присвоит. Гуманитарной технологией для формирования и развития исторического сознания, ведущего к социализации, мы считаем диалог культур. В.С. Библер доводит концепцию погруженности человека в культуру, в исторические эпохи до создания философского основания школы диалога культур, то есть разрабатывает вопрос влияния истории на человека, возможности в рамках этой школы формировать и развивать историческое сознание. Но вопрос этот подробно не разрабатывался в философии.

История как культура в концепции Бахтина-Библера нами представляется как форма общения людей разных культур, форма диалога; как механизм самодетерминации личности, с присущей ей историчностью и социальностью (у В.Библера – это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности); как форма обретения, восприятия мира впервые.

Историческое сознание как форма общения культур разных эпох в диалогическом пересечении (восточная, античная, средневековая, Возрождение, нововременная (включающая самосознание: рационализма, Просвещения, романтизм, модернизм, постмодернизм) содержит ответы на вопросы человеческого бытия в четырех отношениях: Я и Я; Я и общество; Я и память (история); Я и природа и имеет исторически определенные

формы осознания мира: образное, навыковое, теоретическое, диалогическое.

Второе определение культуры включает понятие самодетерминации личности, с присущей ей историчностью и социальностью. Понятие самодетерминации предполагает, что человек сам вырабатывает свою программу жизни и имеет мужество выполнить ее. В.Библер отмечает, что детерминация может быть извне или изнутри. Нас интересует самодетерминация, возникающая в результате формирования и развития исторического сознания, ведущая к социализации личности. Встретившись с культурой разных эпох, узнав ответы на вопросы бытия разных культур прошлого, присвоив их, человек XXI века может действовать в настоящем.

Третье определение культуры: культура как форма обретения, восприятия мира впервые (у В.Библера – это изобретение «мира впервые»). В результате диалогического восприятия культуры, ведущей человека к самодетерминации, человек обретает мир, социализируется, устанавливая с миром связи, не уничтожающие в человеке индивидуальность. Целью работы гуманитария, историка должна стать такая социализация человека, установление таких связей с обществом, в результате которых человек понял бы себя, свои способности, свои возможности и имел бы силу воли прожить жизнь личности, не прогибаясь под этот мир, обстоятельства, не приспособляясь. Технологией возвращения человека к себе может быть именно технология формирования исторического сознания.

Цели и результаты такой социализации: культура переводит человека в другой способ мышления, а, следовательно, сознания и бытия, когда человек выстраивает сам свою жизненную программу, живет в мире активно, очеловечивает мир.

Чтобы построить современное общество, необходимо создать такие условия, при которых человек вернулся бы к себе, стал личностью. Только свободная личность способна творить и созидать. Эрих Фромм отмечает, что свободная личность с точки зрения функционирующего общества, способна играть социальную роль, ответственную ей. «Более конкретно это означает, что человек способен выполнять какую-то необходимую данному обществу работу, а, кроме того, что он способен принимать участие в воспроизводстве общества, то есть, способен создать семью» [10, с.289]. (Здесь следует говорить о таких гуманитарных технологиях как психоанализ и история).

Цель такого подхода к истории еще и в том, что если в нашей истории, в развитии нашей страны не сложилось гражданское общество, не было долгой истории демократии, то это можно открыть,

проживая историю Европы, другого народа как свою. «Кто-то сказал, что в Китае не было Ньютона, потому что там не было Евклида. Это следует понимать расширительно: там, где не было “греческого чуда”, там не будет экономических чудес; чтобы в XX веке восторжествовала демократия, необходим в 13-м билль о правах и парламент...» [6, с.3-7]. Если в истории страны не было билля о правах в 13 веке, то можно подойти к осознанию его через изучение политической мысли, истории государства и права тех стран, где это было, сформировать историческое сознание. Открыть это в себе. В истории есть примеры истории народов, которые не прожили каждый этап развития, которые шагнули из родового строя в социализм. Можно было им построить экономику, но жить в этой экономике, развивать ее они не могли. Чтобы сегодня изменить ситуацию в стране, надо начинать с человека, живущего в этой стране, изменяющего ее.

Смысловая напряженность вопросов сознания, исходящая из центральной для современной философии антропологической тематики, вызвана проблемой сохранения целостности человека, его связи с миром, возвращения человека в философском плане к своей подлинности. Усиление внимания исследователей к проблеме человека и его мировосприятия обусловлено широким диапазоном причин от *“бегства человека от себя”* до разрушения единства человека и мира. Современные тенденции, доминирующие в обществе, утверждают исследователей, как российских, так и зарубежных, в том, что *“человек сам стал для себя проблемой”* (М. Шелер).

Философы отмечают, что события XX века были вызваны сложнейшими процессами, которые привели к подлинной метаморфозе, случившейся с человеком: *“Мы были народом, а стали массой”* (А. Камю). В работах Кафки человечность представлена без личностности, продемонстрирована бессмысленность всего внеиндивидуального. *Человек-масса*, как называют философы современного человека, не способен понять принципы, на которых держится цивилизация, отмечают интеллектуальную герметичную непроницаемость его души (Х. Ортега-и-Гассет). В результате возникшего чувства ресентимента человек начинает осознать свою *ущербность* в качестве *достоинства* (М. Шелер).

Речь идет о том, что человек эпохи компьютеров, видеоэлектроники, потребительского изобилия и *“мировой деревни”* живет в трансе, как под своеобразным гипнозом. Он не является уже прежним человеком, который мог рассчитывать на свободу воли и на нахождение какой-то истины о реальном мире – будь она религиозной, научной или просто обывательской. Философы, занимающиеся антропологической тематикой, заговорили

о *“хаотическом сознании”*, об утрате смыслового центра и фундамента мышления и сознания, об исчезновении с горизонтов современной культуры самой проблемы ценности и истины (Ж-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийар). В эпоху воцарения гуманизма, антропоцентризма и рационализма, в современную эпоху, происходит массовое организованное избавление *“правильного”* общества от людей, чуждых идеалам этого общества (М. Фуко).

Словом, представленные выше выводы, от-рефлексируемые философией XX века, утверждают нас в том, что причины катастрофы надо искать не в отказе от разума, а в появлении особого типа разумности. В связи с этим актуальным становится исследование и исторического сознания как феномена, являющегося возможной составляющей возвращения человека к себе, гуманизации онтологических условий личности в XXI веке. Историческое сознание способно, используя исторический опыт, рождать идеи, смыслы, быть самостоятельным, творческим, способствовать формированию личности, которая проявляет себя не только в развитии индивидуальности, но и в ответственности за себя, свои поступки, за мир, в котором все мы живем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Баткин Л.М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. [Текст] / Л.М.Баткин - М.: Искусство, 1990. – 415 с.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. [Текст] /М.М.Бахтин – М.: Советская Россия, 1979. – 138 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл истории. [Текст] /Н.А.Бердяев – М.: Мысль, 1990. – 174 с.
4. Бердяев, Н.А. Самопознание. [Текст] /Н.А.Бердяев – Харьков: Эксмо-пресс. Москва: Фолио, 1998. – 620 с.
5. Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. [Текст] /В.С.Библер – М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
6. Гарин И. Пророки и поэты. Т.1. [Текст] /И.Гарин – М.: Терра, 1995. – 751 с.
7. Михайлова Т., Любжин А. Корабль дураков. //Лицейское и гимназическое образование. – 1998. - № 1. – С. 35-41.
8. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. Восстание масс. [Текст] /Х.Ортега-и-Гассет – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2001. – 509 с.
9. Семенов Ю.И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней.) [Текст] / Ю.И. Семенов – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
10. Фромм Э. Догмат о Христе. Бегство от свободы. [Текст] /Э.Фромм – М.: Олимп, ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1998. – 416 с..
11. Шепель В.М. Управленческая антропология. Человеческая компетентность менеджера. [Текст] / В.М.Шепель – М.: “Дом педагогики”, 2000. – 544 с.
12. Шопенгауэр А. Об интересном. [Текст] /А.Шопенгауэр

– Москва: Олимп; ООО “Издательство АСТ-ЛТД”, 1997.
– 432 с.

N. Burykina

FORMATION OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS
AS POSSIBILITY OF PERSONAL FORMATION OF THE
INDIVIDUAL IN THE TRANSITION PERIOD

Abstract: This article is about the problem that at the end of 20th century philosophy raises the question about the totalitarian person and totalitarian society; about refusal of personality from itself and about transformation of personality either into two-

legged creature in a crowd or into the sovereign of this crowd. The reasons for this phenomenon must be seen in the denial of an individual from self-consciousness. Due to such fact, it becomes essential to study the history of personal consciousness as the phenomenon; which is probably the crucial component in the beginning of self-realization of human being as an individual, and the humanizations of the ontological conditions of personality in 21th century.

Key words: totalitarian person, totalitarian society, the history of personal consciousness.

УДК 101.1 : 316

Вершилов С.А.

**ПРОБЛЕМЫ САМОДОСТАТОЧНОСТИ
КУЛЬТУРЫ ВОЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИИ
В ИХ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ АНАЛИЗЕ***

Аннотация: В наступившем столетии комплекс вызовов культуре военной безопасности [1] России не даёт возможности «впасть» в экзальтацию, что и предопределяет чувство тревоги ряда субъектов военно-политической практики. По причине богатых движением процессов глобализации актуализируется потребность в выявлении проблем самодостаточности исследуемого явления. Автор доказывает – основная из них заключается в отсутствии сплочённости в обществе и неадекватном осознании им угроз культуре военной безопасности.

Ключевые слова: культура военной безопасности, вызовы, самодостаточность, глобализация.

В эпоху глобализации роль культуры военной безопасности в обеспечении суверенитета страны приобретает особый статус, так как в современном мире значение военной силы при отстаивании государствами своих интересов только возрастает. Для России это особенно актуально сейчас, когда появилась реальная возможность восстановить утраченные позиции на своём геополитическом пространстве.

В этой связи, целесообразно рассмотреть проблемы самодостаточности культуры военной безопасности России. Представляется убедительной позиция ряда отечественных аналитиков, утверждающих, что позитивных изменений в культуре военной безопасности Российской Федерации, после исчезновения СССР с политической карты мира, не произошло [2].

К сожалению, характерным явлением сегодня выступает углубляющееся противоречие в понимании проблем *самодостаточности культуры военной безопасности* среди представителей различных ветвей власти. Кроме того, просматривается явное отсутствие глубокой интеграции между властью и населением страны. Но дефекты управления практикой культуры военной безопасности объясняются не только социально-нравственными качествами элиты. В нынешних условиях, согласно В.В. Согрину: «Уровень некомпетентности и непрофессионализма российских политиков, как и прежде, очень высок» [3, 16].

В такой ситуации, безусловно, любой шаг по ликвидации «дорогостоящего и затратного монстра» будет «одобрен» и «оправдан», что, собственно говоря, продолжается и сегодня. Так, по экспертной оценке В.И. Фартышева: «После некоторого видоизменения Вооружённых Сил страны говорить о повышении обороноспособности и возвращении авторитета армии пока не приходится.» [4, 475].

Как бы там ни было, но давно пора убрать «старые грабли» и приступить к «работе над ошибками». Кстати, это уже начинают понимать и в высшем военном эшелоне власти. Так, начальник Генерального штаба ВС РФ Н. Макаров, после агрессии Грузии против Южной Осетии, с прискорбием признал: «Чтобы найти человека в ранге подполковника, полковника, генерала, который бы мог уверенно руководить войсками, надо было их поштучно искать в Вооружённых Силах. Потому что штатные командиры, которые, просидев и

* © Вершилов С.А.

прокомандовав «бумажными полками и дивизиями», просто были не в состоянии решать вопросы, возникшие в ходе пятидневной войны» [5].

Вместе с тем, не совсем понятной представляется позиция Министра обороны страны А.Э. Сердюкова, который так и не выразил российской общественности в августе 2008 года свою точку зрения по поводу возникшего конфликта на Северном Кавказе. А ведь необходимо было, не теряя времени, «поштучно искать в Вооружённых Силах» офицеров, способных управлять войсками в условиях боевых действий. Но логика здравого смысла подсказывает, что она (позиция Министра обороны РФ) не расходится с мнением Премьер-министра России В. Путина: «У нас новый Министр обороны, новый начальник Генерального штаба, новый Верховный Главнокомандующий, а Вооружённые Силы доказали свою состоятельность решать сложные задачи». Об этом глава российского правительства поведал депутатам Государственной думы РФ в апреле 2009 года, отчитываясь перед ними о работе исполнительного органа. Во истину, правая рука не ведаёт, что делает левая.

В современных условиях российская военнополитическая элита предпринимает «скромные шаги» во изменение сложившегося состояния дел, или, по крайней мере, позиционирует себя в отношении культуры военной безопасности, что ближе к истине. Вывод здесь также очевиден – утверждения о потенциальных сдвигах в военной области явно носят *декларативный характер* и в этом, пожалуй, не приходится сомневаться. Как видится, происходит показ устойчивого желания субъектов военно-политической практики выдать возможность за действительность.

Совершенно очевидно, при отсутствии самодостаточности культуры военной безопасности, задачи перед ней предстают далеко не шуточные. Кроме того, развитие процессов глобализации свидетельствует о том, что проблемы исследуемого социального явления становятся весомей, количество и разнообразие адресных вызовов, затрагивающих российские интересы в военной области, не уменьшаются. Такая, далеко не радужная, картина с непрекращаемой необходимостью требует повышения значимости культуры военной безопасности, как неперемного условия позитивного развития личности, общества и государства.

Нетрудно обнаружить, что с целью минимизации всевозможного проявления деструктивизма по отношению к Российской Федерации, следует актуализировать деятельность по налаживанию функционирования всех элементов культуры военной безопасности. Но, если решение этой задачи подчинено совершенствованию обороны страны, то призывами и модными лозунгами

явно не обойтись, поскольку здесь важен анализ причин негативного состояния культуры военной безопасности. При этом целесообразно выявить глубинные основания, наиболее серьёзно замедляющие её развитие, поскольку без их ликвидации вся последующая военная практика по реформированию может оказаться в очередной раз неадекватной реальности, а, следовательно, никому не нужной и напрасной. Иными словами, как справедливо полагает А.И. Николаев: «Необходима обстоятельная, кропотливая, интеллектуальная и организаторская работа на всех уровнях государства и общества» [6, 363]. Как видится, решение данной проблемы будет продуктивным и с социально-философских позиций.

Несмотря на кажущуюся очевидность и ясность, постижение проблем самодостаточности исследуемого явления, порождающих его деструктивные следствия, достаточно сложно. С большой долей вероятности можно утверждать, что их (проблемы) необходимо «компоновать», хотя и достаточно условно, по нескольким группам. Наше видение этих групп таково.

Первая группа проблем. Существуют собственно «военные» проблемы, отражающие специфику деятельности, например, такие как эффективность руководства воинскими подразделениями или состояние военной техники и вооружений. Логично предположить, что они включают в себя общесоциальные, общепсихологические точки зрения и достаточно часто вызваны состоянием социальной системы в целом: науки, образования, духовной сферы или сферы социального регулирования. Вместе с тем, здесь возможно и вполне определенное их разграничение.

Вне всякого сомнения, в поле зрения сконцентрированы проблемы, выявленные из «внутреннего» содержания культуры военной безопасности. Логика мышления указывает на их связь с предназначением исследуемого явления. Вместе с тем, проявляются отличия таких разновидностей производства действий, как боевая и мобилизационная подготовки, эксплуатация вооружения и боевой техники и некоторых других, имеющих место в процессе обеспечения самодостаточности культуры военной безопасности.

Кроме того, рассматриваемая группа причин недостаточной действенности исследуемого явления включает в себя проблемы, которыми его негативное состояние ограничено непосредственно. Применительно к культуре военной безопасности эти проблемы, требующие своего разрешения, следует обозначить как внутренние. К ним сегодня надо отнести следующие: – низкий уровень технической оснащённости (количественной и качественной) элементов, составляющих культуру военной безопасности, прежде всего, Воо-

руженных Сил; – наличие серьёзных изъянов в структуре исследуемого явления и его отдельных элементов; – недостатки в развитии военного искусства, вобравшие в себя серьёзную совокупность вопросов: от теоретических исследований в сфере военной безопасности до практического внедрения и внесения поправок в те или иные подходы для решения вопросов в рассматриваемых пределах деятельности; будет правомерным отнести сюда же военно-политическую концепцию государства, его теорию и практику подготовки страны и Вооружённых Сил к войне, степень способности (состояние) военно-политического руководства решать задачи в военной области; – неудовлетворительное состояние морального духа военнослужащих и отдельных подразделений, которые являются составной частью культуры военной безопасности. Проблемы данной группы достаточно часто выступают в роли основных причин, негативно влияющих на качество решения задач военного строительства.

Трудно подвергнуть сомнению тот факт, что передовые технологии сегодня становятся главной ареной конкуренции, а научно-техническая сфера – важнейшим фактором геополитики. Глобализация рынка научных разработок, технологий, высокотехнологичной продукции выводит новые страны в международные лидеры. И в этом смысле, представляется убедительной позиция И.Ю. Золотова и Е.З. Тужикова, которые утверждают: «...только государства с мобильным, динамично развивающимся научно-технологическим комплексом могут сохранить свои позиции в этой глобальной гонке» [7, 9].

Вместе с тем, следует отметить, что не представится возможности изменить что-либо в культуре военной безопасности, если подходить к решаемому вопросу чисто технически, стремясь наполнить армию новой техникой. А впрочем, нет, и об этом справедливо замечает Л.Г. Фишман: «...получить иллюзию военной безопасности удастся, но до того времени, как в следующий раз «очередная Грузия» подготовится лучше» [8, 32].

Первая группа проблем включает в себя также изъяны в морально-психологическом самочувствии людей в погонах, в состоянии духа армии, в организации военного образования, службы, боевой учебы и другие. Несмотря на то, что это проблемы элементов культуры военной безопасности, всё же их реализация происходит не только внутри исследуемого явления – называются внутренними, потому что действуют на него изнутри.

Как бы там ни было, они (проблемы), в большинстве своём, устанавливаются иной **группой проблем (второй)**, что возникают за пределами культуры военной безопасности. Данная группа представлена сложными вопросами, характер и

ответы на которые вполне совместимы с социальной общностью всего российского государства. Логично представить, что наиболее весомыми основаниями, не дающими возможность реализовать самодостаточность культуры военной безопасности, сегодня являются: – неудовлетворительная степень экономического развития российского государства и почти полное отсутствие динамики её изменения в лучшую сторону; – устойчивое несоответствие военно-политического руководства своему функциональному предназначению и, как результат, непрекращающиеся провалы в оборонной деятельности; – постоянная нехватка имеющихся в наличии у субъектов военно-политической практики ключевых запасов (источников) – природных, финансовых, материальных, людских, интеллектуальных, духовных, или – что, скорее всего, нерациональное их размещение на благо личности, общества и государства.

Вне всякого сомнения, становится вполне понятным и предельно ясным, что рассматриваемая группа неразрешённых вопросов в эпоху глобализации представляет достаточно существенный по своему содержанию вызов как для развития и функционирования российского общества – в целом, так и для культуры военной безопасности – в частности.

Отсюда ещё одна, **третья группа проблем**, которая касается качества коммуникации ведущих социально-политических групп и страт общества между собой, а также их отношения к культуре военной безопасности.

Спору нет, с одной стороны, мировоззрение предстаёт немаловажным элементом исследуемого явления, способным повлиять на его развитие. А, с другой – культуру военной безопасности необходимо принять в качестве актуализации и формализации идеологического уровня, тесно связанного с восприятием обществом реальной действительности.

С большой долей вероятности можно утверждать, такой подход к идеологии позволяет воспринимать её как сознание, воплощённое в практических делах и держащее ответ за полученные результаты, что в XXI-м столетии имеет немаловажное значение для медленно обновляющейся России. «Никогда прежде – справедливо замечает В.И. Мильдон, – личная жизнь человека не зависела в такой степени от его свободного выбора и от его личной же ответственности за этот выбор, иначе его нельзя признать свободным» [9, 55].

К сожалению, в эпоху глобализации *мировоззренческий элемент культуры военной безопасности* для ряда фигур военно-политического истеблишмента означает узкий прагматизм и стремление извлекать из всего материальную

выгоду. И совсем не случайно, что в такой ситуации практическая реализация сложных вопросов исследуемого явления отстывает на второстепенные позиции. Подобное видится, во-первых, из-за того, что объект ответственности «разбивается на мелкие части» по причине противоречивой не-сводимости социума, а также не имения в наличии внешнего проявления альтруистского социального субъекта в лице конкретного сплочённого общества. Во-вторых, по отношению к остальным членам национального сообщества, признаки безответственности деятельного военно-политического субъекта, наделённого властью, становятся результатом явно завышенной планки его эгоистического сознания.

Логика мышления подсказывает, что ни в первом, ни во втором случаях, а тем более в их совокупности, культура военной безопасности не сможет проявить свои лучшие качества. По мнению В.А. Шупера: «Жизнь в таких условиях порождает расслабленность и праздность, а не приверженность строгому порядку и дисциплине» [10, 13]. Но как раз без реализации только что заявленного, достаточно сложно осуществить защиту от вызовов и угроз военного характера, которые лавинообразно множатся в эпоху глобализации.

Таковы проблемы культуры военной безопасности третьей группы, которые целесообразно обозначить как мировоззренческие. В то же время автор считает, что будет практически полезным внести ясность: осуществление какой из рассмотренных групп проблем имеет виды на будущее и, следовательно, представляет собой первостепенное значение? Думается, что ответа, который следовало бы считать единственно верным, видимо, не достаточно, и он не имеет «права на жизнь». С одной стороны, даже полновесная реализация социальных проблем, при отсутствии адекватного отношения к «внутренним» противоречиям культуры военной безопасности, вряд ли, скажется положительно на обороноспособности страны и отстаивании военно-политических интересов общества. А, с другой – результативное разрешение «внутренних» нестыковок исследуемого явления так и останется возможностью, не воплотившейся в действительность, в случае, если они не будут иметь фундамента, каковым является эффективная реализация социальных вопросов. Вместе с тем, и первая, и вторая группы проблем, вне всякого сомнения, предопределяются третьей, концептуально-идеологической, ибо, как справедливо утверждает Г.Д. Сухарчук: «Человек без веры, без нравственной узды, способен на самые бесчеловечные деяния» [11, 39].

Нельзя не обратить внимание и на такую существенную причину низкой эффективности культуры военной безопасности, как недооценка рос-

сийским обществом имеющихся потенциальных вызовов. Складывается впечатление, что историческая память российской нации в одночасье приобрела далеко не безопасную избирательность и «слепоту» [12, 237]. Спору нет, в России немало субъектов, заявляющих о негативном состоянии обороны государства. Они постоянно заявляют о необходимости помнить уроки войн и просчёты в вооружённых конфликтах [13].

Вместе с тем, военно-политическое легкомыслие в отношении наличествующих вызовов всё глубже закрепляется в сознании значительной части россиян. Кроме того, огромными усилиями пережитые в разные периоды нацией военные катастрофы, со временем, для многих членов общества почему-то утрачивают свою значимость. Исторические факты, которые были связаны с тяжёлыми трагедиями и неизмеримым горем для людей, в «лучшем случае», отождествляются в качестве «абстрактных» социальных процессов, не касающихся проблем современного российского общества. А ведь не подлежит сомнению то обстоятельство, что именно история предполагает внимательное осознание ситуативного и перспективного развития России, актуализирует потребность в бережном и внятном отношении к решению существующих противоречий культуры военной безопасности.

Следовательно, значительное деструктивное воздействие на культуру военной безопасности России имеют явления, усугубленные несогласованностью разных по своему статусу слоёв населения нашей страны. Помимо уже обозначенных причин, подобное проявляется еще и потому, что общественное бытие не признаёт вакуума и в мировоззренческом аспекте – свято место пусто не бывает. Как бы там ни было, но отсутствие долгосрочных целей государства и недостаток идей российского объёма привели к возникновению вируса эгоизма. Нельзя не согласиться с утверждением Н.К. Столяровой: «В такой ситуации распад душ, отсутствие стремлений становиться лучше, сверять каждый свой поступок с совестью могут сыграть трагическую для судьбы нашей Родины роль» [14, 72].

Таким образом, *главные проблемы самодостаточности отечественной культуры военной безопасности* – не в недостатке материальных и финансовых средств. Как представляется, заключаются они и не в типичных препятствиях культуре военной безопасности внутреннего свойства и никак не во влиянии на российский социум сил извне – существующие провалы российского сообщества в военной области в нём самом. Основной из них вобрал в себя отсутствие сплочённости в обществе и неадекватное осознание им всей степени опасности, что и предопределяет

низкий уровень культуры военной безопасности. Кроме того, не просматривается сама цель – эффективная самодостаточность культуры военной безопасности, а также желание и воля субъектов практики в её формировании и достижении.

Трудности в функционировании исследуемого явления целесообразно объединить в три группы проблем. Первую условно следует определить как внутренние проблемы культуры военной безопасности. Они представляют собой внешнюю оболочку всей совокупности противоречий заявленного в теме статьи явления. Второй основательный уровень проблем – общегосударственный – отражает более значимые нерешенные вопросы культуры военной безопасности, касающиеся невысокой эффективности экономики, производства, образования, правовой сферы и так далее. Третий, *наиболее глубокий уровень* проблем культуры военной безопасности, целесообразно назвать мировоззренческим. Именно в его рамках приобретают объективную окраску ценности личности, общества и государства. Значимость данного уровня, в сравнении с первыми двумя, имеет субстанциональный характер и устанавливает возможность достижения самодостаточности культуры военной безопасности.

Вот почему, ступени подчинения названных уровней представляются такими: не ликвидировав существующих проблем более основательных – третьего, а следом второго, претворение в жизнь первого уровня окажется маловероятным, а при череде негативных условий – не реальным. Спор нет, в значительной степени низкая эффективность изменений в культуре военной безопасности предопределена тем, что субъекты практики, как правило, не замечают данной последовательности. При таком раскладе множатся трудности в решении проблем исследуемого явления, исправление которых явно потребует дополнительные усилия и затраты.

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: Антюшин, С.С. Военная безопасность как фактор стабильности Российского общества (социально-философская концепция) / С.С. Антюшин. – М., ВУ, 2004. – С. 106; Картунов, С.В. Диалектика национальной и международной безопасности: некоторые методологические проблемы // Полис. – 2009. – № 1. – С. 28; Серебрянников, В.В. Упущенные возможности предотвращения войны // Свободная мысль. – 2009. – № 3. – С. 40; Макаров, П. Проблемы обеспечения военной безопасности // Безопасность Евразии. – 2008. – № 1. – С. 453-456; Фартышев, В.И.

- Последний шанс Путина (Судьба России в XXI веке) / В.И. Фартышев. – М.: Вече, 2005. – С. 475; Фишман, Л.Г. Можно ли вернуть армию в общество? // Свободная мысль. – 2009. – № 3. – С. 21; Щипалов, В.В., Кравченко, В.Ю. Приоритеты Российской Федерации в области обеспечения национальной безопасности: проблемы обеспечения военной безопасности // Безопасность Евразии. – 2007. – № 4. – С. 427-437.
3. Согрин, В.В. Взлёт и крушение российских утопий // Общественные науки и современность. – 1995. – № 3.
 4. Фартышев, В.И. Последний шанс Путина (Судьба России в XXI веке). / В.И. Фартышев. – М.: Вече, 2005.
 5. Цит. по: Фишман, Л.Г. Можно ли вернуть армию в общество? // Свободная мысль. – 2009. – № 3. – С. 21. Об этом же пишет В.В. Серебрянников: «На поиски Министра обороны в день вторжения грузинской армии было потрачено более десяти часов». – Серебрянников, В.В. Упущенные возможности предотвращения войны // Свободная мысль. – 2009. – № 3. – С. 40.
 6. Николаев, А.И. Россия на переломе (На переломе. Записки русского генерала). 2-е издание, переработанное и дополненное / А.И. Николаев. – М.: Современный писатель, 1999.
 7. Золотов, И.Ю., Тужиков, Е.З. Фундаментальная наука – основа военно-технической и технологической безопасности государства // Военная мысль. – 2009. – № 1.
 8. Фишман, Л.Г. Можно ли вернуть армию в общество? // Свободная мысль. – 2009. – № 3.
 9. Мильдон, В.И. Индивидуализм и эгоизм (введение в современную этику) // Вопросы философии. – 2008. – № 6.
 10. Шупер, В.А. Россия в глобализированном мире: альтернативы развития // Вопросы философии. – 2008. – № 12.
 11. Сухарчук, Г.Д. Восток – Запад: историко-психологический водораздел // Вопросы истории. – 1998. – № 1.
 12. Рыбалкин, Н.Н. Философия безопасности / Н.Н. Рыбалкин. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2006.
 13. См., например: Гареев, М.А. Если завтра война... (Что изменится в характере вооружённой борьбы в ближайшие 20-25 лет) / М.А. Гареев. – М., 1995. – 238 с.; Даниленко, И.С. От прикладной военной науки – к системной науке о войне // Военная мысль. – 2008. – № 10. – С. 23-32; Он же. От прикладной военной науки – к системной науке о войне // Военная мысль. – 2008. – № 11. – С. 18-27. Николаев, А.И. Уроки очередной войны на Балканах / А.И. Николаев // Россия на переломе. – М., 1999. – С. 333-361; Чебан, Вал.В. Уроки вооружённых конфликтов на территории бывшего Советского Союза / Вал.В. Чебан // Геополитическое положение и военная безопасность России. – М., 1997. – С. 92-107; Чебан, Вал. В. Ошибки в ликвидации вооружённых конфликтов / Вал. В. Чебан // Геополитическое положение и военная политика России. – М., 2001. – С. 73-82; Чебан, Вал.В. Культура национальной безопасности России (социально-философский анализ). Монография / Вал.В. Чебан. – М., 1996 – 145 с.

14. Столярова, Н.К. Уроки нашей жизни / Н.К. Столярова. – М.: «Полимаг», 2001.

S. Vershilov

THE PROBLEMS OF SELF-SUSTAINABILITY RUSSIA'S MILITARY SAFETY CULTURE IN SOCIALLY- PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Abstract: The complex of calls to military safety culture of Russia doesn't give a chance to feel an exaltation present century. This situation predetermines

a sense of alarm some subject's of military and political practice. The need to reveal problems globalization's self-sufficiency is urgent due to its continually changed processes. The author proves, that one of the main problems is the absence of society's solidarity and its inadequate realization the degree of threats to military safety culture.

Key words: military safety culture, calls, a self-sufficiency, globalization.

УДК 791.43.03

Виноградов В.В.

ПЕРВАЯ МОДЕЛЬ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ПРОСТРАНСТВА В КИНЕМАТОГРАФЕ, ИЛИ: ОКРУЖАЮЩЕЕ ГЛАЗАМИ БРАТЬЕВ ЛЮМЬЕР*

Аннотация: Статья посвящена описанию первой кинематографической модели репрезентации мира. Проблема описания этой модели не является сугубо искусствоведческой, а имеет широкое культурологическое значение, в силу того, что именно кинематограф создал модель, которая станет основной в культуре XX века: человек – преграда, сужающая его взгляд, затрудняющее его зрение – сама реальность. Этому взгляду в кинематографе предшествовала иная модель, характеризующаяся как «пустое рассматривание», слепая фиксация происходящего, ставшая реализацией некоего всеобщего культурного ожидания. Первая модель репрезентации кинопространства явится той точкой отсчета, которая приведет новую «машину зрения» к статусу искусства.

Ключевые слова: модель репрезентации пространства, кинематограф, братья Люмьер, «машина зрения», кинематограф как искусство.

Что же увидел зритель первых люмьеровских роликов? Прежде всего, признаки утверждения буржуазного общественного идеала и свидетельства счастливой жизни, воцарившейся в период «Бель эпок». Как известно, фильмы Люмьеры начинают снимать в своих владениях (Де Пляж, Монплеизир, Ля Сиота). «Выход рабочих с фабрики Люмьер» символизировал гордость предпринимателей своей фирмой: в Монплеизир – внушительное число работников. Ролик «Кормление младенца» – образец идиллического семейного счастья. Популярнейший мотив воскресного путешествия горожан за город (пребывание в символическом эдеме), зазвучавший в импрессионистской литера-

туре и живописи периода «Бель эпок», естественно находит свое отражение в первых киноработах – «Катание на лодке», «Выход из порта Сиота» и др. Еще одно невинное развлечение – господа Люмьеры играют в карты («Партия в экарте»).

От всех этих репрезентаций веет простоватым добродушием и сентиментальностью. По выпуску подобных сюжетов к Люмерам скоро присоединятся многие французские кинопредприниматели. Этот огромный материал, документирующий обыденную жизнь, создает ощущение абсолютной «будничной радости», достатка и заурядности всего происходящего, словно страна устала от своей истории, возведя в качестве идеала утонченного и изнеженного привычными наслаждениями обывателя. Отныне человек живет спокойно, независимо и совершенно свободно от решения больших задач, свидетельствуя, что дух пассионарности находится в стадии надлома. Публику забавляет наблюдать за собой в отраженном зеркале кинематографа, она жаждет увидеть себя на экране, реализуя по своей сути, городской миф жизни «на людях». Человек одновременно и смотрел, и смотрелся в это отражение.

Естественно, что главным местом наблюдения за жизнью во Франции становится Париж. В скором времени после выхода первых лент братьев Люмьер появляется огромное количество минутных роликов, описывающих жизнь горожанина в наиболее значимые и привычные моменты: посещение церкви, воскресные прогулки, праздники, спортивные развлечения и пр., по тематике скорее напоминающие фотографии семейного альбома. Создается своего рода цензурная летопись буржуазного общества или скорее «буржуаз-

* © Виноградов В.В.

ного тела». Именно эти ролики, становятся с одной стороны, продолжением традиции литературных «физиологий», а с другой, приобретают черты парадности, отдаваясь от собственного «натуралистического»¹ характера. Город того времени, по своей сути, является центром буржуазности, мещанских нравов и добродетелей, полезных для преуспеяния в жизни.

Примечательно, что первый ролик о Париже и парижской жизни был снят в марте 1896 г. и назывался «Водоем в саду Тюильри». Для тех времен, стандартный по длине (49 с.), фильм повествовал о мальчике, пускающем кораблики в пруду сада Тюильри. Сам по себе образ ребенка весьма важный элемент мифологической картины мира, свидетельствующей о том или ином состоянии общества. Ухоженный мальчик, одетый в матроску играет в кораблики – образ счастливого детства в мире, представленном через особый городской топос – сад, имеющий значение земного эдема. Ребенок в райском месте – весьма важная характеристика эпохи и образа города-рая, города-жизни. Необходимо отметить, что сады вообще занимали чрезвычайно важное место в фильмах Люмьеров. Период «Бель эпок» в особенности отмечается особой тягой и вкусом к проведению времени на природе. Операторы Люмьеров нередко следовали за парижанами в их прогулках по паркам. Сам горожанин же часто выбирался на пленер со всем семейством (ведь семья – одна из важнейших ценностей для добропорядочного члена общества) – «Страус», «Елисейские поля» и т.д. Демонстрация отдыха и развлечений вообще становится одним из главных тем кинематографа того периода. Счастливое время «Бель эпок» ни в коем случае не предполагала трагических происшествий. Об опасностях лишь может намекаться, создавая одновременно ощущение абсолютной защищенности человека (например, ролик «Пожарные Парижа»²).

Люмьеровская камера представляла собой своеобразный взгляд, останавливающийся на парадной жизни города и страны. Его притягивали военные парады, помпезные похороны известных людей, городские карнавалы и пр. Это было начало целого кинематографического движения, подхваченного фирмами Гомон, Пате, Эклер. Естественно, что в создании подобного кинообраза Парижа первостепенное место должна была занимать символическая вертикальная составляющая городской топографии. Как правило, ее организуют соборы, мемориалы, свидетельствующие об исторических победах, памятных датах – сакральная ось города. Снимаются фильмы о «Триумфальной арке», «Площади Согласия», «Доме Инвалидов» и, конечно же, о символе нового Парижа, совершающего техническую революцию – «Эйфелевой баш-

ни». Это современный образ Парижа с его новым «собором» – башни, созданной для приема на сей раз «новых уже электромагнитных вибраций».

Париж в те времена является крупным современным городом, и приметы индустриальной эпохи естественно фиксируются первыми операторами. Технический прогресс первым делом меняет быт. Создавая хронику повседневной жизни, теперь принято особо подчеркивать, что Париж – это современный, деловой, индустриальный город с обилием людей и машин. Конец XIX века был связан с серьезными изменениями в городском ландшафте Парижа и закономерно, что кинематограф фиксирует эти изменения. Появляется серия «Исчезающий Париж». Старое и Новое становится традиционной темой первых фильмов. Существуют ролики, построенные на контрасте старых и новых профессий, архаичных и современных укладов.

Тем не менее, образ города, страны не мыслится только как новое техногенное образование, а представляется гармоническим феноменом, олицетворяющим подобие «земного парадиза». Этот кинообраз во многом создается благодаря съемкам городской природы (кроме парков, операторы часто обращаются к самой материнской из природных стихий – воде). Необходимо отметить, что французскому кинематографу и в дальнейшем будет свойственна особая «слабость» к этой стихии. Пытаясь освободиться от городских пут, герои множества картин, начиная с тридцатых годов, стремятся попасть к морю, часто именно оно станет последним рубежом для проникновения в страну мечты. В буржуазной системе репрезентации города периода «Бель эпок» четко проглядывает желание не бегства, а приобщения человека к водной стихии, когда горожанин из счастливого места обитания попадает в еще более счастливое: «Замок на воде, увиденный с Эйфелевой башни», или участие в весьма символическом водном спорте (плавание) «Панорама берегов Сены».

Образ воды, возникающий в первых роликах, иногда варьируется. Если прудик в Тюильри – это скорее материнский образ Эдема с его остановившимся временем, то воды Сены больше олицетворяют жизнь (как например, в образе стихотворения Г. Аполлинера «Мост Мирабо»). Это живые воды, но глубокие и, как правило, всегда в те времена радостные, материнские. Например, Сена и ее мосты создают новую киномифологию. Экран заполняются панорамами плывущих кораблей – «Панорама Медона», жизни набережных Сены – «Панорама берегов Сены», мостов – «Новый мост», «Улица наций», «Вид на мост Александра III». Это райские места в мифологической топографии города, например в районе О-де-Сен возникает панорама расположившихся людей по берегам

реки («Панорама Медона» или «Бельвю»), где река снималась с фуникулера. Интересный и весьма показательный ракурс выбирает оператор братьев Люмьер – город снятый сверху. Это взгляд символизирует образ идеального города. Это верхняя точка сакральной оси, символизирующая «божественный взгляд» или взгляд символический, обобщающий. Он был весьма притягателен для операторов в то время, и многие ездили в аэроклуб в Сен-Клу, для того чтобы подняться на дирижабле с камерой и отснять эти виды.

Примечательно, что в период «Бель эпок» существует только два взгляда в кинематографической системе репрезентации пространства – взгляд с точки зрения человека и взгляд с высоты (по сути, божественный взгляд). С уходом этого периода появится (во времена Второго и Третьего авангарда) ракурс снизу (снижение и Смерть). Наиболее яркое осознанное его использование мы увидим в дадаистском фильме «Антракт» Р. Клера, позже его повторят Ж. Виго и Б. Кауфман в фильме «По поводу Ниццы» и т.д.

Подавляющее большинство первых фильмов были в основе своей документальными репортажами. Собственно говоря, они повторяли то, что человек видел в жизни, то, что являлось для него повседневностью. Это был не «киноглаз» Дзиги Вертова, позволяющий увидеть на экране то, что невозможно увидеть в жизни «простым взглядом». За этими съемками стояло совершенно иное ощущение мира. Это была радость от возможности запечатлеть то, что всем привычно. Чувство, сродни своеобразному визуальному осязанию мира, когда человек, словно заново учиться смотреть на него, но уже через глаз кинокамеры. Камера давала возможность вновь и по-новому увидеть окружающий мир. Это была первая модель репрезентации реальности, где главной задачей оператора того времени становилась точная фиксация происходящего, причем камера выступала именно как бесстрастный свидетель. Никакого вмешательства извне, никакой трансформации реальности – только правдивый, документальный репортаж. Вот основа стиля Люмьера.

Как сообщают многие свидетели первых просмотров, действие роликов на зрителя было ошеломляющим. Кинематограф, прежде всего изменил норму жизнеподобия в тогдашнем зрительском сознании: «Таким было чувство первых зрителей на сеансах Люмьеров. Пережившие их, вспоминали об ощущении недозволенности, недопустимости происходящего. Норма жизнеподобия была значительно превышена. Например, в фильме «Завтрак младенца» «обманкой» казалась даже листва, колеблющаяся на ветру. Это выдавало инерцию театральной нормы жизнеподобия – подвижность человеческих фигур была более

привычной и не вызывала такого удивления³. Очевидно, повышенная мера жизнеподобия вызывала ощущение прямого зрительского присутствия. Необходимо добавить, что кинематограф был для первых зрителей идентичным театру («зрительское время» было аналогично времени действия фильма). Позже, с обретением некоего зрительского опыта, смотрящий все больше отдавал себе отчет, что погружается в «настоящее прошедшее» время.

Неслучайно, что самым знаменитым фильмом Люмьеров остается один из его первых роликов «Прибытие поезда на станцию Ля Сиота».

Именно в нем воплотился принципиальный разрыв с существовавшей сценической нормой того времени, давший толчок к развитию специфических для кино средств выразительности. Этот короткий ролик был первым опытом глубинного мизансценирования. Зритель, воспитанный на театральной системе выразительности, привык видеть главным образом мизансцены, ориентированные на движение вдоль сцены. Глубина традиционно использовалась не так активно, в силу пространственных особенностей площадки. Люмьеровский ролик разрушает существующий стереотип восприятия и демонстрирует колоссальные возможности нового композиционного построения. Кроме этого, глубинная мизансцена была основана на так называемой динамической диагонали⁴, что приводило зрителя к особому ощущению реальности всего происходящего. Поезд должен, по ощущению тогдашнего зрителя, просто прорвать экран и ворваться в зрительный зал. Но подобный взгляд был скорее исключением. Если описывать люмьеровскую модель репрезентации пространства, то необходимо сказать, что в подавляющем большинстве камера была неподвижной. Иногда операторы Люмьеров применяли панораму (ставя её в лодку или машину), но в большинстве своем оптическая модель фильмов была основана на «статичной камере», фиксирующей происходящее, а динамика кадра, возникала из характера движения самого снимаемого объекта (главным образом приближения-удаления).

Если быть точным, то кинематограф архаики предложил две модели: в первой, при условии статичности камеры⁵, действие строилось по сценическому канону, и во второй, действие основывалось на глубинном мизансценировании. Эти две модели были свойственны практически всему кинематографу этого периода, в основе своей моделирующей зрительский театральный взгляд. Современное сознание может теперь усмотреть в этом условность, являющуюся символом бесстрастного наблюдателя. Оператор не изменяет ракурс, фокусное расстояние и т.п. Это модель бесстрастной фиксации реальности. Она сродни

подглядыванию через замочную скважину.

С одной стороны, это выглядит как некая дефрагментация реальности, в силу ее статичности. Но, именно она максимально нацелена на показ и установлению контакта с реальностью. Неподвижность камеры, ее топографическая привязка – есть своеобразная ловушка реальности. На экране возникала интересная система: запечатленная в динамике жизнь и ее статическое представление с фронтальной композицией на уровне глаз человека. Отсюда возникало двоякое ощущение. Вроде бы камера фиксирует реальность, но в тоже время (особенно на современный взгляд, ориентированный на иную норму) ее статуарность является явной условностью. Статуарность противоречит подвижному взгляду человека. Это некий машинный, неживой взгляд. Он обычно считывается как «объективирующий взгляд». Перед нами некая новая условность, преодолевающая традиционной нормы восприятия. Безусловно, взгляд театрального зрителя обладал малой подвижностью, но все-таки обладал таковой.

Новый же имперсональный взгляд был неестественен даже для такого зрителя. Но именно эта неестественность и создавала почву для ощущения запечатленной реальности. По сути, жизнь с ее динамикой проецируется на статическую систему координат, задаваемую камерой. Течение жизни и режим работы камеры роднит имперсональность. Жизнь течет сама по себе, и камера существует «сама по себе», без вмешательства человека. Пространственная динамическая модель, «проецируясь» на статическую камеру, создает в особенности для современного зрителя создает особое символическое значение. Ощущение реальности есть в тоже время символизм, как это не парадоксально звучит. И связано оно с изменением нормы восприятия. Как например, в кинематографе конца пятидесятих годов тенденция к хроникальности, документальности были не чем иным как новой условностью.

Интересно, что подобная модель, основанная на вышеозначенном несовпадении, рождает образ «подглядывающего». Не свидетеля, а именно человека подглядывающего, который в силу определенных затруднений вынужден иметь ограниченное поле зрения. В определенной степени этому отвечал «взгляд фланера». Идеальным объектом для фланера был пассаж с его стеклянными витринами, зеркалами, где он мог почти недвижно находиться, рассматривая окружающее. Безусловно, может быть не так ярко, как для современников, но для современного сознания неподвижная камера есть ничто иное, как активный дискурс.

Именно кинематограф впервые создал модель, которая станет основной в культуре XX века:

человек – преграда, сужающая его взгляд, затрудняющее его зрение, – сама реальность (одним из символов ее является инсталляция М. Дюшана «Большое стекло»). Это новая визуалистская метафора, новая «машина видения», состоящая из трех элементов: объекта – стеклянной перегородки – наблюдателя. Что касается объекта художественного наблюдения, то в его роли может выступать любой объект, даже не принадлежащий традиционной художественной сфере. Её более не существует. «Стеклянная перегородка» (объектив камеры) выступает в виде особого «магического» средства превращения действительности. С одной стороны, он не трансформирует предмет наблюдения (его фотографическое свойство), а с другой, бесконечно отдаляет его от нас. Мы видим его, но не можем к нему прикоснуться. С тем же сталкивается и человек на киносеансе – он видит окружающий мир, но этот мир находится словно «за стеклом».

Поразительно, но именно стекло, прозрачный непроницаемый материал, отчуждающий реальность, превращает ее в объект нового интереса зрителя. Не смоделированный и созданный художником, как это было в традиционной системе искусств, а мир лишенный для человека тактильного контакта. Все, что мы видим и к чему не можем прикоснуться, становится для нас объектом зрительского интереса. Нас притягивает эта недоступность. Новая «машина зрения» была воплощением истинного фланерства. Человек, стоящий перед стеклянной витриной и наблюдающий за происходящим, лишенный возможности прикоснуться к объектам, превращался в «чистый глаз мира». Существует двойственность впечатления, производимого предметами, выставленными за «стеклом». С одной стороны, они «обнажены» и кажутся доступными, с другой – принадлежат «другому» пространству. Один из секретов фланерства – превратиться в «чистый взгляд неучастия», только тогда «этот мир» начнет превращаться в «мир другой». В этом заключалась фундаментальная типология нового зрелища – кинематографа. Если же говорить о смысловых значениях люмьеровской модели, то для современного взгляда это скорее картина смысловой непрявленности, а стало быть, самой реальности за которой ничего не стоит кроме нее самой.

Еще одна интересная и характерная черта первой модели кинематографа – это постоянный общий план. Понятно, что он продиктован театральной нормой, но что за этим скрывается еще? Реальность нам дается неким имперсональным взглядом, правда несколько опосредованным антропоморфной точкой зрения (на уровне головы), а кроме этого реальность окружается странным антуражем, делающим зрелище похожее на нечто

ирреальное, сновидческое (темнота зала, мерцание изображения и пр.). Современный зритель, как правило, не обращает внимания на подобные «мелочи», но зритель того времени был необычайно чувствителен к новым условиям просмотра. Традиционно, образ темноты говорит об отсутствии расстояния (предмет, придвинутый к лицу вплотную, теряет свои очертания и превращается в некую темную бесформенную массу, сравнимую с феноменом темноты). Постепенно отодвигая предмет от глаз, мы начинаем различать его.

Процедура демонстрации фильма (а также сновидения) весьма схожа – из темноты вдруг появляется изображение. Мы отодвигаем предмет на удобное для нас фокусное расстояние и можем полностью рассмотреть этот объект. Как правило, это расстояние и соответствует общему плану. Это наиболее удобный для нас взгляд на предмет и казалось именно он и является предпочтительным. Безусловно, так оно и есть, но средний план вместе с тем, что это план наиболее удобный для взгляда, одновременно и «план символической пустоты». Рассматривая предмет на таком расстоянии, мы рассматриваем предмет, но не деформируем его собственной оценкой – крупным или дальним планом. Общий план – это объективный взгляд непредвзятого наблюдателя. Он не несет изначального в себе смысла и тем самым может представляться как «пустое рассматривание», как слепая фиксация происходящего. Слепота кино – это средний план, когда нет субъективности, а есть взгляд. Именно он и создавался в первых роликах, и общий план естественно выражал необходимую дистанцию между предметом и глазом камеры. Эта модель, представлявшая линию *Camera obscura*, создает новый тип зрелища. Кинематограф начинается именно с фиксации реальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. «Натуралистического» как литературного направления.
2. Целая серия, начавшаяся в 1896 г. и просуществовавшая вплоть до 1905 г. Парижские пожарные демонстрировали перед публикой свое умение.
3. Лотман Ю. Цивьян Ю. Диалог с экраном. «Александ-

ра». Таллинн, 1994. С. 45.

4. Особый тип репортажной съемки, основанной на принципах динамической диагонали, появился в двадцатые годы XX века. Одним из его «отцов» был фотограф и художник Ласло Моголи-Надь. В 1922 г. журнал «Штурм» напечатал его статью «Динамико-конструктивная система сил», в которой он попытался преодолеть традиционные принципы, лежащие в основе композиции. Моголи-Надь разработал совершенно иную композиционную схему, заключающуюся в диагональном построении. Отечественные авангардисты того времени называли этот принцип «динамической диагональю». Ракурсная съемка придавала фотографии (кадру) ощущение «выхваченности из течения жизни». Эта конструкция создавала эффект ворвавшейся в кадр жизни с ее динамикой, в отличие от сбалансированного космоса фронтальных композиций. Принцип лег в основу, в том числе, эстетики «новой вещиности»
5. Ранний кинематограф знает примеры движущейся камеры. Например, в некоторых фильмах она ставилась на корабль и снимала первую панораму. Однако, съемка носила прежде всего статуарный характер. Даже в панораме статуарность была подчеркнута, поэтому мы в данном случае пренебрегаем подобными экспериментами с движением.

V. Vinogradov

LE PREMIER MODÈLE REPRÉSENTATION LES ESPACES DANS LE CINÉMATOGRAPHE OU: ENTOURANT DES YEUX DES FRÈRES LUMIER

Abstract: Cet article est consacré à la description du premier modèle cinématographique de représentation du monde. Ce problème, ce n'est qu'un objet d'étude de l'art, il y a une grande signification et de la philosophie culturelle. Le cinéma a créé un modèle de base pour la culture de XX siècle: un homme – une barrière modifiante sa perception – la réalité elle même. Le modèle créé à l'aide du cinéma, était précédé par le reflet direct du monde et ce modèle est devenu la réalisation de l'attente dans la culture mondiale. Ce nouveau modèle de la représentation de l'espace permettra envisager «l'appareil de vision» comme un art.

Les mots clés : le modèle représentation les espaces, le cinématographe, les frères Lumier, «la voiture de la vue», le cinématographe comme l'art.

ТЕКСТОВЫЕ, ЗРИТЕЛЬСКИЕ И ПРОЦЕССУАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ВИДЕОКОММУНИКАЦИИ*

Аннотация: видеокommunikация – относительно новый электронный способ фиксации, хранения, обработки и распространения экранных аудиовизуальных сообщений. Она может функционировать как в художественных, так и нехудожественных целях. В статье рассмотрены основные элементы видеокommunikации как эстетической системы – видеопроизведение, выступающее в качестве эстетического текста; видеозритель, представляющий собой эстетический субъект; процесс взаимодействия между текстом и субъектом, который обозначен как эстетическое потребление или видеовосприятие.

Ключевые слова: видеокommunikация, видеотекст, видеозритель, видеовосприятие, видеопроизведение.

Эстетическая наука уже давно преодолела тот разрыв, который образовался при изучении экранных видов творчества, когда они рассматривались изолированно – либо как средства коммуникации, либо как явления искусства. Деятельность на основе видеотехнологии представляет собой художественно-коммуникативную систему, синтезировавшую эти два начала в единое целое. Делая акцент на эстетике видеокommunikации как системе, необходимо сосредоточить исследовательское внимание на ее основных элементах: видеотексте, видеозрителе, процессе видеовосприятия.

Во всей совокупности видеотекстов существуют такие, которые появились в результате и на основе использования эстетико-коммуникативных принципов, предшествующих видов экранного творчества. В соответствии с этим критерием можно выделить четыре типа видеотекстов: *фотографический, кинематографический, телевизионный* и собственно *видеотекст*. Фотографические видеотексты базируются на использовании эстетико-поэтических принципов моментальной фотографии при внедрении элементов кинематографического звукозрительного монтажа. Это, так называемые, *слад-шоу*, показываемые на экране в сопровождении музыкально-шумового ряда. *Кинематографические видеотексты* представляют собой традиционные кино- и телефильмы, чаще всего документальные, в которых активную формообразующую роль играет традиционный межкадровый монтаж, создающий особую кинематографическую условность.

Телевизионные видеотексты – это главным образом записанные и смонтированные телепередачи (событийно-репортажные), реализующие, либо имитирующие эффект прямой телевизионной трансляции.

Собственно видеотексты опираются на эстетико-поэтические принципы видеотворчества как своеобразной деятельности, детерминированной качественно иной пространственно-временной организацией (видеохронотопом) своих видеопроизведений. Появление видеотекстов представляет собой определенную закономерность, обусловленную развитием предшествующих экранных форм – кинотекстов и телевизионных текстов. Их эстетическая автономия возникает в результате совокупности определенных факторов, среди которых важнейшими являются – саморазвитие медийных средств, социальные и культурно-эстетические потребности аудитории.

В период становления видеотекстов, их эстетическое значение усматривалось только в одном – быть аналогом (консервантом) текстов телевизионных. Воспринимаясь как «письменная фаза» в развитии телевидения, видеотексты, по оценке Ю. Богомолова, посредством видеозаписи воспроизводили эффекты его «устной» поры такие как, импровизационность, спонтанность, непосредственность впечатления, непредсказуемость результата [1, 75]. Эстетическое назначение видеозаписи виделось лишь в том, чтобы по-иному переосмыслить и связать между собой с помощью видеомонтажа уже зафиксированные элементы события.

Между тем последовательное применение критериального признака хронотопности к анализу экранных текстов позволяет трактовать видеотекст не только как средство, *закрепляющее и аранжирующее* эстетические достижения прямой телевизионной трансляции, но и как средство развивающее, обогащающее и выдвигающее их на новый качественный уровень. Видеотекст, имея определенную общность с текстом телевизионным, отличается от него принципиально иной пространственной структурой. Пространство видеотекстов не расчленяется на отдельные элементы (кадры разной крупности), как это происходит при телетрансляции, а фиксируется методом динамического панорамирования континуально. Поэтому видеотекст только отчасти воспроизводит структуру трансляционности, присущую прямому

* © Гук А.А.

телевидению. Эта часть касается прежде всего сохранности *временной континуальности* развивающегося события. Добавляя к временной континуальности пространственную, видеотекст превращается в *метатекст*.

Если исключить онтологическо-технологический фактор видеоизображения, то структурно экранная модель реальной действительности в видеотексте практически ничем не отличается от нее самой. При этом и видеотекст, и реальность как бы уравниваются в своем значении. Их язык становится идентичным. Особая реалистичность видеотекста как метатекста, разговаривающего языком самой реальности, продиктована не резким скачкообразным перемещением точки зрения на объект, а плавным, постепенным ее перемещением в пространстве. В данном случае мы имеем дело с предельной имитацией жизни, текучей, неразложимой по своему характеру, в которой одновременно присутствует и текст и метатекст, жизнь и ее моделирующее осмысление.

Именно особые реалистические качества видеотекста делают его наиболее распространенным и удобным средством решения информационно-коммуникативных задач. Не условная, а реальная иконичность видеотекстов более всего понятна, наглядна и убедительна для зрителя. Традиционное вербальное общение все больше уступает место коммуникации посредством видеотекстов, превращая их язык в обыденность. Структурное сцепление элементов нехудожественного (информационно-коммуникативного) видеотекста подчинено закономерностям причинно-следственной логики, с ее однозначными связями. Видеотексты художественного плана требуют такой организации своих элементов, чтобы обнаружить в их взаимосвязях внутренний конфликт, некое противоречие (формально-смысловое), но не дискретным способом, а через непрерывность плавных переходов и соединений одного элемента с другим непосредственно на глазах у зрителя. Вследствие этого формообразующая функция видеомонтажа из явной превращается в скрытую, латентную.

Так как видеохронотоп диктует пространственно-временную непрерывность видеокадра, то развивающееся в нем движение (объектное и камерное), его характер становится главным выразительным средством видеосъемки. При этом границы видеокадра, его рамка тоже динамизируется. Она не стягивает его элементы в замкнутую изобразительную композицию, а наоборот, «выталкивает» их для взаимодействия с внекадровыми элементами реальности, предполагая постоянную относительность границ кадра, их *разомкнутость* в бесконечное пространство Космоса.

Микрокосм видеотекста разомкнут, что означает наличие в его структуре подвижных элементов, смысловое значение которых неоднозначно, изменчиво. Эстетика видеотекста призвана в полную силу развернуть, реализовать «открытость» повествовательных структур, ориентированных на возможность показывать жизнь в ее разнообразном движении, без привнесения заранее установленных связей. Создание и восприятие видеотекстов в гораздо большей степени представляет собой *интеллектуально-эстетическую игру*, нежели предшествующие текстовые формы. Игровой момент резонирует здесь необычайно разнообразно, потому что эстетические коды видеотекста, обладающего абсолютным жизнеподобием, трудно уловимы и различимы, а потому требуют игры фантазии, разума, эмоций. Отсюда специфическое содержание видеотекста не исчерпывается совокупностью его знаковой системы, а дополняется, «заполняется» зрителем.

Таким образом, функционирование видеотекста открывает новые горизонты в развитии экранной текстуальности и повествовательности, формируя новый тип дискурсивного мышления, как авторов экранных произведений, так и их зрительской аудитории.

Каждый вид экранной коммуникации имеет своего специфического зрителя. Для кинематографа таковым является кинозритель, для телевидения – телезритель, а для сферы видеотворчества, продуцирующей видеотексты, им становится *видеозритель*. Он использует электронный носитель, осуществляет просмотр через видеоаппаратуру, демонстрирующую изображение на большом или маленьком экране, в любом месте и в любое удобное ему время и день. Из всех существующих разновидностей зрителей, видеозритель является самым мобильным и свободным.

Анализ видеозрителей с позиции их пространственно-временной организации позволяет выявить следующую особенность. Видеозритель не только дискретно взаимодействует с пространством видеопроизведения, но и с его временем. Это роднит видеозрителя с потребителями *фиксированных* текстов иной природы – печатно-письменной, музыкальной, вербальной и т.д. Для данной категории реципиентов *временный* разрыв взаимосвязи с хронотопом произведения становится нормой, определяющей специфичность их эстетического функционирования. Эта норма предполагает полную свободу видеозрителя от видеопроизведения в процессе его потребления (свободу поведения), неограниченную свободу манипулирования им, а также свободный выбор контента, не навязанный ничьей волей.

Несмотря на то, что место как физическое пространство в общем плане жестко не закрепле-

но за видеозрителем, тем не менее есть ниши, где он чувствует себя наиболее органично и комфортно. Это зависит от целей видеокommunikации и типов воспроизводимых текстов. Например, актуальное видеоискусство выбирает в качестве демонстрационных площадок музейные залы и выставочные пространства. Видеоискусство, ориентированное на бытование в сетевом пространстве обретает свое естественное место в среде Интернет. А игровые или документальные фильмы, сделанные на основе эстетико-поэтических принципов видеотворчества, находят свою зрительскую аудиторию в кинозалах фестивалей, на специализированных просмотрах, а также дома, в условиях индивидуального видеопросмотра.

Но не только технико-технологические и «местечковые» условия определяют специфику видеозрителя, но и уровень его эстетического сознания и черты психологического состояния. Выступая прежде всего аналитиком экранного текста, видеозритель должен обнаруживать способность к аналитико-синтетическому рефлексированию, абстрактному мышлению. «Чем выше сходство, непосредственная похожесть искусства и жизни – утверждает Ю.М.Лотман, тем, одновременно, обостреннее должно быть у зрителя чувство условности» [4, 28].

Идеальным типом видеозрителя при этом становится субъект, который не столько ищет в экранных текстах новой для себя информации, сколько получает с их помощью удовольствие от реализации *интеллектуально-эстетической игры*. Данная игра выступает для него эстетической нормой, вызванной к жизни потребностями именно видеокommunikации. Типичным субъектом для подобной игры является оригинально мыслящий и культурно обогащенный индивид. Собственно видеозрителя не есть данность, обусловленная лишь функционированием видеотехнологии. Они представляют собой формирующуюся общность зрителей, постепенно осваивающих эстетические принципы видеотворчества.

Можно сказать, что видеозритель как эстетический субъект существо самообучающееся. Уже однажды «открытое» видеозрителями в особо организованном видеотексте становится для них в дальнейшем авторским приемом, способом, кодирующим смысл и т.д., то есть базой языкового опыта в сфере эстетической видеокommunikации. У видеозрителей вырабатывается установка на поисковую активность, на креативное восприятие видеопроизведений, целевую направленность которого можно выразить в формуле – «в обычном – необычное».

Видеозрителя, таким образом, постепенно учатся понимать язык эстетических ограничений, заложенных в видеотекстах, в силу частоты

и распространенности их применения. С течением времени у видеопублики формируются свои жанровые предпочтения, складываются языковые тропы, коды и вырабатываются правила их декодирования. Так формируется особого типа зритель и соответственно особое зрительское видение, поднимающее его к авторскому уровню. По Тарковскому, «Путь, по которому художник заставляет зрителя по частям восстанавливать целое и домысливать больше, чем сказано буквально, – единственный путь, ставящий зрителя на одну доску с художником в процессе восприятия фильма» [5, 1]. Свободная критическая рефлексия возможна только у духовно раскрепощенных и обогащенных зрителей с развитым эстетическим сознанием, которое в определенном смысле противостоит эстетическому сознанию массового зрителя.

Видеозритель не только в организационно-пространственном, но прежде всего в эстетическом смысле является *индивидуализированным* субъектом. Его эстетическое сознание предполагает непрерывную автокommunikацию (Лотман), то есть диалог с самим собой, результатом которого является модель переосмысления реальности, с одной стороны, а с другой – преобразованная, более развитая личность зрителя [3, 85]. Для зрителя такого типа (видеозрителя) наиболее интересен авторский фильм как текст, коды которого не имеют заранее обусловленных значений, и разгадка которых обуславливает интеллектуально-эстетическую игровую деятельность. Так как пространство собственно эстетически ориентированных видеопроизведений не столь обширно (по сравнению с массовыми жанрами экрана), то их видеоаудиторию можно обозначить как узкоспециализированную или *элитарную*. Одним из основных ее эстетических качеств является интеллектуально-игровая активность, требующая от видеозрителя деятельного выбора и участия, которые превращают его из объекта авторского воздействия в равный себе эстетический субъект.

Каждому виду экранного восприятия присущи свои особые процессуальные черты. Большинство видеопросмотров претендует на значимость *эстетического события*. Во-первых, их предваряет ритуально-организационная часть, предполагающая получение дополнительных сведений об экранном произведении, определенную психологическую настройку на него видеозрителя, которая включает и такие характеристики произведения, как редкость, уникальность в смысле распространения и формы восприятия. Во-вторых, сам характер восприятия несет в себе значительный эвристический потенциал, нацелен на постижение экранного произведения именно как эстетической ценности в процессе интеллектуаль-

но-эстетической игры. Это общение с тщательно подобранными экранными текстами, восприятие которых скорее закономерно, чем случайно, так как изначально предполагает дифференцированный зрительский интерес.

В связи с этим можно констатировать ориентированность видеозрителя не на синхронный, а на *диахронный* тип восприятия. Первый из них актуален для зрителя (в основном телевизионного), который нацелен на получение знаний о современности, о происходящем здесь и сейчас, то есть о сиюминутном. Второй, диахронный тип восприятия, ориентирован на зрителя, испытывающего потребность в художественно-образном постижении реальности экранными средствами. Он не связан со «злобой дня», а направлен на освоение прошлого, настоящего и будущего одновременно. Для субъекта диахронного восприятия особо ценен процесс опосредованного общения с автором, внутренний диалог с ним, момент сопоставления своих и авторских оценок.

Процесс непосредственного восприятия экранного произведения не может рассматриваться в отрыве от так называемого «эффекта присутствия». Его завораживающая способность при видеовосприятии обусловлена не только единством реального времени события и воспринимающего зрителя, но и динамизмом непрерывно развивающегося пространства. Магия эффекта движения в совокупности с временной континуальностью производит на видеозрителя в процессе восприятия эффект присутствия особого рода – его можно назвать *монологическим* (а не диалоговым, как на ТВ). Дело в том, что видеотексты не предполагают прямого мысленного общения со своими персонажами. Коммуникативность здесь уступает место эстетическому созерцанию и непрерывному внутреннему рефлексированию с самим собой по поводу увиденного. Это автокоммуникация, в которой одно Я встречается с другим Я в процессе игрового по ощущению восприятия экранного зрелища.

Данные особенности восприятия экранных текстов теснейшим образом коррелируют с процессами, которые Ю.М. Лотман определил как автоматизация – дезавтоматизация [4, 32]. Совершенно очевидно, что при восприятии кинотекстов превалирует процесс автоматизации, который обусловлен устойчивостью жанровых образований, элементы которых для кинозрителя функционально предопределены. Видеотексты «программируют» видеозрителя преимущественно на *дезавтоматизированное* восприятие. Они не имеют устоявшихся формализованных образований и наборов текстового кодирования, а следовательно, восприятие видеотекстов напоминает путешествие по темному лабиринту с изредка

совершающимися световыми вспышками. Как особым образом организованный процесс, видеовосприятие при этом превращается в некую «игру в прятки», для которой характерны – непредсказуемость, импровизационность, процессуальная ценность, чувство удовольствия от его реализации и т.д.

Определенным итогом процесса эстетического восприятия экранных текстов является возникновение у зрителей чувства *катарсиса*. Катарсис – не есть простое «самосгорание аффектов», эмоциональная разрядка. Эту функцию берут на себя другие феномены человеческой жизнедеятельности. Катарсис в искусстве представляет собой накопление и переживание эстетических эмоций как определенного рода эстетической ценности, приводящей к возвышению человеческого бытия, к утверждению его самости, к постижению разумности человеческого рода. Ощущение катарсиса у видеозрителя возникает как результат эстетической саморефлексии, автокоммуникации, при которой на основе экранной реальности переживается «бытие с собой», чувство собственной креативности, самооценности, единственности, рожденное в игре интеллектуальных и эмоциональных потенций.

Феноменальность видеовосприятия протекает на базе формирования особой категории зрителей, которых экранная социология относит к разряду знатоков, экспертов и т.д. Их восприятие видеотекстов можно считать *профессионализированным*, то есть предполагающим высокую степень культурно-профессиональной грамотности и эстетической развитости. Такой видеозритель старается, фактически, по существу восполнить момент утраты «личного участия в творческом акте» [2, 279], активизируя процесс своего эстетического восприятия и превращая его в сотворчество.

Подводя итог проделанному анализу эстетической видеокоммуникации, мы пришли к следующим основным выводам:

1. *Видеотекст – новый тип экранных текстов. Его эстетическая автономия базируется на качественно ином способе пространственно-временной организации знаковых элементов (видеохронотон). Структура видеотекста, его экранная модель идентична структурным формам жизненной реальности, которая текуча и неразложима по своему характеру. Эстетическое кодирование видеотекстов латентно и осуществляется посредством плавных переходов и соединений изобразительно-звуковых элементов видеокadra. При этом его границы не образуют замкнутую композицию, а выталкиваются (расширяются) для взаимодействия с внекадровыми элементами во вселенское метaprостранство;*

2. Видеозритель являет собой наиболее самостоятельный (самоуправляемый) эстетический субъект. Становление категории видеозрителей напрямую обусловлено формированием их эстетического опыта, в который входит установка на поисковую креативность, вызванную предельно жизнеподобными и имплицитно кодированными видеотекстами. Как эстетический субъект видеозритель относится к индивидуализированному типу зрителя, которому интересны прежде всего авторские фильмы. А в совокупности видеозрительская аудитория выступает как узкоспециализированная или элитарная;

3. Видеовосприятие, предполагая интеллектуально-игровой способ эстетического постижения видеопроизведений, претендует на статус эстетического события. Как аналитический и дезавтоматизированный процесс, видеовосприятие актуализирует уникальные эстетические ценности, отсылающие к индивидуальному зрительскому опыту текстового декодирования видеопроизведений. Обладая самой полной «произведенностью» экранного образа, видеовосприятие подводит видеозрителя к своеобразному ощущению катарсиса как переживания «бытия с собой», чувству собственной креативности, самценности и единственности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Богомолов Ю.А. Продуктивные и репродуктивные формы в современной художественной культуре // Массовые виды искусства и современная художественная культура. – М.: Искусство, 1986. – 272 с.
2. Зоркая Н.М. Основные эстетические закономерности развития технических видов искусства // Средства массовой коммуникации и современная художественная культура. Ч.1. – М.: Искусство, 1983. – 311 с.
3. Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т.1. – Таллин: Александра, 1992.
4. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. – Таллин: Ээсти Раамат, 1973 [электронный ресурс]. Режим доступа: http://thelibrary.ru/books/lotman_yuriy/semiotika_kino_i_problemi_kinoestetiki-read.html
5. Тарковский А. Запечатленное время. Глава «Начало» [электронный ресурс]. Режим доступа: <http://orthodisc.su/texty/vrema2.html>

A.Guk

TEXT, SPECTATOR AND REMEDIAL CHARACTERISTICS OF AESTHETIC VIDEO COMMUNICATIONS

Abstract: video communications – rather new electronic way of fixing, storage, processing and distribution of screen audiovisual messages. It can function as in art, and the inartistic purposes. In article video communications basic elements as aesthetic system – the video product which is representing itself as the aesthetic text are considered; the video spectator representing the aesthetic subject; interaction process between the text and the subject who is designated as aesthetic consumption or video perception.

Key words: video communications, the video text, the video spectator, video perception, video product.

УДК 008 : 1-027.21

Дьяченко И.Н.

ЭТНОМЕНТАЛЬНЫЕ КОНСТАНТЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В СТРУКТУРЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ*

Аннотация: В статье, в контексте современного общества, представляющего собой неравновесную, нелинейную систему, обладающую способностью порождать из беспорядка и хаоса порядок и организацию, трансформируясь в сетевую систему, рассматриваются этнические (ментальные) константы, составляющие ядро русской гуманистической традиции. Акцентированные в зависимости от сложившихся геополитическим, социально-экономическим, политическим, духовным условиям, являющиеся базовой структурой российского общества, позволяющей ему отвечать на риски и угрозы современности.

Ключевые слова: культура, русская культура, константы, константы русской культуры, гуманистическая традиция.

В настоящее время заметно усилились тревожные настроения в отношении будущего человечества, связанные с убеждением многих ведущих ученых в том, что в обществе формирующее влияние естественного отбора для человека как биологического вида не имеет значения, и генетическая эволюция человека прекратилась. Вид *Homo sapiens* оказался выключенным из потока биологической эволюции, человек стал исходной предпосылкой и результатом социального

* © Дьяченко И.Н.

прогресса. Культурная эволюция, защитив нас от биологических перегрузок, которые устраняли слабых, медлительных и плохо соображающих особей, не помогает выжить различным населяющим землю популяциям.

П. Бькенен в книге «Смерть Запада» пишет: «В период с 2000 по 2005 г. население земного шара возрастет на 3,5 млрд. Однако это увеличение численности произойдет исключительно за счет стран Азии, Африки и Латинской Америки. А 100 млн. европейцев просто исчезнут с лица земли. В 1960 г. люди европейского происхождения составляли четвертую часть мирового населения, в 2000 – 1/6, к 2050 г. они будут составлять всего лишь 10%. Европейская цивилизация завершается!» [1]. По прогнозам ООН, численность работоспособного населения Европы сократится к середине XXI века на 25%. Т.Н. Кухтевич и В.И. Добрынина рассматривают проблему старения населения Земли как социокультурную проблему [2]. Человек – это модель человечества. Еще Анаксагор заметил, что «все содержится во всем» [3, 132,478].

Россия как капля росы отражает депопуляционные европейские тенденции. По официальным источникам население РФ в 2001 г. составляло 143 954, 4 тыс. человек, в 2006 г. уже 138 млн. человек, а общая плотность населения была всего 8,4 человека на кв.км. Ежегодно РФ в результате естественной убыли теряет до 800 - 900 тыс. человек. Госкомстат РФ представил прогноз демографического развития России на период до 2016 г. По оценкам оптимистов, население страны к 2016 г. сократиться до 138, 7 млн. человек, по оценкам сторонников «среднего» варианта – до 134,8 млн. человек, по оценкам пессимистов – до 128,7 млн. человек. Если ничего не изменится, то к 2050 г. численность населения РФ сократиться до 100 млн. человек [4, 10; 5, 18].

Мы с 1992 г. живем в режиме депопуляции. Многие молодые люди не решаются создавать семьи, молодые семьи малодетны или бездетны. Они устойчиво ориентированы на однодетную семью. Одного ребенка имеют 54% семей россиян, двух – 37%, трех и более – 9%. 20% супружеских пар бездетны. Высокая младенческая смертность – она составляет около 13%, т.е. в 3-4 раза выше аналогичного показателя развитых стран. И сегодня убедительно звучит мысль Ч. Дарвина о том, что адаптивность особи, популяции или вида определяется количеством оставляемого потомства. Современный «потребительский человек» западной культуры не желает отдавать свою жизнь детям. Это уже было во времена древнего Рима, и снова повторяется.

Известный российский исследователь А.И. Антонов подчеркивает, что в основе подлинного сокращения рождаемости находится снижение

престижа семьи с детьми в общей иерархии значимых жизненных ценностей личности, причем это такое изменение системы ценностей, которое ориентируется на престижный образ жизни и связано с высокими притязаниями на карьеру и личный успех. Сверхсмертность мужчин, особенно в трудоспособном возрасте, привела к тому, что в России средняя продолжительность жизни мужчин упала до 58 лет. В России в настоящее время практически каждый пятый ее житель старше трудоспособного возраста. В когортах пожилых людей женщин существенно больше, чем мужчин. Так, по данным В.М. Медкова, в России на 1000 женщин приходится 878 мужчин. Большая численность женщин пожилого возраста обусловлена исторически, этнокультурно, социально-экономически, и с этим надо будет считаться вплоть до 2050 г. [5, 110].

Настораживает факт роста численности психических заболеваний среди россиян, особенно среди молодежи [6, 12]. Такое положение дел, как мы считаем, – своеобразная реакция России на прививку современного потребительства, массовизацию, обезличивание. Глобализационные процессы, подталкивающие нас в сферы влияния чуждых нам идеологий, религий, действий, активизируют функционирование механизмов отечественной гуманистической традиции, раскрывающей сущность русского гуманизма, как источника «живой воды», позволяющего нам осознать опасность болезни потребительства и, необходимости выздоровления. Ситуация усугубляется еще и тем, что наше время – очень непростой период (согласно определению М. Вебера) – период париев. Современные исследования показали, что все эти процессуальные и потенциальные свойства одновременно присущи каждому человеку, однако, одни из них превалируют над другими, что и определяет невероятное многообразие индивидуальных отличий.

Схожее наблюдается и в различных социальных системах, где основными составляющими организации коллективной жизни выступают духовная, организационно-управленческая, в т.ч. и политическая, материальная сферы, которые в своей динамике попеременно занимают то лидирующее, то второстепенное положение. Статическими конструктами социального целого являются социальные слои, к основным из них относятся, например, по классификации средневековья, духовенство, аристократия, «третье сословие» и собственно работники и т.д.

В зависимости от преобладания на определенном историческом этапе развития социальной системы той или иной сферы организации совместной жизни преобладает, соответственно, и строго определенный социальный слой. Например, при

доминировании духовной сферы лидирующее положение в обществе занимают представители духовенства (брахманы, жрецы, священнослужители) вплоть до установления теократии, что было наиболее характерно для многих государств Древнего мира. При выдвижении на первый план административно-государственной сферы главным сословием становится светская аристократия, что знаменует наступление монархии, наиболее ярко представленной в Средние века. Превалирование материального производства над духовной и административной сферами организации общества сопровождается выходом на историческую арену «третьего сословия» (купцов, бюргеров, буржуа), что во многом определило своеобразие Нового времени.

Названные сферы организации общественной жизни в определенной степени соответствуют сферам организации человеческой психики – познавательной, волевой, эмоционально-сенсорной. Все они представлены преимущественно в сознании, т.е. на высшем уровне психического отражения и саморегуляции. Однако существует еще и бессознательное, находящее свое выражение в инстинктах, аффектах, страстях и т.д. Данная область психики наиболее точно характеризует Новейшее время, где главными действующими лицами и в политике, и в экономике, и в культуре часто выступают люмпенизированные и маргинальные личности, представители «социального дна», с релятивным мировоззрением, по сути, деклассированные элементы.

Чередование доминирующих сфер организации социальной жизни составляет определенный цикл, где духовная сфера уступает свое место политической, политическая – материальной, материальная сменяется сферой, в которой люди преимущественно руководствуются бессознательным. Эта цикличность была отмечена еще древними, а также Дж.Вико [7], П. Сорокиным [8], К. Ясперсом [8] и т.д.

Основополагающим принципом чередования различных сфер организации социальной жизни и главным механизмом выдвижения на лидирующие позиции соответствующих социальных слоев выступают основные ценности, представленные, по определению К. Юнга, в архетипах [9]. В результате социальные субъекты группируются по следующим основным ценностям, ориентирующимся на духовные ценности, на политическую деятельность, на инструментальные ценности. Учитывая, что духовная сфера – это сфера высших ценностей, идеалов, религия является концентрированным выражением объективных основ, неутилитарных ценностей и конечных целей. Религии являются высшими регуляторами общественного развития и общечеловеческой деятельности.

М. Вебер предлагает в связи с этим классификацию религиозно-этических систем с учетом господствующих в тот или иной период истории социальных слоев с присущими им ценностями. Так, индуизм – упорядочивающий мир монах (брамин, жрец, теократ); конфуцианство – организующий мир бюрократ (чиновник, воин, монарх); иудаизм – бродячий торговец; христианство – бродячий ремесленник.

Особое внимание М. Вебер уделяет проблеме «религии париев», носителями которой являлись социальные группы, стоящие на нижних ступенях и даже находившиеся вне социальной иерархии. Если для представителей других социальных слоев характерна направленность интересов на «посюсторонний» мир, стремление его организовать (индуизм), упорядочить (конфуцианство), просветить (христианство), то в религии париев на первый план выступают мотивы устремления к «потустороннему», магически-культовому началу.

Вебер показывает, что наиболее активными носителями «религиозности париев» среди непривилегированных слоев являются мелкие ремесленники, обедневшие выходцы из других, более «статусных» социальных страт, например, русские разночинцы [11]. Изучение социальной истории убедительно свидетельствует о смене лидирующих позиций социальных слоев всегда в определенном порядке. Так, институт жречества получил широкое распространение в Древней Индии, Китае, Вавилоне, Египте [12].

Исторические события Древних царств вызывают на начальное верховенство жрецов, постепенно убывающее примерно с 3000 к 500 гг. до н.э. Характерно, что великие пророки и основатели религий Заратуштра (Зороастр) и Моисей, жившие около 1200 г. до н.э. были современниками «жреческой эпохи». А принцы Махавира и С. Гаутама в Индии, Кун-Цзы и Лао-Цзы в Китае, жившие в VI в. до н.э., ознаменовавшие своими учениями наступление новой эпохи в истории человечества, были представителями светской аристократии. В период с III в. до н.э. по III в. н.э. на основе ортодоксальных ведических традиций сформировался классический индуизм, ставший религией не только жрецов и аристократов, но, прежде всего, широких слоев населения Индийского субконтинента, а в начале нашей эры победоносное шествие по планете начало христианство, основатель которого – Иисус Христос родился в семье плотника. Граница I и II тысячелетий ознаменовалась «разломом» существующих мировоззренческих систем. VII век принес миру еще две новые религии – ламаизм как тибетский вариант буддизма и ислам, возникший среди арабов-мещан, занимавшихся торговлей. XVI век, который отмечен

появлением в Индии новой религии – сикхизма, а в католицизме – Реформации, протестантизма, продемонстрировал возвышение ценностей «третьего сословия», которые трансформировались в ценности плебейско-крестьянских масс.

События XX века с его социалистическими революциями, магически-культовыми идеологиями и люмпенизированными вождями свидетельствуют о новой смене ценностей, наступлении эпохи «религии париев», отражающей потребности маргинальных и деклассированных слоев населения, в т.ч. уголовных элементов. Анализ событий религиозной истории человечества указывает на определенную временную закономерность в смене религиозно-этических систем [13]. Религиозно-этические системы сменяют друг друга приблизительно через 600 – 300 лет.

Итак, у нас есть надежда на очередное изменение общественного сознания, которое, следуя циклической природе «круговорота» ценностей, должно произойти в сфере духа, а не в материальной или политической сферах. О чем свидетельствуют тенденции развития материально-производственной и организационно-управленческой сфер российского общества [14].

Таким образом, ориентация на разрушение, агрессию, паразитический образ жизни и в целом на аномальное поведение, провоцирующее нереализацию заложенных способностей, способствующее психическим расстройствам, ощущению человеком подавленности и дискомфорта, неудовлетворенности, потерянности и отчужденности, присущая кризисному периоду («религии париев») XX – начала XXI века. Человек, связывающий все надежды на сохранение своей жизни только с результатами своей материальной деятельности, закономерно окажется суицидальном поле, о чем

собственно и свидетельствуют исследования Н. Холмогоровой, Е. Гаранян, И. Ермаковой. [15].

Источники нашей силы находятся не вне нас, но в нас и через нас проявляются и реализуются. Формой проявления любви человека к его собственной жизни и стремление ее сохранить является гуманизм в целом, национальная гуманистическая традиция в частности.

То, что мы модернизировались по западному образцу связано с особенностями нашего характера, с синхронизацией особенностей ранней социализации детей, с другими элементами культуры. Так, Э. Эриксон, выделял в русской культуре несколько образцов, имеющих одинаковую форму – чередование полной пассивности и бурной эмоциональной разрядки. На формирование личности русского человека, по его мнению, оказал влияние ритм крестьянской жизни в холодном климате – смена относительной бездеятельности и пассивности в долгие зимние месяцы и «периодическое освобождение после весенней оттепели [16, 543]. К. Касьянова, используя миннесотский многофакторный личностный вопросник, выявила у русских в 70-е годы XX века схожие черты – черты «культурного эпилептоида», который долго задерживает эмоциональные реакции, а затем сокрушительно и бурно взрывается [17].

Не только психологи и культурантропологи, также и философы акцентируют внимание на противоположных началах, которые легли в основу формирования русского национального характера [18, 84]. Так, Н. А. Бердяев полагал, что «в основу формации русской души легли два противоположных начала: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие» [19, 44]. Именно в этом он видел историческую причину того, что русский народ в высшей степе-

Характеристики периодов	Духовный период (древний мир)	Политический период средние века)	Материальный период (новое время)	Эпоха париев (новейшее время)
Временная протяженность	III тыс.-VI в до н.э. (более 2,5тыс.лет)	VIв.до н.э. XVI в.н.э. (более 2 тыс.лет)	XVI в.- XX в. (около 500 лет)	XX в.- XXI (более 100 лет)
Господствующий Социальный слой	Духовная аристократия (духовенство)	Светская аристократия (дворянство)	«Третье сословие» (буржуазия)	Маргинальные и люмпенизированные слои, уголовные элементы
Пути к господству	Истина (Знание)	Слава (Заслуги)	Богатство (Деньги)	Сила (Агрессия)
Основные ценности	Духовные и ориентированные на духовную сферу	Ориентированные на политическую деятельность	Ориентированные на материальное производство	Ориентирован на потребление
Доминирующие психические сферы	Познавательная	Волевая	Эмоционально-сенсорная	Бессознательная
Доминирующие мировоззренческие модели	Мифологическая, Космоцентрическая	Религиозная, Теоцентрическая	Научная, Антропоцентрическая	Технократическая
Преобладающие религиозно-этические системы	Брахманизм, Зороастризм, Иудаизм	Конфуцианство, Буддизм, Джайнизм	Христианство, Протестантизм, Ислам	«Религия париев», Атеизм

ни поляризован и совмещает противоположности: деспотизм – анархизм, жестокость, склонность к насилию – доброту, человечность, смирение – наглость, рабство – бунт, а мы продолжим, патернализм – демократизм, потребительство – трудолюбие, духовность и т.п. К. Клакхон в 60-е гг. XX века с помощью личностных тестов выделил качества, присущие личности русских: сердечность; человечность; зависимость от прочных социальных контактов; эмоциональная нестабильность; иррациональность; сила; недисциплинированность; потребность подчиняться власти [20, 87].

В 1993 году в редакции журнала «Вопросы философии» произошло заседание «круглого стола» на тему «Российская ментальность», где обсуждались вопросы ее природы и изменений, ценностных ориентаций и основных характеристик. В ходе дискуссии упоминались такие компоненты российской ментальности: разрыв между настоящим и будущим, исключительная поглощенность будущим, отсутствие личностного сознания, отсутствие ответственности за принятие решений в ситуациях риска и неопределенности, облачение национальной идеи в мессианские одеяния, открытость, всеотзывчивость [21, 50]; утопически-тоталитарное сознание.

Заметим, что среди подходов к интерпретации национального характера ведущим следует считать социально-исторический, отстаивающий принцип социального или культурного детерминизма. Мы разделяем мнение Т. Стефаненко, которая считает, что уникальны не черты и не их сумма, а сложным образом детерминированная культурой и опытом исторического развития структура ментального мира представителей того или иного народа. Именно по этой причине в последнее время понятие национальный характер вслед за понятиями базовой и модальной личности покидает страницы серьезной научной литературы. Ему на смену приходит понятие ментальность: «система образов, которые лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей» [22, 52].

Несмотря на многочисленные имена, которые получала ментальность от исследователей, а и сегодня термин менталитет (ментальность) остается недоформализованным, что позволяет использовать его в широком диапазоне и соединять психологический анализ и гуманитарное рассуждение о человеке. В качестве базовой конструкции ментальности будем использовать, согласно терминологии С.В. Лурье [23], этнические константы, центральные зоны ментальности этносов. Эти константы включают систему следующих образов, существующих не только на уровне сознания, но и на уровне коллективного бессознательного:

локализацию источника добра, локализацию источника зла, представление о способе действия, при котором добро побеждает зло. Лурье полагает, что *этническими константами* является не наполнение перечисленных образов, а их расположение друг по отношению к другу и характер взаимодействия. А в случае очевидного противоречия этнических констант реальности меняются не они сами, а формы их выражения – «этнические константы меняют свою одежду» [24, 224]. Эту концепцию исследовательница конкретизирует на примере психологических особенностей, присущих носителям русской культуры.

Источником добра в традиционной русской культуре рассматривалась община, которую сами крестьяне называли миром. Это закономерно в стране, своими корнями уходящей в земледельческую цивилизацию славян. Именно община выполняла для своих членов ценностно-ориентационную и защитную функции. Город дезориентировал крестьянина, выброшенного расстройством деревенского духа и быта в чужеродную для него среду, трансформировал его в человека, готового подчиниться в незнакомом пространстве всевозможным влияниям с наивностью ребенка, не имеющего возможности знать и понимать, что в этих условиях зло и что добро для сохранения своей собственной жизни. Ведь идентификация личности идет рядом с дифференциацией, кристаллизацией «иного», «чужого». Попытки крестьянина перенести защитные функции общины на государство, ожидая от него отеческой заботы, как от мира-общины, не увенчались успехом и это еще больше оттолкнуло крестьянство от государства. Русские – вечные дети, ищущие любви и заботы. Если не любим, то тогда защищаемся, но тоже из-за любви к жизни.

Поэтому, именно государство рассматривается в качестве локализации еще одной константы русской ментальности – источника зла, находящегося в постоянном конфликте с народом. Государство в мир, под которым понимался русский народ, не входило. Конфронтация с государством проявлялась в бунтах и восстаниях, в волоките, симуляции, дезертирстве, воровстве, мнимом неведении, в «техниках» «проскальзывания и ускальзывания» [27, 57]. Лишь в ситуации внешней опасности границы между двумя группами стирались, возникала надгрупповая идентичность ради достижения общей цели – победы над общим врагом.

Итак, филоменологические свойства человека обуславливают потребность в поиске новых источников Добра, которые защитили бы его и помогли бы восстановить целостность окружающего мира. Эти качества, связанные с религиозностью русского человека, проявились в феноменах «киевского христианства» и православия, социа-

лизм-коммунизма, «Единой России». Структура социальной идентичности русских в начале XXI века находится в процессе трансформации, продолжается поиск источника добра.

Но если «*Мы-образ*» в качестве источника добра за последние сотни лет претерпел значительные изменения, то *образ покровителя* как этническая константа сохранилась в большей неприкосновенности. Вера в царя – способ психологической защиты в ответ на постоянный конфликт между народом и государством: т.к. государство на протяжении веков воспринималось как нечто чужеродное, вмешивавшееся во внутреннюю жизнь общины, отношения между ними способен был урегулировать только покровитель народа – царь. Царецентризм, конечно, тоже видоизменялся в зависимости от периода развития русской государственности и личностных качеств конкретного правителя. Особый интерес поэтому представляет методология жизнедеятельности русского человека в контексте социально-философской проблематики темы.

В системе русской ментальности один из важнейших способов действия, ведущих к победе добра над злом, – не закон, устанавливаемый «врагом – государством», а милосердие, связанное с кардиоцентричностью русской ментальности. Русский человек противопоставляет юриспруденции и моральные принципы, живя не столько по закону, сколько по совести, т.е. в соответствии с Богом, который есть Любовь (Послание ап. Павла к коринфянам 13: 4-13).

Еще один характеризующий русскую ментальность способ «действия» в борьбе добра со злом – бездействие. Лень – явление метафизическое, предостерегающего характера, свидетельствующее о существующем несоответствии экзистенциального и социального [25, 182 – 189]. Однако русская картина мира в этой области достаточно оптимистична – человеку помогают «и случай, и везение, и удача» [26, 119]. Современные исследования стратегий поведения в трудных жизненных ситуациях, факторный анализ способов совладания продемонстрировали, что самым значимым фактором у русских оказалась «обломовщина» – фантазирование, уход в мир воображаемого и желаемого [27, 206].

К ряду этнических констант ментальности, выделенных Лурье, Татьяна Гавриловна Стефаненко добавляет еще одну – представление о вероятности, с которой добро побеждает зло. Культуры, где данная вероятность оценивается как высокая, можно причислить к оптимистичным, а те, где данная вероятность предполагается незначительной, – к пессимистичным. В исследованиях русского национального характера оптимизм/пессимизм выделялся неоднократно [28, 80-81; 29]. Судя по рус-

ской лексике, для русских характерен оптимизм в прогнозе будущего, связанный с верой в то, что негативные события обойдут стороной. Расхождение в ожидаемом и актуализированном способствует преобладанию пессимистического тона. Русским свойственна уверенность в том, что все обойдется и добро непременно возобладает над злом, но в будущем.

Ни один народ не является монолитным, а ментальность отражает различия представителей разных страт и регионов. В настоящее время предпринимаются попытки представить типологии русских и российских ментальностей. Так, В.Е. Семенов предлагает следующую типологию ментальностей: православно-русская; коллективистско-социалистическая; индивидуалистско-капиталистическая; криминально-мафиозная; мозаично-конформистская, псевдоментальность [30].

Но все-таки ядром нашей ментальности является любовь к жизни во всех ее проявлениях. Если взять за основу стэндалевскую метафору любви как кристаллизации, то лучше для понимания этой константы нашего менталитета, провести параллель не с солью, а с жемчугом. Жемчуг образуется в результате случайного попадания внутрь раковины постороннего предмета. Жемчужница, не в силах избавиться от непрошенного гостя, обволакивает постороннее тело перламутровым веществом. И вот это перламутровое вещество – любовь – превращает крошечную песчинку, от которой душа не может избавиться, в настоящую жемчужину. Любовь по-русски – это попытка вытолкнуть из себя чуждую частицу, а затем – мучительное обживание ее и выращивание песчинки до жемчуга, не только в представлении раковины, но и в бытии самой песчинки.

Русская религиозность облагораживает любовь. Такая Любовь дышит воздухом возможностей, она нуждается в постоянном обновлении себя и другого. Она не боится свободы, в ее основании – вера. Любовь отпускает любимое существо на волю, чтобы снова и снова встречаться с ним в неизвестности, на заранее не обговоренных путях, куда их может вывести только врожденная предназначенность. Любовь в русском ментальном поле проявляется в жалости. Жалость как новая тревога, страх недодать, недоделиться. Любовь как жалость – это порывисто обыскивать себя и все свои владения в поисках того, что может срочно понадобиться любимому, чем можно ему помочь. Предмет этой стороны любви по-русски – это слабости любимого, его недостатки, боли, страдания, незнания, неумения. Мы видим слабости-пустоты «Другого», в которые можно вложить нашу силу.

Главная слабость любимого, на которую обязательно набредет любовь – это его смертность. Одарить любимого собою, подарить ему то

бессмертие, которое не суждено нам порознь, но которое уже есть между нами. Именно жалостью любовь вступает в состязание со смертью. Религиозные ментальные константы закладывают «принцип избытка» любви по-русски. У западного мира кризис мировоззрения, он утратил веру в высший промысел и справедливость, жизнь потеряла смысл, - Россия обсуждает с ним мирообъемлющие вопросы, делится опытом своих прежних кризисов и их преодоления. И вдруг окажется, что именно в той точке, где мы обсуждали потерю смысла, этот смысл восстанавливается. Может быть, он для того и был потерян, чтобы заново его обрести именно в милости, вере, надежде России?!

Да, у каждого народа есть то, в чем мы пытались разобраться, но уникальные не черты и не сумма, а структура. Черты русского характера, менталитета можно понять лишь в соотношении с общей системой ценностей, зависящих от социально-экономических и географических условий, от образа жизни народа и его религиозных верований. Так что, если бы Запад не оказался в кризисной ситуации, вряд ли у России было бы такое поле для ее катарсиса и будущего развития.

Итак, обобщая все вышесказанное, в результате, образуются синкретичные или композитные правила поведения. По сути, в России институционализируется синкретично кластеризованное общество, включающего компоненты традиционного, либерального и постлиберального порядков. Сохраняется как возможность эволюции в направлении постлиберализма, так и опасность инверсии в российский авторитарный традиционализм. Причины такого положения связаны с функционирующими этническими (ментальными) константами, филоменологическими качествами человека, характером закрепляющегося социального порядка, процессами глобализации и действием отечественной гуманистической традиции в современном российском обществе. В основании кластерных противоречий российского социума лежит деформированная структура ментальных констант.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бькенен, П. Смерть Запада. – М., 2003.
2. Кухтевич, Т.Н., Добрынина, В.И. Постарение населения Земли как социокультурная проблема // Вестник МГУ. – Серия 18. – 2006. - № 3. – С. 3 – 10.
3. Маковельский А.О. Досократики. - Казань, 1919.- Ч. 3.; Diels H. Doxographi graeci. - Berlin, 1879.
4. Государственный доклад о состоянии здоровья населения Российской Федерации. – М., 2002.
5. Медков, В.М. Демография. – Ростов –н/Д.: Феникс, 2002.
6. Аврамова, Е.М. О пространстве возможностей реформирования социальной сферы //
7. Вико Дж. Основания новой науки. – М. – К., 1994.
8. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. Пер.с англ. М., 1992.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Пер. с нем. М., 1991.
10. Юнг К.Г. Психологические типы. Пер. с нем. Е.И. Ружера. М., 1924.
11. Вебер М Избранные произведения. Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послеслов. Ю.Н. Давыдова. - М., 1990.
12. Религии мира // Справочник: Пер.с англ. – Белфакс, 1994.
13. Щекин Г.В. Социальная философия истории (теория социального развития). – К., 1996.
14. Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2002.- С.5, 113.
15. Холмогорова Н., Гаранян Е. Эмоциональные расстройства и современная культура /psylib. Org. ua./ books/_ holga 01. html.
16. Эриксон, Э. Детство и общество. – СПб., 1996.
17. Касьянова, К.О. О русском национальном характере. – М., 1994.
18. Бердяев, Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 43 - 271
19. Шубарт, В. Европа и душа Востока. – М., 1997.
20. Bock, Ph. K. Rethnking psychological anthropology. Continuity and change in the study of human action. – N.Y., 1988.
21. Российская ментальность. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1994. - № 1. – С. 25 – 53.
22. Дюби, Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991. – С. 48 – 59.
23. Лурье, С.В. Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994.
24. Козлова, Н.Н. Социально-историческая антропология. – М., 1999.
25. Дьяченко, И.Н. Религиозная духовность и проблема преодоления страха и лени современной молодежью на пути к свободе // Материалы международной конференции «Славянский мир: общность и многообразие», VI Межрегиональные научно-практические Кирилло-Мефодиевские чтения «Славянская культура в Российской цивилизации». 22-24 мая 2006 г. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2006.
26. Головановская, М.К. Французский менталитет с точки зрения носителя русского языка. – М., 1997.
27. Джидарьян, И.А. Представление о счастье в российском менталитете. – СПб., 2001.
28. Peabody, D. National characteristics. – Cambridge, 1985.
29. Джидарьян, И.А. Счастье и удовлетворенность жизнью в русском обществе // Российский менталитет: Вопросы психологической теории и практики. – М., 1997. – С. 187 – 223.
30. Семенов, В.Е. Типология российских менталитетов и имманентная идеология России // Социальная психология в трудах отечественных психологов. – СПб., 2000. – С. 485 – 492.

I. Dyachenko

ETHNOMENTAL CONSTANTS OF RUSSIAN CULTURE IN STRUCTURE OF DOMESTIC HUMANISTIC TRADITION

Abstract: This article is due to the ethnic (men-

tal) constants that make up the core of Russian humanism tradition.

Key words: culture, Russian culture, constants, constants of Russian culture, humanistic tradition.

УДК 314, 008

Елисеева Т.В.

К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ
СИМУЛЯТИВНЫХ ОБРАЗОВ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ*

Аннотация: В статье рассматриваются существенные черты симулятивных образов, которые оказывают активное влияние на современные социальные процессы. Среди различных видов симуляций имеют наибольшее значение симулякры, стремящиеся не просто исказить, но и полностью подменить собой реальное бытие.

Ключевые слова: образ, симуляция, медиа, симулякр, манипуляция.

Важную роль в социальном бытии играют образы, которые выступают своеобразными продуктами перевода предметов чувственно являющегося человеку материального мира в его внутренний духовный мир. Массовое сознание имеет тесную взаимосвязь с образами. По словам Г. Лебона, толпа мыслит образами, вызванный в ее воображении образ вызывает галлюцинации и хотя рассудок указывает на некоторые несообразности, но толпа их не видит и примешивает к действительному событию то, что создано ее искажающим воображением [1; 22].

В настоящее время существует возможность масштабного влияния иллюзорных представлений на все стороны жизни человека. При этом имеющиеся в настоящее время симулятивные образы представляют собой одну из разновидностей социального бытия, в котором нематериальная символическая реальность пытается выдать себя за материальную вещественную реальность, что делает невозможным для массового сознания адекватное представление об окружающем мире. По словам У. Эко, у образов есть «платоническая сила», они преобразуют частные идеи в общие. Вот так, посредством визуальных коммуникаций, легче проводить стратегию убеждения, сомнительную в ином случае [2; 5-14].

Симулятивные образы, в значительной степени искажая реальность и формируя неподлинную действительность, в определенной мере

дезорганизуют человека и делают возможным манипулирование его массовым сознанием. Ведь как писал ирландский поэт У.Б. Йейтс, сегодня стирается грань между реальностью и фантазией: видимый мир перестал быть реальностью, а невидимый мир – грезой.

Симуляция (от лат. *simulatio* – притворство) – создание ложного представления о чем-либо с целью ввести в обман. В истории общественных отношений выделяются различные виды симуляций, которые реализуются в социуме среди индивидов, социальных групп, их сообществ и объединений.

Одной из симулятивных конструкций, разворачивающихся в социуме, является иллюзия. **Иллюзия** (от лат. *illusio, illudere* – обманывать) – искаженное восприятие, ложная интерпретация и/или оценка перспектив изменения реальности, выдающая желаемое за действительное, это представление, которому соответствует определенный предмет (в отличие от галлюцинации), но произвольное вмешательство здесь душевно-духовного фактора преобразует объективную данность в направлении «данности» желаемой. Иллюзии не раз использовались для введения в заблуждение широких масс. Так, в книге Б. Пруса «Фараон» описан случай в истории Древнего Египта, когда Верховному жрецу храма Амона Херихору удалось отстранить от власти молодого фараона Рамсеса XIII, используя эффект солнечного затмения (о котором он знал заранее), повергнув в ужасающий страх толпы людей [3; 703-705].

Иллюзионист Д. Копперфильд, известный благодаря своим зрелищным иллюзиям, таким как перелет через Большой Каньон, прохождение сквозь Великую Китайскую стену, побег из тюрьмы Алькатрас, побег из сейфа во взрывающемся здании, падение с Ниагарского водопада, но более всего знаменитый своим свободным полетом, создает красочное шоу из своих иллюзий, устраивая их до пятисот в год. При этом он утверждает, что

* © Елисеева Т.В.

не использует никакой магии и колдовства, однако эти иллюзии заставляют зрителей верить в волшебство.

С иллюзиями тесно связаны и даже иногда отождествляются галлюцинации. **Галлюцинация** (от лат. *gallucinatio* – бред) – непроизвольно возникающее ложное, мнимое восприятие несуществующих объектов. По оценкам ряда ученых, галлюцинации, вызванные приемом наркотических препаратов выступают для визионера* средством симулирования реальности. В видении могут иметь место слуховые впечатления и их галлюцинаторные ассимиляции. Видению свойственна та свобода от бремени ощущений собственного тела, на которой основывается по существу способность перемещаться в пространственную и временную даль. Решающим моментом является здесь не просто воображаемый мир, который визионер видит перед собой как живую действительность, а восхищение духа, удаление его из обычной окружающей обстановки [4; 418-419].

Еще одним видом симуляции является фантазм. **Фантазм** – (от др. греч. *phantasma* – изображение, представление) – продукт воображения, сценopodobное образное представление, отражающее в искаженной форме действительное желание человека и приводящее к осуществлению его бессознательных побуждений [5; 307]. Фантазмы, как правило, принципиально имморальны, связаны с эстетизацией безобразного и уродливого, с нарушением всех и всяческих табу. Так, в 1979 г. Д. Коскарелли снял кинокартину «Фантазм», ставшую культовым фильмом ужасов. В этой киноленте два брата становятся свидетелями необъяснимых, загадочных явлений на городском кладбище, «причиной» которых являлись приоткрытые врата в потусторонний, пугающий, чужой мир Зла – фантазм, с которым они вступают в сражение. Данный фильм дал начало целому потоку кинофильмов («Бежавшие из ада», «Крик» и др.), в которых показаны самые невероятные, ирреальные фантазмы, которые отражают катастрофическое болезненное состояние сознания современного массового человека, удовлетворяют его желание ощутить ужас и получить свою порцию страха.

Среди симулятивных образов видное место занимают сновидения. **Сновидение** – образы, картины, возникающие во время сна, во сне. Сновидение – субъективное восприятие некоторой реальности, которая может включать в себя изображения, звуки, голоса, слова, мысли или ощущения во время сна, на которые сам спящий как правило никакого влияния оказать не может. Сегодня

существует даже интеллектуальная мода на толкование снов, а в ряде изданий дается приглашение к читателю стать «онейронавтом»**, т.е. человеком, развивающимся посредством сновидений и в различной степени их осознающим, либо просто исследующим свою ночную психическую жизнь и стремящимся к самопознанию.

Следующий симулятивный феномен, реализуемый в социуме – волшебная сказка. **Волшебная сказка**, по определению Дж. Р. Р. Толкина, не является иллюзией, поскольку за фантазией существуют реальные желания и силы независимо от разума и намерений людей, это особый способ отражения мира и передачи полученных знаний следующим поколениям [6; 188].

Необходимо отметить, однако, что волшебная сказка может активно использоваться в идеологической борьбе. Так, президент США Р. Рейган в своём выступлении перед Национальной ассоциацией евангелистов США 8 марта 1983 года назвал Советский Союз «империей зла» (англ. *evil empire*) и объявил своей главной задачей борьбу с ней. Считается, что термин «империя зла» был позаимствован Рейганом из романа Дж.Р.Р. Толкина «Властелин колец», где фигурирует понятие «страна тьмы» (*The Land of Shadow*): «...Позвольте нам помолиться за спасение всех тех, кто живет в той тоталитарной темноте. Просите, чтобы они обнаружили радость милосердного бога. Но пока они проповедуют всемогущество государства и его превосходство над личностью, пока они веруют в своё будущее господство над всеми народами Земли, они – центр зла в современном мире...» [7].

Призрак (приведение, фантом, дух) – еще один образ кого-чего-нибудь, представляющийся в воображении, видение; то, что мерещится, «физическое» отражение духовной сущности. Обратимся здесь к следующему «лирическому» отступлению.

В 1847 г. в «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс напишет: «Призрак бродит по Европе – призрак коммунизма. Все силы старой Европы объединились для священной травли этого призрака...» [8; 423]. Ж. Деррида, осмысливая современные судьбы марксизма и многочисленные попытки дискредитировать это учение, в том числе и приписав ему мистические аспекты, обращается к анализу этой метафоры в своей работе «Призраки Маркса».

Западная цивилизация создала грандиозную иллюзию существования как в модусе настоящего времени, так и в пространстве физического мира. Коммунизм, по Деррида, является одной из таких иллюзий, он не только начинался, как призрак, но, по сути, таковым и остался. Призрак, о

* Визионер (от лат. *visio* – видение, фр. *visionnaire* – видящий, одержимый) – человек, страдающий галлюцинациями, которые при мистической настроенности зрителем нередко истолковываются как способность «видеть» сверхъестественные явления.

** От др. греч. *ὄνειρος* – сновидение и *ναυτα* – мореход, путешественник.

котором говорил Маркс тогда, в "Манифесте", не имел реального бытования, не бытийствовал. Он еще не наступил. Но он никогда и не наступит. Ибо у призрака нет и не может быть реального бытия – Dasein. Нет у него и смерти – призрак никогда не умирает, ибо он всегда возвращается к живым. Мертвящее дыхание безжизненного идеала приводило, между тем, к невероятным и невиданным в истории человечества пароксизмам смерти, к истреблению огромного количества людей, пусть даже из-за пароксизмов страха, навеваемого им [9; 35, 173-187].

Оригинальность представленной Деррида позиции имеет место, но следует все же не забывать о материалистическом характере философствования Маркса и прямом противопоставлении им своей мысли метафизической традиции. Здесь можно привести слова И. Канта, который предостерегал о том, что привитые воспитанием понятия о духах дают больной голове материал для создания их обманчивых образов и что мозг, свободный от подобных предрассудков, если бы даже на него нашла какая-то причуда, вряд ли так легко стал бы измышлять такого рода образы [10; 237-238].

В этом контексте представляется не случайным наименование современных средств массовой информации – *media* (медиум). Медиум (от лат. *medium*, англ. *media* – средство, посредничество) в учении спиритуализма, утверждающем возможность установления коммуникации с призраками и духами, медиум – чувствительное физическое лицо, которое считается связующим звеном между потусторонним миром и миром ныне здравствующих людей. В массовом сознании медиа (пресса, кино, телевидение, интернет) выступают не только средством передачи сообщений, но и, как это осуществляется в спиритуалистическом сеансе медиумом, активно влияют на получателя сообщений, иницируя и трактуя информацию в своих интересах.

Словом, по мысли М. Маклюэна, «*The medium is the message*» – «носитель информации (средство коммуникации) является самим посланием»: «именно средство коммуникации определяет и контролирует масштабы и форму человеческой ассоциации и человеческого действия. Содержания или способы применения таких средств столь же разнообразны, сколь и неэффективны в определении формы связывания людей. На самом деле очень типично, что «содержание» всякого средства коммуникации скрывает от наших глаз характер этого средства» [11; 11].

Наибольший интерес среди симулятивных образов представляет симулякр. **Симулякр** (симулакрум) (от лат. *simulare*, фр. *simulacrer* – при- творяться; лат. *simulacrum* – подобие, видимость)

– образ отсутствующей действительности, «правдоподобное» подобие, лишенное подлинника, объект, за которым не стоит какая-либо реальность, репрезентация чего-то, чего на самом деле не существует [12; 727]. Симулякр сегодня является чрезвычайно амбивалентным и противоречивым термином, способным порождать даже диаметрально противоположные «явления». П. Клоссовски считает, что данный термин вводит в заблуждение, это – замаскированная метафора, которую демистифицируют для того, чтобы еще сильнее мистифицировать.

Термин симулякр в современную философскую мысль был введен Ж. Батаем для пояснения своего приписывания одним понятиям различных смыслов, но наибольшего развития *теория симулякров* получила в трудах Ж. Делеза и Ж. Бодрийяра.

Ж. Делез за основу своих теоретических построений взял утверждение, что само понятие подлинности, соответствия модели утрачивает смысл, так как в головокружительной бездне симулякров теряется любая модель. Симулякр – это фантазмагорический образ, лишенный подобия; в противоположность иконическому образу, поместивший подобие снаружи, а живущий различием. То есть, по Делезу, подобие симулякра представляет лишь внешний эффект, иллюзию, на самом же деле подлинная его сущность в расхождении, становлении, вечном изменении и различии в самом себе. «Симулякр – вовсе не деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая как оригинал и копию, так и модель, и репродукцию» [13; 341].

В отличие от Делеза, который исследовал онтологическую сторону симулякра, Бодрийяр сосредоточивает свое внимание на социальных сторонах этого явления и выдвигает тезис об «утрате реальности» в постмодернистскую эру, на смену которой приходит «гиперреальность». Знаки больше не обмениваются на означаемое, они замкнуты сами на себя. Причиной появления симулякров философ считает размывание в современном обществе той грани, которая прежде отделяла реальность от ирреальности, жизнь от спектакля, политику от шоу и т.п.

Основываясь на указанных философских подходах, **симулякр** можно определить как знак, обретающий свое собственное бытие, творящий свою реальность, и, собственно говоря, переставший по своей сути быть знаком.

Симулятивным образом присущи некоторые характерные особенности, отличающие их от других имеющихся образов:

– **искусственность** означает, что современный человек рождается, формируется и живет в мире искусственно раздутых, показных, те-

атральных и извращённых внешних проявлений внутренне заниженной или вообще рационально допускаемой эмоциональности. По мнению А. Зиновьева, все то, что считалось естественностью, послужило лишь исходным пунктом, материалом, поводом и жизненным соком для грандиозной искусственной сферы отчуждённой эмоциональности [14; 178];

– **зрительное представление** симультанно воплощает различные признаки, апеллирует к органам чувств, тем самым транслируя свойства предмета в зрительный образ;

– **неподлинность** состоит в том, что симулятивный образ не связан (или крайне слабо связан) с действительностью. По С. Лемму, неподлинность неискренна и нереалистична, несерьезна и лишена значимости, т.е. всего того, из чего складывается картинка: чувства, страсти, привязанности, отношения [15; 98];

– **воспроизводимость** означает возможность быстрой модификации, стремительного приспособления к текущей современности;

– **серийность** (от лат. *series* – ряд, последовательность) – специфический способ фрагментации симулятивного пространства телевидения, а вслед за ним – пространства и времени телезрителя, создает своеобразные общности – аудитории, серийные единства, которые на самом деле есть ни что иное как гипертрофированные антиобщности, воплощения расщепленной социальности [16];

– **множественность** – это многократное дублирование образов. Какая из образных проекций всплывет в сознании в том или ином конкретном случае – зависит от различных обстоятельств, и, прежде всего, от контекста, в котором она призвана будет занять свое место;

– **эквивокативность** (эквивокация – от лат. *aequivocatio* – двусмысленность) – многозначность слова, действия, явления, возникающая при их употреблении в двойном значении. По Ж. Делезу, смысл бесплотен и потому наличие разных смыслов или обнаружение в разном одного смысла способствуют нонсенсу, парадоксу, одновременно утверждению смыслов, которые взаимообогащают друг друга [13; 393-394];

– **пластичность**, то есть способность образов к всевозможным *перевоплощениям*, которые в слияниях и перетеканиях из одних образов в другие, в постоянных сменах ракурсов и перспектив подвергаются бесчисленным модификациям, адаптируясь к меняющимся условиям своего воплощения, при этом образ продолжает восприниматься узнаваемым в бесчисленном множестве различных, частично модифицированных обликов;

– **переменная сфокусированность** важна

для расстановки акцентов и сокрытия нежелательных моментов в реализации образов. По мнению Б.М. Гаспарова, переменная сфокусированность есть диафрагмирование образа для получения различной степени отчетливости – от очень яркого, позволяющего дать его подробное описание или изображение, до расплывчато-неопределенного, видимого как бы через замутненное стекло [17; 268].

Таким образом, опираясь на вышеперечисленные свойства симулятивных образов, дадим им следующее сущностное определение. **Симулятивный образ** есть представление об объектах социального бытия определенной группы людей (массы), возникшее в сознании на основе особого знаково-символического восприятия, сформированного в результате прямого или косвенного воздействия иллюзорных, симулятивных характеристик данного объекта, ведущее к искажению, замещению или полному вытеснению реальности из наличной действительности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Лебон Г. Психология масс. Хрестоматия / Под ред. Д.Я. Райгородского. – Самара, 1998.
2. Эко У. От Интернета к Гутенбергу // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 32.
3. Прус Б. Фараон. – М., 1993.
4. Мюллер М. От слова к вере; Вундт В. Миф и религия. – М., 2002.
5. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М., 2001.
6. Толкин Дж. О волшебных сказках // Приключения Тома Бамбадила и другие стихи из Алой Книги: Стихи и повести. – М., 1992.
7. Речь Р. Рейгана 8 марта 1983 г. Холодная война. Персоналии. http://www.coldwar.ru/raegan/evil_empire.php
8. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // ПСС, в 50 т. – М., 1955. Т. 4.
9. Деррида Ж. Призраки Маркса. – М., 2006.
10. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Соч.: В 6 т. – М., 1964. Т. 2.
11. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. – М., 2003.
12. Постмодернизм. Энциклопедия / Под ред. А.А. Грицанова, М.А. Можейко – Мн., 2001.
13. Делез Ж. Логика Смысла. Фуко М. *Teatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург, 1998.
14. Зиновьев А.А. Глобальный человек. – М., 2003.
15. Лем С. Сумма технологии. – М., 2006.
16. Емелин В.А. Информационные технологии в контексте постмодернистской философии: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. – М., 1999.
17. Гаспаров Б.М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. – М., 1996.

T. Eliseeva

TO A QUESTION ON ESSENCE OF COLORABLE IMAGES OF MASS CONSCIOUSNESS

Abstract: In article intrinsic lines of colorable images which make active impact on modern social processes are considered. Among times-personal of kinds of simulations have the greatest value simula-

cres, aspiring-shchie to deform not simply, but also completely to change for itself real life.

Key words: Image, simulation, media, simulate, manipulation.

УДК 101.1 : 136

Елпаева Н.А.

О НЕЛИНЕЙНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ*

Аннотация: В центре внимания автора – центральные парадигмы философии истории – прогрессизм, финализм, циклизм. Оценивая эвристический потенциал каждой из них автор высказывает поддержку циклизму как способу концептуализации нелинейности социально-исторической динамики.

Ключевые слова: нелинейность, прогрессизм, финализм, циклизм.

Хронологические отрезки мировой истории неравномерны и неравноценны, отделены друг от друга качественными переломами и сдвигами. В череде динамических фигур истории как эшелонированного целого проступают стадии роста: зарождение, зрелость, упадок; восхождение (прогрессивная эволюция) сменяется нисхождением (реставрация, реакция, инволюция). Чем определена нелинейность темпов исторического становления (в частности, преобладания ускорения над торможением)? В плане тематизации вопроса оценим три рефлексивных позиции: прогрессизм, финализм, циклизм.

Прогрессизм. Изначальная убежденность в непрерывности общественной эволюции, цивилизационном росте, который толкуется как объективный неотвратимый процесс движения человечества к совершенству: приобщение к истине, счастью (Кондорсе); справедливости, благополучию (Годвин), благосостоянию, добродетели (Гиббон); уничтожение несправедливости, повышение уровня просвещенности, морали, свободы (Дидро, Даламбер); развитие науки, материальных условий, морали (Бертло).

Как видно, в трактовках общественного прогресса от французских материалистов, просветителей, энциклопедистов, немецких философских классиков до корифеев науки существо его связывается с улучшением существования по индустриальным, гражданским, духовным составляющим. По индустриальной составляющей за счет повышения уровня жизни, перераспределения между

рабочим и досуговым временем в пользу последнего достигается независимость человечества от слепых, стихийных сил природы, обеспечивается самоосуществление. По гражданской составляющей, трансформируя мысль Гегеля, умножается потенциал свободы в перемещении от деспотизма (свобода одного) к народному демократизму (свобода всех). По духовной составляющей производится самовозвышение человечества до некоторых превосходных идеальных состояний.

Подобная линия понятна, но не неуязвима. Не привлекая соображений многочисленных критиков прогрессизма от Мендельсона, Руссо, романтиков, Жозефа де Местра, философов жизни до Э. Гартмана, Ренувье, Лашелье, Бугру, Буркхардта, акцентируем лишь такие моменты.

1. Базовые ценности — ориентиры, векторы, пружины социального движения. Проблема фундаментальных критериев общественного прогресса, утрированная Юмом, не имеет универсального решения. Причина направления хода истории для Боссюэ — божественное провидение, для Гегеля — сознание свободы. Прогресс и естественный ток жизни для Гюго, Федеричи, Эктона — синонимы, для Руссо — антонимы. Индуктор прогресса для Спенсера — закон сохранения энергии, для Вундта — нарушение этого закона, сопровождающееся возрастанием духовной энергии и т. д.

2. Проблема амбивалентности социального прогресса. Идея прогресса как линейного поступательного восхождения человечества к совершенству, до Вольтера, Тюрго, Кондорсе, высказанная янсенистом Николем, уподобившим общественный прогресс возрастной эволюции индивида, критики не выдерживает. Не выдерживает по причине обоюдоострости. Нарастание индустриализма обернулось тупиками консюмеризма; достижение независимости от природы привело к фатальной зависимости от нее; наращивание свободы повлекло разгул произвола; прогресс духа столкнулся с серьезными издержками изощрения и извращения (беспорядочность, алогизм, бессвязность, отсутствие обязательности). Отсюда, дистанцируясь от Руссо, если не смотреть

* © Елпаева Н.А.

на историю как на всестороннюю деградацию человечества, то, по крайней мере, учась на примерах, важно проявлять сдержанность, представляя, что цивилизационная состоятельность прогрессизма ниоткуда не вытекает. Тем более перед лицом глобальных проблем современности.

3. Модель цивилизационного прогресса как всякая классическая модель страдает нечувствительностью к материалу, абстрактной ригористичностью. Подразумевается в первую очередь допущение единых для всего человечества темпов исторического движения. Допущение это, надо сказать, крайне сильное, эмпирически неверифицируемое. История, как подмечал Шпенглер, одновременно есть становление и ставшее. Развитие народов неравномерно. Отставание одних связано с опережением других в том смысле, что консервация развития (ставшее) обеспечивает устойчивый рост (становление).

4. Стандартная классическая модель общественного прогресса не озабочивается переходом от идеализации целостного исторического потока к реальной картине национально-государственной дифференцированности народов, располагающихся на разных фазах развития, отправляет рефлексию идеала совершенного общества в неизменно утопической редакции, строя утопию бегства для аутсайдеров и утопию дерзания для лидеров истории. В чем же оправдание сего не критического утопизма?

Финализм. Схема «конца истории» разветвляется в двух вариантах — пессимистическом и оптимистическом. Первый — эсхатологическая модель светопреставления — получает проработку в социальном, экзистенциальном, религиозном катастрофизме. Второй — хилиастическое направление — представляет качественную спекуляцию конкретных воплощений идеальных состояний общественной жизни (от царства Божия на Земле до коммунизма и либерального капитализма). И то и другое — элементы не критической апокалиптической сектантской культуры, произрастающей на почве нехватки фантазии, излишней драматизации и гиперболизации наличных эпизодов истории. Финалистские мотивы приобретают традиционно мессианское звучание, обслуживая то стандартно мистическую теистическую картину мира (иудейская, христианская, зороастрийская догматика), то нестандартно мистические квазитеистические историософские построения (Платон, Гегель, Фурье, В. Соловьев, Бердяев, Ясперс, Фукуяма).

Смысловое завершение исторического движения неизменно видится в некотором идеальном или реально достигнутом состоянии, взятом со знаком «минус», — грехопадение, конец мира, Страшный суд (новозаветные писания от послания Павла к коринфянам до откровения Иоанна Бого-

слова, Августин), или со знаком «плюс», — идеальное государство (Платон), конституционная монархия (Гегель), гармоническое общество (Фурье), либеральная рыночная демократия (Фукуяма). Однако, поборникам финализма вселенской истории уместно адресовать веские аргументы критики, ибо, во-первых, неприемлема подпочва эсхатологизма, опирающаяся здесь на две посылки:

а) мысль о прошлом как пережитке («полное, сплошное, тупиковое недоразумение»), требующем радикального преодоления. Прошлое — подвижный и непрменный компонент динамического временного ряда, активно влияющий на настоящее, участвующий в созидании будущего. Отречение от него, нарушая органичную связь эпох, разрушает плодоносный культурный слой, цивилизационные накопления, развязывает руки самым темным силам, склонным к самому худшему социальному произволу;

б) мысль о настоящем как вегетативной среде идеалов. Догматическое конструирование совершенных стадий, претендующее на подытоживание результатов истории, — лучший признак не истинности, а узколобости историософии. Смысл истории не в ее завершении (как полагал Бердяев), а в ее продлении — полнокровном, осмысленном переживании каждого мгновения проживаемого бытия.

А во-вторых, сомнительна сама перспектива рационального социотворчества, сознательно последовательно преодолевающего предшествующие греховные этапы. Прежде всего неотчетлива идея греха, точно дамоклов меч, неотвратимо висящего над человечеством:

Не первородный, а предмирный грех
Мы искупить обречены страданием.

(А. Чижевский)

Человек — существо самосознающее, рефлексивное. Проявление его бытия обоснованно толкуется им как реализация собственной участи. Существование человека потому, в отличие от иных обитателей животного царства, для него — проблема, инициирующая страхи, тревоги, отчаяния (в том числе от самоугрозы, самонепонимания), но и веру, надежду, любовь, обретение. Никакого фатального проклятья на человеческом роде нет. Проблематизация мира не заслоняет утверждения в мире. Категория греха — персональная. Насколько человек греховен, решается индивидуально. Индивидуально же выбирается стезя, приближающая или удаляющая от грехопадения.

Китайская философская традиция ставит здесь на соитие с вечностью: «Забудем о (течении) времени, забудем о разрешении (что такое правда и неправда), достигнем бесконечности, чтобы постоянно в ней пребывать». [1] Экхарт уповает на любовь к богу: «Только любовь дает нам... об-

речение; — любовь, которая сильна, как смерть... она убивает в человеке его «я»... разлучает душу с телом... расстается... вообще... с этим миром... отходит туда, где ее место по заслугам ее. А что же иное заслужила она, как не уйти в тебя, о боже предвечный, если ради этой смерти через любовь ты будешь ее жизнью». [6] Франциск Ассизский поручает себя плотской аскезе... Низко не падающий высоко не летает.

Ключевский пронзительно замечает: «Одним из отличительных признаков великого народа служит его способность подниматься на ноги после падения. Как бы ни было тяжело его унижение, но пробьет урочный час, он соберет свои растерянные нравственные силы и воплотит их в одном великом человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно прямую историческую дорогу». [4]

Заметим также: порочно представление рационально-совершенного устройства истории по доктринальным рецептам. «Истинная философия заключается не в том, чтобы творить книги, а в том, чтобы творить людей», — восклицал Фейербах. [5] Какое заблуждение! Людей творят люди. Философия творит тексты. Внутреннее формирование действительности есть духовное творчество. Внешнее формирование действительности есть политика. Но формирование идет не по доктринальным, а по социотехническим канонам. Политика не создает мир по идеальным рецептам, она не ищет истину, не жизнедействует как социальная сакристия. В соответствии с балансом интересов она занята выработкой консенсуальной равнодействующей, представляющей ядро, стержень групповых технологий.

Наконец, третье. Умозрительно допущение априорного предназначения неких политохорологических структур, якобы обслуживающих высшие мировые цели. Почему прусская сословная монархия — социальный апофеоз? Почему предел мечтаний — западная либеральная демократия? Почему Россия — почва для начинания нового (!) мира? Отметая всякого рода «завершенную целостность чистой философии» (Кант), применительно к России выскажемся ясно: русская идея есть идея цветущей культуры и могущественного царства, а не терминальная идея отрешенного царства Божия, как почему-то думал Бердяев.

Концептуально не проработано и состояние «конца» как предельной полосы развития. Полнокровное историческое бытие всегда богаче его доктринальных финализаций — лишенных источников питания «царства Духа» (Бердяев), «сферы сверхжизни» (Тейяр де Шарден), «общечеловеческих государств» (Кожев). Соотношение «цели» и «движения» в жизни — на стороне последнего. Движение препятствует впадению в монотонное

однообразие, погрязанию в сладострастии, не позволяет гаснуть всякому живому чувству. Воистину цель — ничто, движение — все. (В экзистенциальном и социотворческом смыслах).

Циклизм. Наивно жестко связывать циклизм с отрицанием исторически прогрессивного развития. Такая линия представительна, но не глубока в трактовке законов смены социальных состояний. Буквально циклизм означает признание чередуемости, равнодостоинства восходящих и нисходящих ветвей общественной динамики, где в одном случае циклы (круги, иные модельные формы) не коммуницируют — квантование истории, в другом — коммуницируют, не выказывая тем не менее своей прозрачности. Неглубокая исторософская монадология такого типа достаточно полно систематизирована Э. Лейкиным, в качестве раритетов схемы ненаправленного потока исторических изменений, приводящего: «культурные круги» (Л. Фробениус); «исторические культуры» (О. Шпенглер); «локальные цивилизации» (Ж. Пиренн); «культурные суперсистемы» (П. Сорокин); «культурно-политические единства» (Ф. Нортроп); «социальные структуры» (Э. Брейе); «духовные синтезы» (Б. Ландхерр); «конфигурации культурного роста» (А. Кребер); «циркуляцию элит» (В. Парето). [2] Если циклизм Вико — оправданная попытка экспериментального отношения к истории в поисках движущих, на поверхности не лежащих инвариантных пружин исторического развития, то циклизм в отмеченной редакции — плод обленившегося схоластического верхоглядства. Как поисковая платформа он (подобный циклизм) не подлжит *restitutio in integrum*.

Иной содержательный ход — циклизм с позиций *реставрационизма*. Говоря об этой заслуживающей внимания возможности, оттолкнемся от неких общих свойств временного ряда. Фундаментальный топологический атрибут времени — необратимость — аксиоматически устанавливается отношениями:

а) рефлексивности: $a=a$ (всякое событие самостождественно, несамоизбыточно, совпадает с собственной длительностью);

б) транзитивности: $a < b < c$ (если событие «а» предшествует событию «b», которое предшествует событию «с», то событие «а» предшествует «с»);

в) для двух событий «а», «b» возможны три варианта соотношений: «а» и «b» — одновременны; «а» предшествует «b», «b» предшествует «а»;

г) временной континуум — плотное множество (аксиома Архимеда): если мгновение «а» предшествует мгновению «b», то между «а» и «b» имеется промежуточное мгновение «с»;

д) временной континуум удовлетворяет постулату Дедекинда.

Данная аксиоматика — основа анизотро-

пии, векторности временных процессов, текущих из прошлого через настоящее в будущее. Идея же циклизма (реставрационности), очевидно, допускает инверсию, противоречит тем самым как интуиции, так и аксиомам временного ряда. Для снятия затруднений уточним: циклизм в своем объемном выражении имеет два прочтения: реализуются обстоятельственные и событийные циклы. Первые, опираясь на объективную ритмику явлений, сводятся к восстановлению натуральных рамок событий. Вторые описывают феномены воссоздания самих событий. Таковы загадочные совпадения.

Только один пример: 28 июля 1900 г. на встрече итальянского короля Умберто с хозяином ресторана в г. Монза король с изумлением «обнаружил, что этот человек является его абсолютным двойником и носит имя Умберто. Мало того, скромный хозяин ресторана родился, как и король, в Турине и в один день с монархом. Супругу хозяина, как и королеву, звали Маргарита, а венчались двойники в один день. И еще: в тот день, когда один Умберто был коронован на престол, второй приобрел ресторан. На следующее утро король Умберто пригласил двойника в свой экипаж, чтобы вместе поехать на спортивный праздник. Но оказалось, что на рассвете тот был застрелен неизвестным грабителем. Через пару часов и сам король Италии Умберто I был застрелен анархистом в городской толпе» (С. Лесков).

Поскольку исключительно сложный вопрос исторических (роковых) совпадений в теории практически не эксплицируется — здесь попросту отсутствуют положительные идеи, не считая гипотезы причинно не связанных параллельных жизненных миров, — в дальнейшем он обсуждаться не будет. Сосредоточим внимание на теме обстоятельственных циклов, обуславливающих чередование неких струй «реки истории».

Недостатка в фактуре, удостоверяющей реальность циклов, в науке нет. Пионерские работы Э. Брикнера, А. Дугласа, Ч. Брукса, О. Петтерсона, А.Л. Чижевского, А.В. Шнитникова, Л.С. Берга, В.И. Вернадского, И.В. Максимова позволили установить многочисленные циклы природных явлений разной продолжительности.

Брикнер обнаружил циклы продолжительностью 30-35 лет. Аналогичные циклы около 33 лет выделял А. Шустер. В 1901 г. А. Дуглас, «исследуя годовые кольца деревьев, обнаружил одиннадцатилетний цикл изменения погодных условий, связанный с одиннадцатилетним циклом солнечной активности». [3] Впоследствии он выделял следующие вегетативные циклы: от 5 до 6 (половина солнечного цикла), 10-13 (однократный солнечный цикл), 21-24 (двойной солнечный цикл), 32-34 (тройной солнечный цикл), 100-103 (трижды тройной), что соответствует данным современной

дендрохронологии и дендроклиматологии.

Достоверно установлены циклы колебания климата, равные 33 годам. Существуют циклы с периодом 18,6 лет повторяемости засух. 18,6 — это величина, когда Луна занимает крайние северное и южное положения относительно земного экватора. Имеются циклы усыхания и восстановления обводненности (колебаний уровня) водоемов, соответствующие 20-45 годам, циклы много- и маловодья, температур воздуха, пульсации атмосферных осадков.

Исследования по международному проекту CLIMAP — анализ стратиграфии донных осадков северной части Тихого океана с использованием методов тифраологии, палеомагнетизма и т. д. — привели к выводу о цикличности природных условий, равной 41000 лет — величина, которая характеризует период изменения наклона земной оси. Другими словами, состояние океанической среды зависит от климатических изменений, а эти последние — от количества солнечной энергии, получаемой поверхностью Земли в зависимости от пространственного положения земной оси. [7]

Е. Френкель свидетельствует о циклах в 200 дней. Тернер говорит о цикле в 266 лет. Клаф выявил 300-летний цикл полярных сияний. Предтеченский на базе палеоклиматологических данных пришел к выводу о наличии цикла в 1 млн. лет.

А. Л. Чижевский, используя значительный фактический материал (биология, медицина, история, статистика, астрономия, метеорология), показал, что жизнедеятельность организмов от растения до человека, течение жизни на Земле, здоровье каждой отдельно взятой клетки зависит от состояния Солнца, его активности, выброса частиц, колебания напряженности магнитного поля. У Солнца имеются ритмы от 27 дней (период обращения его вокруг своей оси) до нескольких сотен тысяч лет: «Каждый из них выполняет свою роль в земной биосфере. Они определяют урожайность земных полей, погоду, осадки, от них зависят вспышки эпидемий, сердечно-сосудистых заболеваний, психических расстройств, они управляют размножением животных, микроорганизмов, миграциями животных и многим другим. Каждое из перечисленных событий связано с определенным ритмом». [7]

На состояние земной жизни оказывают воздействие и другие космические ритмы. Здесь, вслед за Е.В. Максимовым, следует указать на ритмы звездной активности, активности кометно-метеорных потоков, активности планет Солнечной системы, колебаний магнитного поля Земли, литосферы, гидросферы, биосферы и т. д. Существует также масса сопоставлений и статистических корреляций различных показателей с числами Вольфа: от ледовитости районов до распростра-

ненности инфекций, изменяемости картины крови и состояния здоровья.

В последнее время всесторонне проанализированы, прослежены гелиобиологические связи: выявлена синхронность изменчивости численности популяций, миграции животных, динамики заболеваний, эпидемий, пандемий, эпифизий, эпизоотии с ритмикой солнечной активности. Специалисты подразделяют известные ритмы на группы:

1) наиболее кратковременные — связаны с неравномерностью облучения Земли космическими частицами, область их действия — атмосфера; 2) зависящие от колебаний солнечной активности — воздействуют на атмосферу, магнитное поле Земли и живые организмы; 3) самые продолжительные — вызваны неравенством сил тяготения, воздействуют на атмосферу, гидросферу, литосферу, биосферу. В них различают ритмы внутривековые (от 2-7 до 30-40 лет) и вековые (от 160 до 1800-1900 лет) (по данным Е. В. Максимова). Т. Карлстром выделяет ритмы в 40800, 20400, около 3400, 1700, 1 133, 567, 283 года; В. Н. Зубаков — в 370000, 185000, 90000, 40000, 21000, 3700 и 1850 лет. При этом наибольшей фундаментальностью наделяются ритмы в 3,5 (натуральный ритм), 11, 22-23, 100, 1850, 40700, возможно 500000-600000 и 200000000 лет.

Не забудем, однако, что помимо природных циклов, отчасти объясняющих пертурбации социума (переселение народов, изменение численности населения, динамика уровня жизни вследствие климатических трансформаций — засухи, наводнения, похолодания и т. д., — к этим объективным факторам могут быть привязаны состояния духа народа, пассионарность), обнаружена и *сузубо общественная ритмика*.

Н. Кондратьев выделил специфические К-циклы (45-60 лет) — длинноволновые колебания, свидетельствующие о последовательном вытеснении доминирующих укладов; на смену одному доминирующему технологическому укладу идет другой, становящийся доминирующим. В чере-

дованиях укладов (ядер саморазвития), обуславливающих рост эффективности воспроизводства общественной жизни, заключается существо экономической макроэволюции. С. Кузнец идентифицировал строительные циклы (колебания в 15-20 лет), соответствующие периодам массового обновления фонда недвижимости.

В общем случае устойчивые тенденции циклических колебаний объясняются ритмикой «технологических инноваций» (И. Шумпетер), «техничко-экономических парадигм» (С. Фримен), «технологических укладов» (С. Глазьев), инициирующих обновления отраслевых структур. Ритмика эта целесообразна; в идеале обновление протекает плавно, образование новых отраслей чередуется с максимальной диффузией нового технологического уклада — без скачков, перепрыгиваний через циклы преобразования отраслевых структур.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Древнекитайская философия: Собр. текстов. М., 1972. Т. 1. С. 261.
2. Концепции науки в буржуазной философии и социологии. М., 1973. С. 195.
3. Никитин А. Восхождение к человеку // Новый мир, 1980. № 5. С. 208.
4. Русский архив. Вып. 1. М., 1990. С. 77.
5. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1955. С. 268.
6. Экхарт М. Избранные проповеди. М., 1912. С. 53.
7. Institute of Marine. Science Notes, 1984. V. 4. № 2.

N. Elpaeva

THE NONLINEARITY OF HISTORICAL DEVELOPMENT

Abstract: In the centre of attention of the author – the central paradigms of philosophy of history – progressivism, finalism, cyclism. Estimating heuristic potential of each of them the author shows support to cyclism as to a way conceptualization nonlinearity of socio-historical dynamics.

Key words: nonlinearity, progressivism, finalism, cyclism.

МИСТИКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ АЛЬ-ГАЗАЛИ В ИХ СОВРЕМЕННОМ ПРОЧТЕНИИ*

Аннотация: В российском образовании, переживающем период реформ, остро встает вопрос о выборе путей, которые могли бы сохранить национальные традиции духовности. Немалую роль в этом могут сыграть модели образования, выросшие на основе религиозных исканий, к числу которых относится концепция детского образования аль-Газали. Она ориентирована на самопознание и создание особых отношений между учеником и учителем. Образование отождествляется Аль-Газали с нравственным воспитанием, которое становится возможным только через напряженный духовный поиск высших истин.

Ключевые слова: мистика, теология, образование, шарият, воспитание.

Абу-Хамд Мухаммед Ибн-Мухаммед аль-Газали – прославленный мусульманский философ, теолог, оригинальный мыслитель, мистик и религиозный реформатор стал знаменит благодаря своей широкой образованности и эрудиции. В данной статье рассматриваются концепция детского образования аль-Газали и его видение роли преподавателя. «Ребенок, писал аль-Газали, – это залог, вверенный Богом в руки родителей, его невинная душа – драгоценное творение, впитывающее образы и впечатления».

Аль-Газали вырос в правоверной семье, в которой высоко ценили образование. В медресе, куда его отправили учиться, учителями были такие интеллектуальные ученые как Абу-Насер аль-Исмаил, имам аль-Харамин Абу аль-Маали, читавшие лекции в Мекке и в Медине. Аль-Маали возглавлял известную школу Низамийе в Багдаде, наиболее известном тогда центре наук в восточной части исламского мира (на Западе подобное место занимала Кордова). Будучи человеком свободных и независимых взглядов Аль-Газали не ограничивался только изучением академических наук. Он прилежно осваивал христианство, был знаком с доктринами и верой греков-христиан, оказавших фундаментальное воздействие на его религиозное образование. Он также читал труды греческих философов и находился под сильнейшим впечатлением от работ Платона и Аристотеля, особенно логики, и в частности, аристотелевских силлогизмов.

Однако он обратил внимание на неспособность разума постигать абсолют и бесконечность.

Он доказывал, что религия и разум имели соответствующие сферы: бесконечное и конечное. В религии, особенно в религиозной мистике, аль-Газали защищал суфизм от привходящих влияний, восстановил власть ортодоксальной религии и подчеркнул важность подлинного суфизма, который, как он полагал, был подлинной дорогой к достижению абсолютной правды. Им было написано значительное количество работ, синтезировавших мистические и ортодоксальные точки зрения. Но его главная работа в этой области – «Экономика веры». В данной книге в полной мере им используется аристотелевская логика, включая силлогизмы, и, одновременно осуществляется подготовка читателя к мудрости или «гнозису» суфизма.

Однако, отдавая дань заслугам греческих философов, аль-Газали относился к их идеям достаточно скептически. Основное возражение аль-Газали, направленное против западной философии состояло в принципиальной несогласии с характером самой западной философии (метафизики), «ибо большинство заблуждений философов заключается именно в ней» [1, с. 227]. Речь шла, прежде всего, о примате практического или теоретического разума. Если западные и восточные (аль-Фараби, Ибн Сина) последователи Платона и Аристотеля исходили из возможности подчинения практического разума теоретическому на базе принципа, который в Европе получил форму теории «двойственной истины», то аль-Газали отвергал первенство практического разума, доказывая, что последователи греков разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества. В то же время они обнаруживают неспособность дать аподиктическое подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят. Аль-Газали ждал от философии практической пользы. Поэтому цели и задачи философии в его понимании приобретали иную направленность.

Аль-Газали творчески переработал учение суфиев о путях самосовершенствования личности и адаптировал к исламу богатый арсенал их мистических техник. Некоторые его книги содержат высказывания по поводу его собственного духовного и интеллектуального роста, которые он намеревался в своих сочинениях представить как академической элите, так и обычным людям. Одна из таких работ – «Избавляющий от заблуждения», в которой излагаются религиозные взгляды,

* © Ерохин А.К.

представляет результат многолетних личных духовно-философских исканий автора. Хотя многие рассматривают эту книгу как автобиографический очерк [5, с. 258], но это явно не автобиография. Скорее, в этой работе аль-Газали защищается от обвинений в его адрес и критики его поведения и взглядов, к которым он пришел.

Ценность книги состоит в ее поучительном характере. В ней аль-Газали подчеркнул важность самопознания как метода, на который человек, ищущий истины, должен положиться, чтобы подойти к ней, установив равновесие между религией и разумом. Человеческая душа, полагает он, несет в себе отблеск божественной сущности и принадлежит поэтому высшему миру. Благодаря своему богоподобию, она способна познать истину. Также как первичным проявлением божества в мире была воля, так и проявление желания и стремления человека к постижению истины является доказательством его способности к обучению, образованию и приумножению знания.

Конечно, более всего известна книга аль-Газали «Оживление религиозных наук», в которой изложено его общее представление о включении в религию трех, ранее считавшихся противоречащими друг другу элементов: традиции, интеллекта и мистики. Книга составлена из четырех томов. Том первый имеет дело с «ибадат» (практическими культами), том второй посвящен «адату» (социальным обычаям), том третий обращен к «мухликат» (недостаткам или ошибкам характера, ведущих к гибели), и последний, четвертый том направлен на «манхият» (достоинства или качества, ведущие к спасению). Каждый том, в свою очередь, состоит из десяти книг. «Оживление религиозных наук», таким образом, законченное руководство для набожного мусульманина по каждому аспекту религиозной жизни – поклонению и религиозным методам, поведению в ежедневной жизни, очистке сердца, усовершенствования на мистическом пути развития и созидания человека.

Философские мысли и идеи аль-Газали имели значительное и многостороннее влияние на образование и труды, в которых представлены логические размышления об исламской системе образования. Основной его труд, посвященный вопросам образования – трактат «Наставление сыну».

Прежде всего, аль-Газали оценивал образование как одну из основных добродетелей человека, как великое достоинство, которое определяет и цели образования. Невежество, пишет он, хуже чем многие пороки, в частности распутство [1, с. 2.]. В отличие от европейских философов, высоко ценивших знание как таковое, аль-Газали в ходе глубокого анализа процесса образования говорит, как важно суметь избежать бесполезного

«мудрствования» и добывания «знания ради знания». Оно должно быть приближено к земной жизни. Ведь «если человек прочтет сто тысяч научных вопросов и выучит их, но не будет использовать это на практике, это не принесет ему пользы, если он не будет применять их на деле» [2, с. 1].

Образование должно состоять в служении обществу и воспитанию людей с высокими моральными стандартами. «И если даже ты будешь получать знания в течение ста лет, изучишь тысячу книг, то не станешь готовым к милости Аллаха без совершения (благих) дел» [2, с. 2]. В связи с этим он подчеркивал важность воспитания поколения людей, приближающихся к Богу и живущих в согласии друг с другом. Педагогика, рассуждал он, включена в процесс человеческой истории, и это подразумевает, что образование не может быть должным образом осуществлено только через смирение, внимательное слушание и способность быть ответственным благодаря любви, близости и сотрудничеству людей. Образование, настаивал он, есть, по существу, логический процесс, и должен, поэтому, начинаться с освоения самых простых аспектов жизни и переходить к более сложным.

В связи с данным положением образование, считает аль-Газали, должно быть двухступенчатым. На первой ступени оно ограничивается простым освоением элементарных дисциплин, необходимых для повседневной жизни и практики, а на второй – включает набор сложных предметов, развивающих разум, логическое мышление, эстетический вкус и нравственные чувства. Но обязательным условием образования на любой из ступеней является изучение и исполнение требований и предписаний сур Корана и высказываний пророка Мухаммеда как базовых основ исламского закона. Следование им помогает набожным мусульманам правильно пройти жизненный путь. Поучая своего сына, он пишет: «твои слова и действия должны соответствовать шариату, потому что знания и деяния без следования шариату – заблуждение» [2, с. 4]. Он подчеркнул, что образование есть глобальный процесс, в ходе которого всем участникам следует заботиться о каждом аспекте личностного развития – интеллектуальном, психологическом, социальном, физическом и духовном.

Если родители, а затем и учителя, дадут ребенку праведное воспитание, он проживет счастливо в этом мире и в будущем. «Ребенок – это «аманат» (доверие) Аллаха к родителям, его чистое сердце подобно редкостной драгоценной жемчужине, в которой отсутствуют какая-либо царапина и рисунок. И точно также сложено сердце ребенка, – на нем легко оставить любой след. И он поворачивается ко всему тому, к чему его склоняют. Если

его обучат и склоняют к добру, то он привыкнет к этому и будет счастливым в ближайшем мире и на Том Свете. И такую же награду, как и он (ребенок), получают его отец, учителя и его воспитатели. Но если его приучат к плохому и на него не будут обращать внимания, как и на животных, то он станет несчастным и погибнет. И такой же точно грех, понесут его родители и учитель» [3]. Вопрос в другом – кого можно назвать разумным человеком? Ответ аль-Газали замыкает круг соотношения религиозности и рациональности: «Знайте, что разумный человек – это тот, кто повинуется Господу» [4].

Правильно спланированное обучение поможет учителю выявить различия в способностях и возможностях его учеников и развить их согласно их силам и интересам. Парадоксально, но, критикуя греческих философов, в частности Платона, аль-Газали сам стал сторонником многих классических античных идей. Одна из них – идея врожденного знания. Он был уверен что «знание потенциально существует в душе человека подобно зерну в поле; обучение данный потенциал реализует». Согласно учению аль-Газали, люди по своей природе различны. У одних в душах преобладает чувственное начало и потому они не способны к духовной активности. Их удел – слепое следование предписаниям Корана и священных преданий. Для таких людей закрыт внутренний смысл священных книг и философских размышлений, им нельзя открывать высшие тайны религии, чтобы не ввергнуть в ересь. У других людей души предназначены для постижения истин путем внутреннего озарения. Такое разделение учеников на одаренных и неодаренных, способных и неспособных к обучению создает противоречия в сочинениях аль-Газали, обращенных к читателям и воспитателям разного уровня понимания.

При рассмотрении размышлений аль-Газали, можно было бы прийти к выводу, что он противостоял рационализму [5, с. 258; 6]. Но его точка зрения больше сближается с философией Фомы Аквинского, допускающего, что основанием рациональности является вера. Любая форма рационального образования очерчивается поэтому в пределах сферы религии. Но религия, заявляет аль-Газали не против знания и разума. «Достоинство знания выявляется разумом, ведь разум – источник знания, его начало и основание. Знание проистекает из него в том же русле, в котором плод происходит от дерева, свет происходит от Солнца, а видение происходит от глаза» [4]. Однако следует признать, заявляет он, что имеется такой уровень реальности, на котором разум бессилен постичь истину и познание возможно лишь в результате божественного откровения.

Принимая безусловность исламских законов, аль-Газали все же считает необходимым со-

здать пояснения к ним, способствуя тем самым разумному и логичному их восприятию. Поступая таким образом, он допускал возможность постижения человеком природы знания божественной реальности. Знание, пишет он в трактате «Весы деяний», достигается истинно набожным человеком с помощью интуиции или прямого соприкосновения с божественными вещами. Но его рассуждения подразумевали, что в образовании набожный и трудолюбивый ученик не должен быть машиной, копирующей устройство мира или бездумно следующей его законам. Скорее, ему следует участвовать в приращении, развитии и обогащении царства знания, и чем более искренним будет он в его академических усилиях, тем больше он будет иметь возможностей в получении подлинного знания. А работа преподавателя будет заключаться в объяснении даже наиболее сложных вопросов в ясных терминах, доступных разуму и уровню подготовки ученика. При этом всем участникам процесса обучения следует руководствоваться правилом «знания без деяний – сумасшествие, но деяния невозможны без знаний» [2, с. 3] Можно сказать, что аль-Газали содействовал созданию концепции самоконтроля, необходимой и преподавателям, и учащимся в любой сфере образовательной деятельности.

Педагогика, кроме того, есть моральный процесс, объединяющий теорию и практику. И для того, чтобы иметь моральное право наставлять и воспитывать преподаватель должен соблюдать ряд условий. Первое и важнейшее из них обучение должно не карать, а рекомендовать. Учитель является отцом для своих учеников. Он имеет право даже на телесные наказания, но, как отмечает аль-Газали, увлекаться ими не следует. Наказывать надо наедине, дабы не унижить ребенка в собственных глазах и глазах окружающих. Но при этом всякое наказание должно быть обдуманное и сдержанным. Чрезмерное порицание делает ученика более упрямым в своих поступках. Поэтому он советует преподавателю: «Не упрекай его много и каждый раз, ибо ему станет безразлично слушать упреки и совершать гнусности, и его словом не остановить, поскольку оно уже не будет иметь силы воздействия на его сердце» [3].

Предпочтительно, впрочем, действовать убеждением, заботясь о том, чтобы не докучать воспитаннику увещанием. Преподавателям поэтому следует подходить к ученикам с симпатией, терпеливо помогать им, как своим собственным сыновьям, которые советуются с родителями и ищут руководства старших.

Второе условие – учитель обязан служить живой моделью для учеников в словах и поведении, сам показывать пример, чтобы его поведение соответствовало его наставлениям. Только тогда

ученик будет проявлять к учителю должное почтение не только формально, но и в своем сердце. Учитель, дающий наставления молодым, подчеркивает аль-Газали, «берет на себя великую ответственность».

План обучения он должен построить таким образом, чтобы тот соответствовал возможностям и способностям учеников, не перегружал их и не демонстрировал чрезмерной строгости. «Учитель не должен утруждать их заданиями, упражнениями и обязанностями в специальной сфере науки и только в одном направлении, не изучив их нравы и болезни. К примеру: если доктор станет лечить все болезни одним и тем же лекарством, то он погубит большинство из пациентов. Ему подобен и Шейх. Если Он станет указывать своим мюридам на один и тот же способ выполнения упражнения, то погубит их и умертвит их сердца». Далее он говорит: «Способы упражнений и прилежания зависят от развития каждого человека» [3].

Учитель, наставляя аль-Газали, должен относиться с равным уважением ко всем ученикам, в том числе к менее одаренным. После времени, проведенного в школе, следует предоставить ученику отдых для восстановления сил. Запреты на игры и требование непрерывной учебы ухудшает настроение ребенка, снижает его сообразительность и делает его несчастным. Совет ученику он должен давать после предварительно и тщательного обдумывания, быть сдержанным в благом порыве чрезмерного ускорения процесса обучения.

Методика преподавания заключается в поддержке учеников, в оказании помощи в достижении психологической и эмоциональной стабильности. Труд преподавателя, наставника аль-Газали сравнивает с трудом крестьянина, «который вырывает с корнем сорную траву и остригает пшеницу для того, чтобы она лучше росла и дала больший урожай». Каждый человек нуждается в наставнике, который поведет его в правильном направлении. Попытки делать что-либо без наставления учителя вводят человека во многие заблуждения. На ранних этапах развития личности бесценную помощь для приобретения устойчивых нравственных знаний играют привычки, возникающие при соблюдении твердых правил поведения. Задача преподавателя состоит в строгом контроле за их исполнением.

Ребенок не должен похвастаться благосостоянием отца и должен быть вежливым и внимательным по отношению к людям. Ему не следует насаждать страсть к деньгам, ибо подобная страсть является смертельным ядом. Он должен учиться слушаться и уважать своих родителей, учителей и старших. В старшем возрасте он должен соблюдать правила чистоты и личной гигиены, поститься несколько дней в месяц Рамадан, не

носить шелка, золота и серебра, изучать наставления Священного закона, бояться воровства и богатства, добытого нечистыми средствами, лжи, предательства, пороков и грубой речи. Ученику нельзя испытывать чрезмерную гордость или зависть, бранить окружающих. Он должен избегать общества великих мира сего и отказываться от их подарков. По отношению к Богу ему следует поступать так, как он хочет, чтобы его слуга поступал по отношению к нему, а с людьми он должен обращаться так, как хочет, чтобы они обращались с ним [2]. В целом же, подводя итог многочисленным правилам, можно сказать следующее – учеников следует поощрять к добродетельному поведению, основанному на следовании таким ценностям как правдивость, вера, честность, смирение и предотвращение высокомерия.

Но процесс воспитания и образования на этом не заканчивается. Нравственное начало, пишет аль-Газали в «Оживлении религиозных наук», формируется, одновременно, посредством подражания мудрым наставникам и самовоспитанием. Причем, роль самовоспитания по мере образования и укрепления интеллекта увеличивается. Он предлагает человеку лично заняться духовной самодиагностикой, чтобы вывести свою жизнь на естественный и правильный для него путь. Чтобы преодолевать нравственные пороки, необходимы Божья помощь, долготерпение и постоянные душевные усилия. Даже при изучении наук необходимо помнить, что «они должны быть такими, которые исправляют твоё сердце, очищают твою душу» [2, с. 11].

Благодаря напряженным духовным поискам человек становится тем, кем он и должен быть – самостоятельной личностью, способной различать истину и ложь. Казалось бы, этот вывод входит в противоречие с религиозно-мистической моделью образования аль-Газали, покоящейся на положении о божественной предопределенности. Однако если учесть его концепцию человека, суть которой заключается в признании уникальности человеческого бытия в божественной иерархии мира, то противоречия снимаются. Но для этого надо признать, что Бог (в мистической терминологии) есть свет небесный и земной (коранический стих 24, 34), заливающий и поддерживающий мир бесконечным множеством лучей. Понятие «свет», утверждал аль-Газали, с одной стороны, обозначает Бога, а с другой – светлое, проливающее свет абсолютное бытие. Ведь зрение и разум, если их рассматривать как свет, делают объекты определенными. При этом разум более ясно говорит нам о свете, потому что возможность его проявления не связана с пространством и временем.

Следовательно, между разумом и Богом можно провести аналогию, ибо последний сотво-

рил Адама, наделив его разумом по своему подобию. Видимый мир является тенью умопостигаемого мира, который аль-Газали называет также духовным миром. Иерархия «света» как светлых сущностей определяется степенью их близости к высшему свету, источнику света, Богу. Человек занимает уникальную позицию в этой иерархии. Так как он сотворен по образу и подобию Божьему, его можно рассматривать как божественный образ, который может познать себя, может достичь знания о Боге. Рассматривая процесс космического творения, аль-Газали отмечает, что раньше сотворения мира и тела «первое, что сотворил Всевышний – это разум» [4, с. 1]. Поэтому естественно стремление разума к созерцанию своего первоисточника, являющегося истиной.

Но созерцание истинного означает не только образное видение, но и степень нравственной чистоты. Разум, стремясь к истине, поднимается от чувств к практическому знанию поведения и действий, а в своих дальнейших исканиях видит истинность добродетелей характера. «Есть два вида глаз: внешний и внутренний; ... первый принадлежит одному миру, Миру Чувств, и ... внутреннее видение принадлежит другому миру в целом, Миру Астрономического Царства; ... каждый из этих глаз имеет солнце и свет, посредством чего его наблюдение усовершенствовано. ... Он, кто никогда не платит за достижение того, [последнего] мира, но отказывается ограничивать свою жизнь в этом более низком мире чувств, влияющих на него есть все еще грубое животное, отлученное от того, что делает нас людьми. ... как корка прилегающая к плоду; ... как темнота относительно света; как адское к божественному – так этот Мир Чувств относится к Миру Астрономического Царства. По этой причине последний называется Миром, божественным или Духовной жизнью, или Миром Света, в отличие от нижнего Мира, Мира Вопросов и Темноты» [3].

Как культурный процесс образование вносит жизненный вклад в будущее общества, в котором растут и развиваются индивидуумы и группы. В своем завещании аль-Газали написал: «Не думай-

те, что этот труп, который Вы видите есть я, я – дух, а это – ничто, плоть. Я – жемчуг, который оставил свою оболочку пустынной. Это была моя тюрьма, где я провел мое время в печали. Я – птица, и это была моя клетка, в которую я не прилетел, и... хвала Богу, освободившему меня».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аль-Газали. Несогласованность философов // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII веков. Приложение. М.: Наука, 1960.
2. Аль-Газали. Наставление сыну. Доступно из URL <http://www.sufizm.ru/lib/gasali/pismo/10/> [Дата обращения 12.09.2006]
3. Аль-Газали. Избавляющий от заблуждений // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961.
4. Аль-Газали. О разуме, его достоинстве, сущности и составляющих его частях. Доступно из URL <http://www.sufizm.ru/lib/gasali/razum/> [Дата обращения 12.09.2006]
5. Соколов В.В. Средневековая философия. М.: МГУ, 1979.
6. Философский энциклопедический словарь. Ст. «Газали». М.: Наука, 1989.

A. Erokhin

MYSTICAL AND THEOLOGICAL IDEAS OF EDUCATIONAL PHILOSOPHY OF AL-GAZALI IN MODERN INTERPRETATION

Abstract: Russian education system is in the stage of reforms so that the question what choice of the ways, which could save the national spiritual traditions is important for educators. The important role in this process plays the modes of the education, rise on a bases of religious searching. She is oriented on самопознание and creation person relations between pupil and teacher. philosophy of education belong to those modes. It is oriented to self-known and creation freedom which is condition for personal development, intellectual intuition and holistic world-outlook. Education is identified by al Gazali with moral education, which becomes possible only through tense spiritual searching for of the high truths.

Key words: mysticism, theology, formation, Sheriyat, education.

ИСКУССТВЕННОЕ ИСКУССТВО*

Аннотация: Статья содержит анализ исследований искусственного искусства как результата творческой деятельности относительно искусственной жизни, наделенной искусственным сознанием и искусственным интеллектом.

Ключевые слова: алгоритмическая эстетика, цифровое искусство, алгоритмический стиль, искусственное творчество.

Искусственное искусство (artificial art) является последним смещением парадигмы компьютерного искусства и лежит в рамках фундаментальных и прикладных исследований в области искусственной жизни, которую часто «пытаются объяснить как вычислительный феномен, использующий так называемый метод “bottom up”» [27], и таким образом изучающим не только «жизнь-какая-она-есть» (“life-as-it-is”) но и «жизнь-какой-она-может-быть» (“life-as-it-could-be”) (см. напр. [5; 31; 32; 42] и др.).

Одним из первых исследований в области искусственного искусства с позиций этой парадигмы является работа Sommerer (Sommerer) [45]. Среди более поздних можно выделить исследования Вайтлоу (Whitelaw) [51], Сандерса и Жеро (Saunders and Gero) [43], Моура и Перейры (Moura and Pereira) [36] и др.

При этом в основе многих исследований в этом направлении лежат работы по автоматизации проектирования и создания художественных произведений, дополненные алгоритмом эстетического выбора, или используя формулировку Гринфилда «функцией пригодности (fitness functions) для ранжирования изображений», которое при использовании интерактивных алгоритмов осуществляется пользователем [27].

В этом аспекте мы полностью согласны с мнением МакКормак (McCormack), в соответствии с которым создание такого ранжирующего алгоритма требует решения задачи «понять творчество» (“understand creativity”) [35]. Гринфилд совершенно справедливо называет эту задачу «настоящим вызовом», но с гордостью отмечает, что этот вызов уже принят им самим [21], а также такими исследователями как Боден (Boden) [9], Эдмондс (Edmonds) [17], Спротт (Sprott) [46; 47] и др.

Работая над созданием таких алгоритмов, Гринфилд отмечал, что основной трудностью является «использовать доступные теории когнитивистики для формулировки эстетических при-

нципов, которые поддаются непосредственному переводу в функции пригодности». На эту проблему указывали также Рамахандран (Ramachandran) [41] и Зеки (Zeki) [52].

В ходе работ по решению этой проблемы Гринфилдом были разработаны алгоритмы пригодности, основанные на использовании метода мультиобъектной оптимизации [20; 23], модели клеточного морфогенеза, предложенной Эггенбергером (Eggenberger) [18], метода последовательных полярных преобразований [25], метода ко-эволюционной комбинаторной оптимизации [24; 26], ранее успешно использованном Хиллис [28], а также моделей развития колоний бактерий, предложенной Хоар (Hoar) [29], и муравьев [6], описанный им в [22].

Несмотря на то, что некоторые из разработанных Гринфилдом алгоритмов представляются независимыми в своем эстетическом выборе от их разработчика, это не совсем так. В большинстве случаев такой выбор осуществлялся на основе заранее установленной системы критериев и механизма их оценки. Даже в случае реализации алгоритмов с использованием метода ко-эволюционной комбинаторной оптимизации, реализующего сценарий «хищник – жертва» и использующего «объективный» критерий максимизации энтропии или модели развития колоний муравьев, решающий выбор все равно оставался за человеком и базировался на его эстетическом опыте.

Собственно, и сам Гринфилд это признает, когда пишет, что программы, «реализующие алгоритм ранжирования изображений на основе эстетических критериев не могут репрезентировать что-то большее, чем творчество программиста», но при этом «исходный код таких программ должен быть признан и оценен как сущность [его] творчества...» [27]. Он пишет: «В 1980 году в журнале Discover была опубликована статья «Компьютеры как художники» (“Computers as artists”)... Двадцатью годами позже некоторые программисты и компьютерные художники утверждают, что программное обеспечение, управляющее процессом создания произведений искусства подтверждает, что компьютеры становятся творческими агентами». Он критикует такую постановку вопроса (см. напр. его критику «синтетического творчества» (“synthetic creativity”) Сандерса и Жеро или «симбиотического искусства» (“symbiotic art”) Моура и Перейры) и заключает: «Я верю фактам, а их анализ не подтверждает такие претензии... Искусство, созданное с использованием компьютерных про-

* © Ерохин С.В.

грамм подтверждает творчество программиста, а не компьютера...», хотя возможно «когда-нибудь в будущем создание работ роботами не потребует творчества программиста...» [27].

Среди первых исследователей, принявших вызов «понять творчество» была также группа специалистов под руководством Балуя (Baluja et al) [7]. Основываясь на опыте, накопленном в ходе разработки и создания эволюционных моделей, разработчики создали «нервную сеть» и использовали систему ранжирования, формирующуюся в ходе обучающих занятий с пользователями, в ходе которых компьютер должен был «перенять» их эстетический опыт. С использованием нервных сетей вели свои исследования также Мачадо и Кардосо (Machado and Cardoso) [33], Рук (Rooke) [27] и др.

Исследуя возможность создания «искусственного искусства», Кинг (King) [30] отмечает, что перспективы «автоматического искусства» (“automate art”) «становятся все более близкими по мере реализации исследований в области искусственного интеллекта, искусственного творчества и искусственной жизни», но «для создания полностью искусственной жизни требуется искусственное сознание».

В статье «Искусственное сознание – Искусственное искусство» (“Artificial Consciousness - Artificial Art”, 1997) [30] он приводит высказывания Дж. Глейка (J. Gleick) из книги «Хаос: Создание новой науки» [19: 6] о том, что XX столетие войдет в историю как век трех больших научных революций: теории относительности, квантовой механики и теории хаоса и отмечает, что хотя «четвертой революции не случилось», но ее предпосылки были заложены. И этой революцией будут достижения в области исследования человеческого сознания.

Кинг подчеркивает, что есть все основания для того, чтобы быть уверенным в неизбежности этой революции и ее успехе. Его уверенность основывается на том интересе, который вызывает эта проблема в научном мире, что подтверждается многочисленными исследованиями в этом направлении, количеством опубликованных в последнее время книг по этой проблеме и созданием специализированного научного издания – «Международного журнала по исследованию сознания» (“International Journal of Consciousness Studies”).

Надежду на возможность создания искусственного сознания Кинг связывает прежде всего с достижениями в области квантовой механики, указывая тем самым на квантовый характер процессов, лежащих в основе этого феномена. Близкой позиции придерживаются также Менский [3]; Бом [12]; Пенроуз [38], Зохар [53; 54] и др.

В этой связи Измайлов пишет, что «исследо-

вания в области нейрофизиологии и нейропсихологии допускают, что процессы мышления связаны не только с биохимическими, но и квантовыми процессами» [2]. Интересные гипотезы относительно квантового характера сознания (точнее бессознательного) приведены и проанализированы в монографии Данилевского [1].

Зохар [53] указывает на связь между креативностью и квантовой теорией, сопоставляя процесс творческого выбора с редукцией волновой функции. Креативность также часто связывают с воображением (см., напр. [50]) и, соответственно, возможность автоматизации творческого процесса часто рассматривается как следствие возможности компьютерной имитации воображения (см. напр. [10; 11]).

Кинг отмечает, что термин сознание часто используется в различных значениях (здесь очевидно этим термином обозначается не только сознательное, но также бес- и подсознательное), а аспекты человеческого опыта, которые тесно связаны с сознанием включают: осведомленность (awareness), волю (will), восприятие (perception), мышление (thought), память (memory), интеллект (intelligence), креативность (creativity), идентичность (identity) и автономность (autonomy). Он приводит результаты исследования по оценке весомости каждого из аспектов в процессе сознания, проведенного в одном из университетов (London Guildhall University). В исследовании приняло участие 27 человек; каждый из аспектов оценивался по 11-бальной шкале: от 0 до 10 баллов).

Достаточно интересным является тот факт, что максимальный вес в сознании по мнению респондентов имеет *восприятие*, набравшее 8,30 баллов, в то время как *интеллект* занимает последнее место, набрав почти вдвое меньше – 4,81 баллов. Характерно, что креативность или способность к творчеству оценивается в рамках сознания практически наравне с мышлением, уступая лишь 0,3 балла. В общем, несмотря на сравнительно невысокую репрезентативность исследования, его результаты согласуются с мнением многих специалистов. Так например, особое значение в сознании отводит восприятию Даннетт [16].

Большое значение в исследованиях по автоматизации творческого процесса в изобразительном искусстве имели работы Симса [44] и Лэтхема [49], использующие методы эволюционного проектирования. Однако, как пишет Кинг [30], работая над своими проектами «они сами осуществляли селекцию... и так и не смогли автоматизировать функцию эстетического “выживания”...», но эта «проблема решена в работе Гарольда Кохена (Harold Cohen) в рамках его проекта “AARON”».

В «Алгоритмической эстетике» [48] Стини и Гипс ссылаются на Кнута, который писал: «часто

говорят, что человек не может до конца понять что-либо, пока он не научит этому другого... Человек не может до конца понять что-либо, пока не обучит этому компьютер, т.е. не разработает алгоритм». Кинг распространяет это замечание на область творчества и сознания: «моделирование творчества помогает нам понять творчество, а моделирование сознания должно помочь понять сознание» [30].

Как уже отмечалось выше, обладателем искусственного сознания является искусственная жизнь. И в качестве первых форм такой жизни можно рассматривать компьютерные модели функционирования и развития биологических организмов. Анализ работ, проводившихся в этом направлении и их философское осмысление можно найти, например, у Леви [32]. Основой исследовательских разработок в области искусственного интеллекта и искусственного творчества также послужили эволюционные модели. Однако, ответ на вопрос о том, сыграют ли они определяющую роль в создании искусственного творчества, пока не очевиден: так, например, Перкинс указывает на то, что связь между творчеством и эволюцией «довольно слаба» [39].

Таким образом, искусственная жизнь рассматривается как основа возможности искусственного творчества, что находит отражение в многочисленных исследованиях не только представителей науки, но и художников, в том числе цифровых (см. напр. [8; 40] и др.). Одной из первых серьезных попыток создать искусственную сознательную сущность являются исследования И. Александера (I. Aleksander), создавшего искусственную нервную сеть (ИНС) – “artificial neural net” (ANN), названную им “Magnus” [37].

Несмотря на то, что сколько-нибудь существенных результатов в области создания искусственной жизни, способной к искусственному творчеству исследователи пока не добились, некоторые представители цифрового искусства возлагают на нее большие надежды (см. напр. [34]). Мы также надеемся, что в самом ближайшем будущем человек сможет не только «понять творчество», но и создать искусственную форму жизни, способную к творческой деятельности.

Отметим, однако, что подобных оптимистических взглядов придерживаются далеко не все. Так, например, Яшин утверждает, что «человеку не дано до конца... изучить тайну своего мышления...», а «создание технической (биотехнической) системы искусственного интеллекта, по функциям подобного мозгу человека, невозможно...» [4: 23]. Имеются также принципиально иные позиции относительно «понимания творчества», в основе которых лежат различные точки зрения по вопросу дефиниций таких основополагающих эстетичес-

ких терминов как «творчество», «искусство» и др. [14]

Так Бартон (Burton), рассматривая этимологию термина «искусство» (“art”) подчеркивает, что значение этого понятия восходит к латинским “artem” или “ars”, обозначающим «умение как результат практики и изучения» [15], а также приводит мнение Брауна (Brown) о том, что этот термин является производным от греческого “techne” [13: 81] и делает, таким образом, вывод, что искусство «не соотносится ни с творческой деятельностью, ни с ее результатом», а является «умением как результатом изучения и знаний» и «может быть использовано в отношении любой другой деятельности, а не только художественной».

Развитие этой предпосылки приводит исследователя к выводу о том, что «художник должен быть искусным изготовителем», подчеркивая при этом, что этот вывод «контрастирует с модернистским восприятием искусства как концепта, как процесса генерации идей и как творческого процесса» [15]. Дальнейший ход рассуждений таков: «Если художник определен как искусный изготовитель, то как определить в этом контексте ремесленника (craftsperson)? Корень этого термина прослеживается из немецкого “craeft”, что означает “мощность” или “силу”, но позднее приобретшее значения “умение” и “искусства посредством умственной способности”... Таким образом, термины “искусство” (“art”) и “ремесло” (“craft”) близки по значению, хотя со временем и... были разведены... Термин “искусство” стал использоваться по отношению к чему-то более возвышенному, чем ремесло... [Однако] массовое производство и коммерциализация искусства рационализировали различие [этих] терминов... Современный ремесленник может работать в тех же областях, что и художник и в современных условиях может рассматриваться в том же контексте. Художник может создавать те же объекты что и ремесленник... Основное различие заключается в мотивации и результате... Художник может работать только в области творческого процесса с целью концептуализации без мотива получить результат, для ремесленника больше характерны... техника и результат» [15].

Такая постановка вопроса в принципе снимает с повестки дня задачу «понять творчество» в целях реализации проекта «искусственного искусства», так как искусство «не соотносится ни с творческой деятельностью, ни с ее результатом» [15]. Если это действительно так, то задача создания «искусственного искусства» существенно упрощается: искусство как умение и как результат изучения и знаний гораздо легче алгоритмизировать. Однако нам представляется, что это далеко не так и создание искусственного искусства требует

глубоких исследований в области искусственной жизни и искусственного интеллекта.

При этом, если рассматривать проблему искусственного искусства с позиций эстетики, а эстетическое – с позиций информационного подхода, т.е. как субъективное свойство информации, определяющееся ее ценностью, зависящей от целей и тезауруса реципиента, а также принять во внимание, что в этом случае процесс генерации такой информации (в т.ч. процесс создания произведения искусства) также будет детерминирован целями и во многом зависеть от тезауруса художника, то возникает целый ряд весьма сложных вопросов, и прежде всего:

1) Будет ли искусственный интеллект (здесь мы используем этот термин скорее в более широком смысле – как искусственную жизнь, обладающую способностью не только к интеллектуальной, но и к творческой деятельности, как к логическому, так и к интуитивному мышлению) мыслить себя как личность?

На этот вопрос скорее всего следует дать утвердительный ответ, так как в противном случае его вряд ли корректно рассматривать как форму жизни. Во всяком случае, как такую форму, которая обладает способностью к творческой деятельности. Подтверждение правильности нашего ответа мы находим у Александера, который, работая над созданием упомянутого выше Magnus'a предполагал, что тот должен будет «сообщить нам что есть быть Magnus'ом» [30].

2) Если искусственный интеллект будет мыслить себя личностью, то какие цели он будет преследовать? (Этот вопрос сохраняет свою актуальность и в случае, если он не будет мыслить себя таковой.) И насколько эти цели будут коррелировать с целями отдельно взятого человека, человеческих сообществ и человечества в целом?

Очевидно, как и для человека, эти цели будут определяться окружающей средой, в том числе социальной, а также особенностями личностей (людей или представителей искусственных форм жизни), которые будут принимать участие в его «воспитании» (хотя, очевидно, в рассматриваемом аспекте кавычки можно опустить) и вступать с ним в коммуникацию.

От ответов на эти и некоторые другие вопросы будет зависеть: сможет ли искусственный интеллект быть истинным творцом произведений искусства. Однако мы не сомневаемся, что если такая форма жизни будет создана, то она будет способна к созданию произведений «искусственного искусства», хотя чем она тогда будет отличаться от человека? Отсутствием репродуктивной системы? Нам представляется, что решение этой проблемы не займет много времени.

Но есть еще одна проблема: тенденции раз-

вития компьютерных технологий позволяют предположить, что если искусственная форма жизни будет создана, то она будет обладать чрезвычайно высоким уровнем тезауруса и способностью к переработке огромных объемов информации и генерации не меньших объемов информации ценной (в том числе и для человека), а значит и создание эстетических объектов не будет представлять никакой трудности для искусственного интеллекта. Но возникнет ли у нее потребность использовать для представления этой информации художественную форму? К сожалению, у нас нет представления о том, каким будет ответ на этот вопрос.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Данилевский, И.В. Структуры коллективного бессознательного: Квантовоподобная социальная реальность / И.В. Данилевский. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: КомКнига, 2005. – 376 с.
2. Измайлов, Ч.А. Сознание и его отношение к мозговым информационным процессам / Ч.А. Измайлов, Е.Д. Шехтер, М.М. Зимачев // Вестник Московского университета. – Сер. 14. – Психология. – 2001. – № 1. – С. 34-50.
3. Менский, М.Б. Квантовая механика: новые эксперименты, новые приложения и новые формулировки старых вопросов / М.Б. Менский // УФН. – 2000. – Т. 170. – Вып. 6. – С. 631-648.
4. Яшин, А.А. Живая материя: Ноосферная биология (нообиология) / А.А. Яшин. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 216 с.
5. Adami, C. Introduction to artificial life / C. Adami. – NY: Springer, 1998.
6. Aupetit, S. Interactive evolution of ant paintings / S. Aupetit, V. Bordeau, M. Slimane, G. Venturini, N. Monmarche. // Congress on Evolutionary Computation 2003 Proceedings. – IEEE Press, 2003. – pp. 1376-1383.
7. Baluja, S. Towards automated artificial evolution for computer-generated images / S. Baluja, D. Pomerleau, T. Jochem // Connection Science. – 1994. – № 6. – pp. 325-354.
8. Bell, S. Creative Participatory Behaviour in a Programmed World / S. Bell // Leonardo. – Vol. 28. – 1995. – №3. – pp. 171-176.
9. Boden, M. Agents and creativity / M. Boden // Communications of the ACM. – Vol. 37. – 1994. – № 7. – pp. 117-121.
10. Boden, M. Dimensions of Creativity / M. Boden. – Cambridge: MIT Press, 1994.
11. Boden, M. The Creative Mind / M. Boden. – London: Abacus, 1990.
12. Bohm, D. Wholeness and the Implicate Order / D. Bohm. – London: Ark Paperbacks (Routledge), 1980.
13. Brown, F.B. Religious aesthetics: a theological study of making and meaning / F.B. Brown. – New Jersey: Princeton University Press, 1989.
14. Bullock, A. / The Fontana dictionary of modern thought // A. Bullock, O. Stallybrass. – London: Fontana Books, 1977.
15. Burton, R. Creativity, method and process in digital fabric printing: a 21st century paintbrush / R. Burton // Digital Creativity. – Vol. 16. – 2005. – № 4. – pp. 217-230.

16. Dennett, D.C. *Consciousness explained* / D.C. Dennett. – London: Allen Lane, 1991.
17. Edmonds, E. Creativity, art practice, and knowledge / E. Edmonds, L. Candy // *Communications of the ACM*. – 2002. – № 10. – pp. 91-95.
18. Eggenberger, P. Evolving morphologies of simulated 3d organisms based on differential gene expression / P. Eggenberger // *Proceedings of the Fourth European Conference on Artificial Life*. – Springer Verlag, 1997. – pp. 205-213.
19. Gleick, J. *Chaos: Making a New Science* / J. Gleick. – London: Abacus, 1994.
20. Greenfield, G. Color dependent computational aesthetics for evolving expressions / G. Greenfield, R. Sarhangi // *Bridges: Mathematical Connections in Art, Music, and Science Conference Proceedings*. – 2002. – pp. 9-16.
21. Greenfield, G. Computational aesthetics as a tool for creativity / G. Greenfield, L. Candy, E. Edmonds // *Creativity and Cognition 2005 Proceedings*. – ACM Press, 2005. – pp. 232-235.
22. Greenfield, G. Evolutionary methods for ant colony paintings / G. Greenfield, F.F. Rothlauf // *Springer-Verlag Lecture Notes in Computer Science*. – NY: Springer Verlag, 2005. – pp. 478-487.
23. Greenfield, G. Evolving aesthetic images using multiobjective optimization / G. Greenfield, B. McKay // *Congress on Evolutionary Computation, CEC 2003*. – IEEE Press, 2003. – pp. 1903-1909.
24. Greenfield, G. On the co-evolution of evolving expressions / G. Greenfield // *International Journal of Computational Intelligence and Applications*. – Vol. 2. – 2002. – № 1. – pp. 17-31.
25. Greenfield, G. Serial polar transformation motifs revisited / G. Greenfield, R. Sarhangi, R. Moody // *Bridges: Mathematical Connections in Art, Music, and Science Conference 2005 Proceedings*. – 2005. – pp. 443-448.
26. Greenfield, G. Simulated aesthetics and evolving artworks: a co-evolutionary approach / G. Greenfield // *Leonardo*. – Vol. 35. – 2002. – № 3. – pp. 283-289.
27. Greenfield, G.R. Art by computer program == programmer creativity / G.R.Greenfield // *Digital Creativity*. – 2006. – Vol. 17. – № 1. – pp. 25-35.
28. Hillis, D. Co-evolving parasites improve simulated evolution as an optimization procedure / D. Hillis // *Alife II Conference Proceedings 1990*. – 1990. – pp. 313-324.
29. Hoar, R.M. Transcription and evolution of a virtual bacteria culture / R.M. Hoar, J.K. Penner, C. Jacob // *Congress on Evolutionary Computation Proceedings 2003*. – IEEE Press, 2003. – pp. 54-61.
30. King, M.R. *Artificial Consciousness - Artificial Art* / M.R. King // *Computers and art* / Ed. by S. Mealing. – Exeter: Intellect, 1997. – pp. 33-53.
31. Langton, C. *Artificial life: an overview* / C. Langton. – Cambridge: MIT Press, 1995.
32. Levy, S. *Artificial life. The quest for a new creation* / S. Levy. – NY: Pantheon Books, 1992.
33. Machado, P. *Computing aesthetics* / P. Machado, A. Cardoso // *LNAI Series*. – NY; Porto Allegre, Brazil: Springer-Verlag. – pp. 219-229.
34. Magnenat-Thalmann, N. *Artificial Life and Virtual Reality* / N. Magnenat-Thalmann, D. Thalmann. – John Wiley and Sons, 1994.
35. McCormack, J. Open problems in evolutionary music and art [Electronic resource] / J. McCormack. – 2005. // Access: <http://www.csse.monash.edu.au/~jonmc/research/Papers/OpenProblemsSV.pdf>, free.
36. Moura, L. *Man + robots: symbiotic art* / L. Moura, H. Pereira. – Lyon: Institut d'Art Contemporain, 2004.
37. Patel, K. *Matter over mind for mighty Magnus* / K. Patel // *Times Higher Education Supplement*. – 1994. – 6th March.
38. Penrose, R. *Shadows of the Mind – A Search for the Missing Science of Consciousness* / R. Penrose. – Oxford: Oxford University Press, 1994.
39. Perkins, D.N. *Creativity: Beyond the Darwinian Paradigm* / D.N. Perkins // *Dimensions of Creativity* / Ed. by M. Boden. – Cambridge: MIT Press, 1994.
40. Pickover, C.A. *Computers, Pattern, Chaos and Beauty: Graphics from an Unseen World* / C.A. Pickover. – N.Y.: St. Martin's Press, 1990.
41. Ramachandran, V. The science of art: a neurological theory of aesthetic experience / V. Ramachandran, W. Hirstein // *Journal of Consciousness Studies*. – 1999. – № 6. – pp. 15-52.
42. Ray, T. An evolutionary approach to synthetic biology: zen and the art of creating life / T. Ray // *Artificial Life*. – Vol. 1. – 1994. – № 1. – pp. 179-209.
43. Saunders, R. *Artificial creativity: a synthetic approach to the subject of creative behavior* / R. Saunders, J. Gero // *Proceedings of the Fifth Conference on Computational and Cognitive Models of Creative Design 2001*. – Sydney: Key Centre of Design Computing and Cognition, 2001. – pp. 113-139.
44. Sims, K. Artificial evolution for computer graphics / K. Sims // *Computer Graphics*. – Vol. 25. – 1991. – № 4. – pp. 319-328.
45. Sommerer, C. *Art@science* / C. Sommerer / Ed. by L. Mignonneau. – NY: Springer Verlag, 1998. – 330 p.
46. Sprott, J. Can a computer produce and critique art? / Sprott, J. – *Leonardo*. – Vol. 34. – 2001. – № 4. – p. 369.
47. Sprott, J. The computer artist and art critic / J. Sprott, C. Pickover // *Fractal horizons*. – 1996. – pp. 77-115.
48. Stiny, G. *Algorithmic Aesthetics* / G. Stiny, J. Gips. – Berkeley (CA): University of California Press, 1978.
49. Todd, S. *Evolutionary art and computers* / S. Todd, W. Latham. – San Diego (CA): Academic Press, 1992.
50. Warnock, M. *Imagination* / M. Warnock. – London: Faber, 1980.
51. Whitelaw, M. *Metacreation: art and artificial life* / M. Whitelaw. – Cambridge: MIT Press, 2004.
52. Zeki, S. *Inner vision, an exploration of art and the brain* / S. Zeki. – NY: Oxford University Press, 1999.
53. Zohar, D. *The Quantum Self*. / D. Zohar. – London: Bloomsbury, 1990.
54. Zohar, D. *The Quantum Society*. / D. Zohar, I. Marshall. – London: Bloomsbury, 1993.

S. Erokhin
ARTIFICIAL ART

Abstract: Article is dedicated to analysis of studies on artificial art as a result of creative activity of artificial life, possessing an artificial consciousness and artificial intelligent.

Key words: algorithmic aesthetics, digital art, algorithmic style, artificial creativity.

АВТОМАТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО*

Аннотация: Статья содержит анализ опыта использования методов автоматического проектирования в искусстве. Особое внимание уделяется использованию эволюционных алгоритмов – генетических алгоритмов, генетического программирования, эволюционных стратегий и эволюционного программирования, а также формированию в современном цифровом искусстве алгоритмического стиля и алгоритмической эстетики.

Ключевые слова: алгоритмическая эстетика, цифровое искусство, алгоритмический художник, алгоритмический стиль.

В последнее время широкое распространение получили компьютерные программы, позволяющие автоматизировать процесс создания произведений искусства. Такой автоматизированный процесс имеет достаточно глубокую теоретико-практическую проработку и его становление обусловлено развитием автоматизированного проектирования и разработкой соответствующих алгоритмов, прежде всего эволюционных алгоритмов, в основе которых лежат математические модели механизмов естественной эволюции. Истории развития эволюционных алгоритмов, их отдельным реализациям и особенностям использования при решении различных научно-исследовательских и прикладных задач посвящена обширная литература (см. напр. [3; 5; 23; 38; 40; 46; 51; 52; 54; 55; 63] и др.).

Янссен (Janssen) [40] отмечает, что все многообразие эволюционных алгоритмов можно сгруппировать в четыре основных метода: генетические алгоритмы (genetic algorithms); генетическое программирование (genetic programming); эволюционные стратегии (evolution strategies); и эволюционное программирование (evolutionary programming), отличающиеся характером эволюционирующих «индивидов» и используемых правил при моделировании эволюционного процесса. При этом последние два из указанных методов уделяют «значительно больше внимания самому процессу эволюции», обобщая его также «на сами параметры эволюции» [3].

Тем не менее, для всех методов характерна общая структура алгоритмов, предполагающая следующие основные этапы эволюционного процесса: репродукцию (reproduction), в рамках которой из родительских создаются новые гено-

типы; развитие (development), т.е. создание фенотипа на основе генотипа; оценку (evaluation), в ходе которой происходит сравнение фенотипов и выбор предпочтительного; и селекция (selection), обеспечивающая выбранным фенотипам более высокий шанс для выживания и репродуцирования. Эволюционный процесс моделируется через множество поколений с тем, чтобы «популяция» в целом могла развиваться и адаптироваться.

В рамках эволюционного проектирования, основанного на использовании эволюционных алгоритмов Янссен выделяет два основных метода: параметрическое (parametric) и генеративное (generative) программирование. При параметрическом эволюционном проектировании, примерами которого могут служить [12; 51; 52; 54; 63], эволюционный механизм используется для параметрического развития заданного проектного решения. Генеративное проектирование предполагает не только изменение параметров заданного проектного решения, но и генерирование проектных альтернатив, которые могут значительно отличаться друг от друга.

Таким образом, по сравнению с параметрическим, генеративное проектирование является более комплексным методом, позволяющим осуществлять проектирование в условиях «нечетких проектных задач». В рамках этого, генеративного проектирования эволюционная система будет стремиться развивать расходящийся набор альтернативных проектов, со сходимостью в единственном проекте, который, как указывает Янссен часто оказывается нежелательным или даже невозможным [40]. Именно поэтому такие системы часто обозначают как «расходящиеся системы» (“divergent systems”), «системы исследования» (“exploration systems”) или «системы синтеза» (“synthesis systems”). Примерами использования генеративных эволюционных алгоритмов могут служить проектные системы, разработанные Бентли (Bentley) [6], Коатсом (Coates) [13], Фрезером (Frazer) [24; 25], Фансом (Funes) и Поллэком (Pollack) [28], Грэхемом (Graham) [30], Розенманом (Rosenman) [59], Шеа (Shea) [64], Сан (Sun) [68] и др.

В рамках использования эволюционного проектирования сгенерированные и эволюционирующие проекты могут изменяться в «свойствах» (“character”), либо в «конфигурации» (“configuration”). Такие проекты называют соответственно «диверсивными» (“diversive”) и «диспаративными» (“disparative”) [29; 39; 62].

Как отмечает Янссен [40], параметрический

* © Ерохин С.В.

метод эволюционного проектирования используют обычно при работе с диверсивными проектами, а генеративный – с диспаративными. При этом он подчеркивает, что при использовании генеративного метода разрабатываемые проекты должны быть сложными, понятными, желательными, но непредсказуемыми. При этом, задавая определенный уровень сложности очень трудно обеспечить процесс, который генерирует проекты, являющиеся одновременно и понятными и непредсказуемыми, так как «непредсказуемость заканчивается хаотичностью форм и таким образом, непонятностью; понятность заканчивается проектами, которые очень схожи и таким образом предсказуемы». Этот конфликт в литературе часто называют «проблемой изменчивости».

Генеративные эволюционные методы находят применение при решении различных научных и прикладных задач. Так, для решения задач архитектурного проектирования такой метод был впервые разработан Фрезером в конце 1960-х годов. Он требовал от разработчика выделить и закодировать набор проектных идей – концептов, на основании которых компьютерная программа может генерировать альтернативные проекты. Такой набор проектных идей Фрезер определил как «семя концепции» (“concept seed”), а сам метод получил название «метод посева концепции» (“concept seeding method”) [24; 25].

Как писал сам Фрезер, предложенный им метод позволяет «разработчику кристаллизовать основные концепты проекта, охватывающие формальные, структурные, конструктивные, эстетические и другие аспекты. Программа затем допускает эти концепты для обработки с целью построения специфических форм в ответ на конкретную задачу» [24].

Первоначально предложенный Фрезером метод использовал алгоритм генеративного проектирования и предназначался для создания пространственной фреймовой системы, названной автором «Система Рептилии» (“Reptile System”) [27]. Позднее метод был дополнен алгоритмом эволюционного проектирования [25; 68].

Основными этапами метода посева концепций являются: формулировка генерирующих, эволюционных и оценочных правил; определение проектных идей (design ideas) и генеративных концепций (generative concepts) с их последующим кодированием (codify); посев «семян концепции» (“concept seed”); развитие проектных альтернатив (evolve designs) в условиях заданной проектной среды; формирование модели проекта (design model).

Использованию эволюционных алгоритмов при работе над архитектурными проектами и разработке основанных на таких алгоритмах сис-

тем проектирования посвящены работы Келдес (Caldas) [12], Фуне (Funes) [28], Янссена (Janssen) [41–43] и др.

Особый интерес представляет разработанная Янссеном более гибкая схема генеративного эволюционного проектного метода – «метод схемы» (“schema method”), ключевым понятием которого является так называемая «проектная сущность» (“design entity”), охватывающая набор проектных идей или «проектную схему» (“design schema”) одной проектной группы. Данный метод позволяет «генерировать сложные проекты, которые одновременно являются понятными и непредсказуемыми» [40].

Эволюционное проектирование успешно используют также при создании объектов в других областях неизобразительных пространственных искусств, в том числе в промышленном дизайне (см. напр. [68]), а также в мультипликации [45], в музыкальном [14; 16; 17], театральном [47; 48] и других видах искусства.

Первыми опытами по использованию эволюционных алгоритмов в изобразительном искусстве являются работы Симса (Sims) [65] и Тодда и Лэтхема (Todd & Latham) [69].

Как отмечает Гринфилд [35], указанный выше доклад Симса на конференции SIGGRAPH’1991 является наиболее цитируемым не только в работах по генеративному искусству, но и по компьютерной графике в целом. При этом выставка абстрактных работ, сгенерированных компьютером с использованием разработанного Симсом интерактивного генетического алгоритма (interactive genetic algorithm) привела к парадигмальному сдвигу, в результате которого программист-художник (programmer-artist) стал рассматриваться как алгоритмический художник (algorithmic artist). Гринфилд пишет, что такой сдвиг был подготовлен фундаментальными исследованиями в области теории эволюции и прежде всего работами Докинса и Лэнгтона [19], в рамках которых была разработана диалоговая программа, позволяющая пользователю создавать изображения на основе «визуальных элементов согласно примитивной генетической схеме».

В любом случае, с момента разработок Симса интерес к интерактивным генетическим алгоритмам в пространственных искусствах в целом, и в изобразительном искусстве в частности, продолжал неуклонно расти [60]. Гринфилд отмечает, что если проследить историю развития компьютерного искусства с самого начала, то легко заметить, что «программисты часто становились художниками..., а художники учились программировать». В современном компьютерном искусстве все более широкое распространение получают так называемые «алгоритмический стиль» (“algorithmic

style") и «алгоритмическая эстетика» ("algorithmic aesthetics") [67], предполагающие «автоматизацию принятия решения о вопросах имеющих отношение к цвету, композиции, конструкции и эстетике» (Салесин, 2005; цит. по. [35]).

При этом Гринфилд подчеркивает, что распространение компьютерных технологий привело к тому, что «традиционные художники вернули себе территорию цифрового искусства, первоначально освоенную программистами-художниками». Однако, по его мнению современные цифровые художники фокусируют свое внимание больше «на современном искусстве, чем... на той роли..., которую играет в нем... компьютерное программирование».

Важно отметить, что если в 1960-х годах «проектный процесс обычно идеализировался как высоко рациональный и объективный, включающий три основных этапа: анализ, синтез и оценку» [18], то в современных условиях такие рациональные и объективные проектные процессы больше не считаются реалистичным, а напротив, понимаются как «сложные, противоречивые процессы, включающие обмен информацией и знаниями» [40]. Такое понимание процесса автоматизированного проектирования полностью согласуется с парадигмальными изменениями понимания роли компьютерных технологий в творческом процессе проектирования, отмеченных Митчеллом (Mitchell): парадигмы «проектирования как решения проблемы» ("designing as problem-solving"), характерной для 1960-х годов; «проектирования как интеллектуальной деятельности» ("designing as a knowledge-based activity") 1980-х; и современной парадигмы «проектирования как социальной деятельности» ("designing as social activity") [50].

В этой связи Янссен отмечает, что в рамках третьей парадигмы «предполагается использование проектных идей, учитывающих... персональные и идиосинкритические (idiosyncratic) предвзятые мнения разработчиков» и, более того, роль таких «предвзятых мнений» в проектном процессе часто бывает весьма значительной [40]. Прежде всего, проектная позиция разработчика сильно зависит от его «парадигмальной позиции» ("paradigmatic stance") [11], «руководящих принципов» ("guiding principles") [49] и «теоретической позиции» ("theoretical position") [61].

Янссен в этой связи пишет, что проектная позиция определяется философскими и культурными убеждениями разработчика, формирующимися в результате работы над различными проектами. При этом, несмотря на то, что такая позиция со временем изменяется, «разработчик обычно придерживается единственной проектной позиции, которая применима к любым проектам, над которыми он работает» [40].

Кроме того, Янссен подчеркивает, что проектные идеи могут рассматриваться как «первичные генераторы» ("primary generators") в терминологии Дрейка [22], «включение предубеждений» ("enabling prejudices") в терминологии Роуэ [61] или «рабочие методы» ("working methods") в терминологии Фрезера [26], а следовательно, основной их характеристикой является то, «что они не есть производные от процесса аргументации или анализа, но самоналагаемые субъективные решения, которые определяют и направляют проектный процесс» [40].

Рассмотрение проектирования как социальной деятельности позволяет проектной группе «сфокусироваться на решении творческих и субъективных задач, тогда как вычислительная система может быть использована для решения задач... типовых и объективных» [40]. Таким образом, современная парадигма понимания роли компьютера в творческом процессе, отводит творческую роль художнику, а компьютеру – вспомогательную, вычислительную. Именно с этой точки зрения Найк (Nike) писал, что будущее компьютерного искусства лежит в понимании того, что роль компьютера в искусстве является «генеративной» ("generative"), т.е. предполагает использование компьютеров «для исследования вариаций художественных концептов» (цит. по [35]).

Учитывая то, что интерактивный генетический алгоритм и большинство других методов автоматизированного создания компьютерных произведений искусства используют решения художников, в том числе по ранжированию и выбору решений из числа сгенерированных, многие специалисты рассматривают такие алгоритмы как «не более чем программный продукт для создания изображений, подобно процессам создания эффектов в Photoshop» [35]. Такую позицию занимают, например Боден [7] и Дорин [21].

Гринфилд же рассматривает вопрос о роли компьютерного программирования в компьютерном искусстве значительно глубже. Он пишет: «Суть вопроса заключается в двойной интерпретации программируемого искусства: с одной стороны запрограммированные произведения искусства представляют собой программные объекты, осуществляющие алгоритмы, интерпретированные компьютерами..., с другой стороны, они являются выражением экспрессии концепта программиста, интерпретированное людьми, т.е. критиками» [35].

Таким образом, Гринфилд утверждает, что даже если природа компьютерного искусства изменилась, «фундаментальная связь между программным кодом и творчеством программиста сохранилась», или, иными словами, «программное обеспечение репрезентирует творчество про-

граммиста», а программистов-художников идентифицирует не только применяемый по отношению к ним термин «алгоритмический художник», но и «компьютерные программы, которые они пишут, чтобы создавать произведения в своем собственном стиле».

У нас нет оснований сомневаться в точности суждений и оценок Гринфилда, тем более что он сам является алгоритмическим художником, разработавшим целый ряд программ, базирующихся на методе интерактивного генетического алгоритма, а также одним из теоретиков алгоритмической эстетики (см. напр. [31 – 34] и др).

Таким образом, использование при создании художественных произведений различных компьютерных систем, позволяющих автоматизировать творческий процесс становится все более широким явлением, требующим глубокого философско-эстетического осмысления.

Прежде всего, можно констатировать смещение основных этапов творческого процесса с непосредственного создания произведения искусства на разработку и реализацию алгоритма, позволяющего создавать такие произведения в автоматическом режиме. При этом, как подчеркивает Гринфилд, «наблюдать художников, которые программируют в строгом значении этого слова, создавая код на символическом языке для создания алгоритмов – здесь все еще достаточно новизны чтобы продолжить поднимать вопросы о том..., что художник является человеком, который “квалифицирован для создания эстетических работ”...» [35].

Именно в рамках развития этого направления многочисленными исследователями осуществляются работы по созданию компьютерных моделей творческого процесса, или говоря словами Боден (Boden), по «моделированию искусства». Многие из таких работ осуществляются специалистами в области когнитивистики. Среди них можно выделить работы Хофштадтера (Douglas Hofstadter) [36; 37], Коупа [14 – 18], Гринфилда [31 – 35] и др.

В своей статье «Аутентичность и компьютерное искусство» (2007) Боден [8] полемизирует с «большинством людей и специалистов», которые не воспринимают произведения компьютерного искусства всерьез, основываясь на понимании искусства, как того, что должно непременно: 1) исходить от человека; 2) корениться в эмоциях; 3) быть включено в коммуникацию человеческого опыта; 4) быть честным и быть сделано честно; 5) быть уникальным или хотя бы редким; 6) быть трансформационным (transformational).

Первую и третью предпосылки она иллюстрирует позицией О’Хиа (O’Hear) [53], определяющего искусство как межличностную коммуникацию

различных типов (и при этом подчеркивающего, что в рамках такой коммуникации как художник, так и реципиент должны обладать человеческим опытом) и по этой причине рассматривающего «саму постановку вопроса об искусстве, созданном компьютером как философский абсурд». Комментируя эту позицию Боден подчеркивает, что отказываясь рассматривать компьютерные произведения как искусство, О’Хиа замыкает «статус “объекта искусства” на аутентичности человеческой коммуникации».

Нам представляется, что постановка вопроса об отказе в признании компьютерного искусства на основании отсутствия в рамках художественной коммуникации с участием произведений, созданных с использованием различных компьютерных программ, написанных программистами (которые часто являются также художниками) человеческого опыта в принципе является некорректной. Как было показано выше, не только такие программы, но и сами произведения создаются на основе человеческого опыта (в том числе творческого). Компьютер же выполняет «рутинную» работу в соответствии с заданным алгоритмом. Если посмотреть на этот процесс с точки зрения теории информации, то компьютер выступает в роли системы обработки информации в соответствии с принципами, установленными человеком.

Как было показано нами ранее [2], эстетическое является субъективным свойством информации и определяется ее ценностью, зависящей от целей и тезауруса реципиента. Кроме того, как указывал Чернавский, рассматривая теорию распознавания и схему процесса распознавания, предложенную В.П. Карпом, «при логическом распознавании новая ценная информация не возникает, происходит лишь обработка воспринимаемой информации и выделение из нее ценной», генерация ценной информации осуществляется при интуитивном распознавании [4: 185-187].

Таким образом, рассматриваемые программные решения вряд ли позволяют эффективно генерировать ценную информацию, но зато позволяют эффективно выделять из потока информации ценную. Тем не менее, в настоящее время ведутся работы по реализации процесса распознавания в автоматическом режиме, однако в этом направлении основные надежды возлагаются на нейропроцессоры, реализующие не отдельные алгоритмы обработки информации, а принцип работы человеческого мозга.

Вторую предпосылку Боден иллюстрирует позицией Хофштадтера (Hofstadter), который в принципе допускает возможность моделирования творческого процесса, но отказывает в этом музыке, считая ее неотъемлемой частью эмоциональности, которая недоступна компьютеру. В

этой связи Боден пишет, что моделируя искусство, «программист может включить эмоции в модель и затем использовать эту модель при создании музыки...», хотя бы для «генерирования композиций четких эмоциональных оттенков». Более того, по мнению Боден этот прием уже был использован несколькими специалистами, в том числе Рикеном (Riecken) [56 – 58] и Коупом (Cope) [14 – 17]; причем использован «весьма успешно».

Программа, разработанная профессором музыки Калифорнийского университета (Санта Круз) Д. Коупом действительно является не только примером успешного использования компьютера для создания музыкальных произведений в манере различных композиторов, но и иллюстрацией особенностей творческого процесса алгоритмических художников, а также весьма распространенного отношения специалистов к произведениям компьютерного искусства и к такому искусству в целом.

Первоначально проект Коупа назывался EMI (Experiments in Musical Intelligence – Эксперименты с музыкальным интеллектом), а позднее стал широко известен как «Эмми» (“Emmy”). Над созданием и усовершенствованием своей программы исследователь работал более 25 лет. Коупом также были разработаны сокращенные версии «Эмми» – «Алис» (“Alice”) и «Сара» (“Sara”), которые распространялись вместе с его книгами, позволяя читателям самим опробовать их работу.

В основе алгоритма Эмми лежит рекомбинаторный метод, охарактеризованный Хофштадтером как «раскрошить... и... собрать заново» (Цит. по [14: 44]): с помощью статистических методов Эмми производил обработку выбранных Коупом примеров музыкальных произведений и их фрагментов, репрезентирующих характерный «почерк» различных композиторов, выявляя наиболее характерные для них принципы построения музыкального повествования и в дальнейшем используя их для создания новых произведений.

Первоначально Коуп не собирался использовать Эмми для имитации «почерков» других композиторов; его целью было создание программы, способной создавать музыку в его собственном стиле. Однако вскоре он понял, что «был слишком близок к собственной музыке, чтобы определить основные параметры своего собственного стиля» [17: 93]. Это побудило его обратиться к творчеству классических композиторов, тем более что стилистические особенности их произведений были достаточно хорошо изучены и могли быть легко включены в базу данных Эмми и использоваться при разработке новых композиций.

Коуп официально опубликовал 371 хорал в стиле Баха (а в 2005 году на его вебсайте было размещено 5000 хоралов Баха и еще 1000 ноктюрнов

Шопена) и даже был обеспокоен тем, что подлинники могут «потеряться среди большого числа новых композиций в том же стиле и форме» [14: 364].

Познакомившись с музыкой, созданной Эмми, Хофштадтер писал: «я обнаружил мазурку Эмми, выполненную предположительно в стиле Шопена, и это действительно привлекло мое внимание, так как всю свою жизнь я восхищался Шопеном и был уверен, что никто не сможет создать ничего подобного... Я подошел к фортепиано и сыграл ее с листа – один раз, второй, третий и еще много раз... – и каждый раз мое удивление возрастало. Правда, я отметил что в нескольких местах были допущены огрехи, но я был поражен, что музыка была очень эмоциональной... во всяком случае она не казалась плагиатом. Это было новым, было определенно похоже на Шопена по духу и не было эмоционально пустым. Я был потрясен. Как эмоциональная музыка могла быть создана программой, которая не имеет слуха, никогда не жила моментом и не имела эмоций? Это угрожало моим давним и глубоким убеждениям..., что музыка является убежищем души человека, тем последним, что будет доступно искусственному интеллекту...» (Цит по: [8]).

Близкий пример из области изобразительного искусства приводит Вэрнок (Warnock): когда Ноллем (Noll) с помощью разработанного им алгоритма были созданы изображения, учитывающие композиционные особенности работ Мондриана (Mondrian), то «аудитория нашла их... более привлекательными, чем подлинники» [70: 113]. Таким образом, вопрос об эмоциональности компьютерного искусства может быть в принципе решен, хотя бы путем имитации такой эмоциональности.

Анализируя четвертую предпосылку, Боден вновь обращается к проекту Коупа. Здесь уместно будет вспомнить рассмотренную выше позицию Гринфилда относительно творчества алгоритмических художников, для которых, по мнению исследователя «является очевидным, что созданные ими компьютерные программы – это то, в чем заключено их творчество».

Коуп придерживается аналогичного мнения относительно музыки, создаваемой Эмми, настаивая, что ее следует признавать как его собственную [14: 346]. Во-первых (хотя это и не является для Коупа определяющим) потому, что именно он разработал и написал компьютерную программу. Во-вторых потому, что именно он осуществлял строгий отбор произведений, созданных Эмми, требуя «тонкого музыкального решения» и отвергая композиции, которые были «перефразировками» элементов в базе данных. И в-третьих (и это по мнению Коупа является самым главным), основой этих произведений были его музыкальные способности, так как именно он осуществлял выбор

помещенных в базу данных примеров музыкальных произведений, в наибольшей степени характеризующих уникальный «почерк» композиторов, а также определял основные принципы создания новых музыкальных композиций.

Тем не менее, в таком ракурсе воспринимали творчество Эмми далеко не все. Напротив, многие относились к созданным им произведениям как к «компьютерным подделкам» (“computer forgeries”). В результате Коуп уничтожил многие из созданных им с помощью Эмми работ и после этого сконцентрировался на создании музыкальных произведений в своем собственном стиле, известном как стиль «Эмили Хоуэлл» (“Emily Howell”) [14: 372].

Пятая из указанных Боден предпосылка является продолжением дискуссии об уникальности произведения искусства «в эпоху его технической воспроизводимости», начало которой было положено исследованиями Беньямина [1] и с новой силой развернувшейся в условиях распространения цифровых технологий. Боден отмечает: «То что люди-художники умирают заставляет нас ценить их работу...». Значение этой предпосылки можно «уменьшить за счет преднамеренного ограничения продуктивности... [компьютерной] программы. Но “убийство” программы в этом случае будет произвольным, даже инаутентичным – в отличие от аутентичности смерти художника» [8].

И, наконец, в отношении шестой предпосылки Боден пишет, что она может быть преодолена пониманием того, что во-первых, не все искусство, созданное человеком является трансформационным: многие произведения «являются результатом комбинационного... творчества, которое в принципе доступно для компьютеров», а во-вторых, не вызывает сомнений, что «развитие программирования позволит использовать также и трансформационное творчество». Вопрос лишь в том смогут ли компьютерные системы «генерировать истинно фундаментальные преобразования» с тем, чтобы «превзойти изначально установленные ограничения» [9: 15].

Несмотря на острую полемику и опровержение через характерные примеры основательность первых четырех предпосылок, Боден отмечает, что полностью они «могут быть устранены только в том случае, если возможно было бы придать человеческие способности компьютеру», но указывает на то, что «лишь очень ограниченное число философов» готовы в принципе допустить возможность этого. Среди таких специалистов она выделяет себя [9; 10]; Денетт (Dennett) [20] и Сломан (Sloman) [66]).

Тем не менее, число работ по «приданию человеческих способностей компьютеру» и теоретических исследований в этой области быстро и неуклонно растет. Большие надежды в этом на-

правлении возлагаются на указанные выше нейропроцессоры.

Так, исследуя возможность создания «искусственного искусства», Кинг (King) [44] отмечает, что перспективы «автоматического искусства» (“automate art”) «становятся все более близкими по мере реализации исследований в области искусственного интеллекта, искусственного творчества и искусственной жизни», но «для создания полностью искусственной жизни требуется искусственное сознание» (“Artificial Consciousness”).

Такие исследования осуществляются преимущественно в рамках проектов по созданию «искусственной жизни» (“artificial life” - AL), надежденной «искусственным интеллектом» (“artificial intelligent - AI”) и способной к «искусственному творчеству» (“artificial creativity” - AC), в рамках которого могут быть созданы произведения «искусственного искусства» (“artificial art - AA”).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Беньямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. - М.: Медиум, 1996.
2. Ерохин, С.В. Категории эстетическое и художественное: информационный подход / С.В. Ерохин // Вестник МГОУ. Серия: Философские науки, № 2. - 2009.
3. Конушин, А. Введение в генетические методы [Электронный ресурс] / А. Конушин // Компьютерная графика и мультимедиа : сетевой журнал. - 2003. - № 1(1) // Режим доступа : <http://cgm.computergraphics.ru/content/view/35>, свободный. - Загл. с экрана.
4. Чернавский, Д.С. Синергетика и информация (динамическая теория информации) / Д.С. Чернавский. - Изд. 2-е, испр. и доп. - М.: Едиториал УРСС, 2004. - 288 с. - (Серия «Синергетика: от прошлого к будущему»).
5. Banzhaf, W. Genetic Programming: An Introduction. On the automatic evolution of computer programs and its applications / W. Banzhaf, P. Nordin, R.E. Keller, F.D. Francone. - San Francisco: Morgan Kaufmann, 1998.
6. Bentley, P.J. Generic evolutionary design of solid objects using a genetic algorithm / P.J. Bentley. - PhD. - University of Huddersfield, 1996.
7. Boden, M. The philosophy of artificial life / M. Boden. - NY: Oxford University Press, 1996.
8. Boden, M.A. Authenticity and computer art / M.A. Boden // Digital Creativity. - Vol. 18. - 2007. - № 1. - pp. 3-10.
9. Boden, M.A. Mind as machine: a history of cognitive science / Boden, M.A. Oxford: OUP/Clarendon Press, 2006.
10. Boden, M.A. The creative mind: myths and mechanisms / M.A. Boden. - 2nd Ed. - London: Routledge, 2004.
11. Broadbent, G. Design in architecture: architecture and the human sciences / G. Broadbent. - London: David Fulton Publishers, 1988.
12. Caldas, L. An evolution-based generative design system: using adaptation to shape architectural form / Caldas, L. - PhD. - Massachusetts Institute of Technol-

- ogy, 2001.
13. Coates, P. Exploring three-dimensional design worlds using Lindenmayer Systems and Genetic Programming / P. Coates, T. Broughton, H. Jackson // *Evolutionary design by computers*. – San Francisco (CA): Morgan Kaufmann Publishers, 1999. – pp. 323-341.
14. Cope, D. Computer models of musical creativity / D. Cope. – Cambridge: MIT Press, 2006.
15. Cope, D. Computers and musical style / D. Cope. – Oxford: Oxford University Press, 1991.
16. Cope, D. The algorithmic composer / D. Cope. – Madison: A-R Editions, 2000.
17. Cope, D. Virtual music: computer synthesis of musical style / D. Cope. – Cambridge: MIT Press, 2001.
18. Cross, N. A history of design methodology / N. Cross, M. J. de Vries // *Design methodology and relationships with science*. – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. – pp. 15-27.
19. Dawkins, R. The evolution of evolvability / R. Dawkins, C. Langton // *Artificial life*. – Reading (MA): Addison Wesley, 1989. – pp. 201-220.
20. Dennett, D.C. Consciousness explained / D.C. Dennett. – London: Allen Lane, 1991.
21. Dorin, A. Aesthetic fitness and artificial evolution for the selection of imagery from the mythical infinite library / A. Dorin, J. Keleman, P. Sosik // *Advances in Artificial Life – ECAL'2001 Proceedings*. – Berlin: Springer-Verlag, 2001. – pp. 659-668.
22. Drake, J. The primary generator and the design process / J. Drake // *Design Studies*. – Vol. 1. – 1979. – № 1. – pp. 36-44.
23. Fogel, D.B. Evolutionary computation: towards a new philosophy of machine intelligence / D.B. Fogel. – IEEE Press, 1995.
24. Frazer, J.H. A conceptual seeding technique for architectural design / J.H. Frazer, J. Connor // *Proceedings of International Conference on the Application of Computers in Architectural Design and Urban Planning PARC'79*. – Berlin: AMK, 1979. – pp. 425-434.
25. Frazer, J.H. An evolutionary architecture / J.H. Frazer. – London: AA Publications, 1995.
26. Frazer, J.H. Creative design and the generative evolutionary paradigm / J.H. Frazer. – London: Academic Press, 2002. – pp. 253-274.
27. Frazer, J.H. 'Reptiles' / J.H. Frazer // *Architectural design*. – 1974. – April. – pp. 231-239.
28. Funes, P. Computer evolution of buildable objects / P. Funes, J. Pollack // *Evolutionary design by computers*. – San Francisco (CA): Morgan Kaufmann Publishers, 1999. – pp. 387-403.
29. Gould, S.J. Wonderful life: the Burgess Shale and the nature of history / S.J. Gould. – London: Vintage, 2000.
30. Graham, P.C. The application of genetic algorithms to design problems with ill-defined or conflicting criteria / P.C. Graham, J.H. Frazer, M.C. Hull // *Proceedings of Conference on Values and (In) Variants 1993*. – 1993. – pp. 61-75.
31. Greenfield, G. An algorithmic palette tool / G. Greenfield. // *University of Richmond Technical Report*. – 1994. – № 2.
32. Greenfield, G. Evolving expressions and art by choice / G. Greenfield // *Leonardo*. – Vol. 33. – 2000. – № 2. – pp. 93-99.
33. Greenfield, G. New directions for evolving expressions. / G. Greenfield, R. Sarhangi // *Bridges: Mathematical Connections in Art, Music, and Science Conference 1998 Proceedings*. – Gilliland Printing, 1998. – pp. 29-36.
34. Greenfield, G. On understanding the search problem for image spaces. / G. Greenfield, R. Sarhangi // *Bridges: Mathematical Connections in Art, Music, and Science Conference 1999 Proceedings*. – Gilliland Printing, 1999. – pp. 41-54.
35. Greenfield, G.R. Art by computer program == programmer creativity / G.R. Greenfield // *Digital Creativity*. – 2006. – Vol. 17. – № 1. – pp. 25-35.
36. Hofstadter, D.R. How could a COPYCAT ever be creative? / D.R. Hofstadter, T. Dartnall // *Creativity, cognition, and knowledge: an interaction*. – London: Praeger, 2002. – pp. 405-424.
37. Hofstadter, D.R. Fluid concepts and creative analogies: computer models of the fundamental mechanisms of thought / D.R. Hofstadter, FARG (The Fluid Analogy Research Group). – NY: Basic Books, 1995.
38. Holland, J.H. Adaptation in natural and artificial systems / J.H. Holland. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975.
39. Jaanusson, V. Functional thresholds in evolutionary progress / V. Jaanusson // *Lethaia*. – 1981. – № 14. – pp. 251-260.
40. Janssen, P. A generative evolutionary design method / P. Janssen // *Digital Creativity*. – 2006. – Vol. 17. – № 1. – pp. 49-63.
41. Janssen, P.H.T. A design method and a computational architecture for generating and evolving building designs / P.H.T. Janssen. – PhD. – Hong Kong: School of Design of Hong Kong Polytechnic University, 2004.
42. Janssen, P.H.T. A framework for generating and evolving building designs / P.H.T. Janssen, J.H. Frazer, M-X. Tang // *Proceedings of the Second International Conference on Design Computing and Cognition (DCC'06)*. – 2006.
43. Janssen, P.H.T. The role of preconceptions in design: some implications for the development of computational design tools / P.H.T. Janssen // *The International Journal of Architectural Computing*. – Vol. 3. – 2006. – № 4. – pp. 449-470.
44. King, M.R. Artificial Consciousness - Artificial Art / M.R. King // *Computers and art* / Ed. by S. Mealing. – Exeter: Intellect, 1997. – pp. 33-53.
45. King, M.R. Programmed Graphics in Computer Art and Animation / M.R. King // *Leonardo*. – 1995. – № 2(28). – pp. 113-121.
46. Koza, J.R. Genetic programming: on the programming of computers by means of natural selection / J.R. Koza. – Cambridge (MA): MIT Press, 1992.
47. Lansdown, J. Artificial creativity: An algorithmic approach to art / J. Lansdown. // *Digital Creativity* / Ed by B. Colin. – Brighton: University of Brighton, 1995. – pp. 31-35.
48. Lansdown, J. Computer art for theatrical performance / J. Lansdown // *ACM International Computing Symposium Proceedings*. – Bonn: 1970. – pp. 718-735.
49. Lawson, B. How designers think: the design process demystified / B. Lawson. – 3rd edn. – Oxford: Architectural Press, 1997.
50. Mitchell, W.J. Three paradigms for computer-aided de-

- sign / W.J. Mitchell, G. Carrara, Y. Kalay // Knowledge-based computer-aided architectural design. – Elsevier Science BV, 1994. – pp. 379-388.
51. Monks, M. Audiooptimization: goal-based acoustic design / M. Monks, B.M. Oh, J. Dorsey // IEEE Computer Graphics and Applications. – Vol. 20. – 2000. – № 3. – pp. 76-91.
 52. Obayashi, S. Multiobjective evolutionary computation for supersonic wing-shape optimization / S. Obayashi, D. Sasaki, Y. Takeguchi, N. Hirose // IEEE Transactions on Evolutionary Computation. Vol. 4. – 2000. – № 2. – pp. 182-187.
 53. O'Hear, A. Art and technology: an old tension / A. O'Hear, R. Fellows // Philosophy and technology. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – pp. 143-158.
 54. Rasheed, K.M. GADO: a genetic algorithm for continuous design optimization / K.M. Rasheed. – PhD. – Rutgers University, New Brunswick (NJ), 1998.
 55. Rechenberg, I. Evolutionstrategie: Optimierung Technischer Systeme nach Prinzipien der Biologischen Evolution / I. Rechenberg. – Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1973.
 56. Riecken, R.D. A conversation with Marvin Minsky about agents / R.D. Riecken // Communications of the Association for Computing Machinery. – Vol. 37. – 1994. – № 7. – pp. 23-29.
 57. Riecken, R.D. The Wolfgang System: a role of "emotions" to bias learning and problem-solving when learning to compose / R.D. Riecken, R. Trappl, P. Petta, S. Payr // Emotions in humans and artifacts. – Cambridge: MIT Press, 2002. – Ch. 10.
 58. Riecken, R.D. Wolfgang: musical composition by emotional computation / R.D. Riecken, H. Schorr, A. Rappaport // Innovative applications of artificial intelligence. – Menlo Park (CA): AAAI Press, 1989. – pp. 251-269.
 59. Rosenman, M.A. An exploration into evolutionary models for non-routine design / M.A. Rosenman // AID'96 Workshop on Evolutionary Systems in Design. – 1996. – pp. 33-38.
 60. Rowbottom, A. Evolutionary art and form / A. Rowbottom, P. Bentley // Evolutionary design by computers. – San Francisco (CA): Morgan Kaufmann, 1999. – pp. 260-281.
 61. Rowe, P.G. Design thinking / Rowe, P.G. – Cambridge (MA): MIT Press, 1987.
 62. Runnegar, B. Rates and modes of evolution in the mollusca / B. Runnegar, K. Campbell, M. Day // Rates of evolution. – London: Allen and Unwin, 1987. – pp. 39-60.
 63. Sasaki, D. Aerodynamic shape optimization of supersonic wings by adaptive range multiobjective genetic algorithms / D. Sasaki, M. Morikawa, S. Obayashi, K. Nakahashi // Proceedings of Evolutionary Multi-Criterion Optimization EMO'2001, Zurich, Switzerland. – Springer-Verlag, 1993. – pp. 639-652.
 64. Shea, K. Essays of discrete structures: purposeful design of grammatical structures by directed stochastic search / K. Shea. – PhD. – Pittsburgh (PA): Carnegie Mellon University, 1997.
 65. Sims, K. Artificial Evolution for Computer Graphics / K. Sims // Computer Graphics (SIGGRAPH'91 proceedings). – Vol. 25. – 1991. – № 4. – pp. 319-328.
 66. Sloman, A. Architectural requirements for human-like agents both natural and artificial. (What sorts of machines can love?) / A. Sloman, K. Dautenhahn // Human cognition and social agent technology: advances in consciousness research. – Amsterdam: John Benjamins, 2000. – pp. 163-195.
 67. Stiny, G. Algorithmic Aesthetics / G. Stiny, J. Gips. – Berkeley (CA): University of California Press, 1978.
 68. Sun, J. Application of genetic algorithms to generative product design support systems / J. Sun. – PhD. – Hong Kong: School of Design of Hong Kong Polytechnic University, 2001.
 69. Todd, S. Evolutionary art and computers / S. Todd, W. Latham. – San Diego (CA): Academic Press, 1992.
 70. Warnock, M. Imagination / M. Warnock. – London: Faber, 1980.

S. Erokhin

AUTOMATED ART

Abstract: Article contains the analysis of the experience of using of methods of automatic design in contemporary art. Emphases is spared using of evolution algorithms – a genetic algorithms, genetic programming, evolution strategies and evolutionary programming, as well as shaping of algorithmic style and algorithmic aesthetics in contemporary art.

Key words: algorithmic aesthetics, digital art, algorithmic artist, algorithmic style.

УДК 1 (091)

Закунов Ю.А.

РУССКАЯ ИДЕЯ И ОСНОВНЫЕ ЦЕННОСТНЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ СОВРЕМЕННОСТИ В СВЕТЕ ИДЕЙ И.А. ИЛЬИНА*

Аннотация: В статье предлагается актуальная на сегодняшний момент реконструкция понимания русской идеи выдающимся отечественным философом И.А. Ильиным, чьи социаль-

но-философские прогнозы оказались наиболее верными. Сформированные в традициях русской религиозно-философской мысли, идеи мыслителя претендуют на всеобщий характер, образуя универсальную целостную историософскую модель.

* © Закунов Ю.А.

На ее основе автором сделана попытка систематизации и обобщения в виде таблицы основных ценностных альтернатив российской, западной и восточной цивилизаций и несущих разрушение противодуховных сил.

Ключевые слова: русская идея, ценность, вера, государство, народ, цельность, духовный реализм.

В 2008 году исполнилось 125 лет со дня рождения выдающего русского православного мыслителя XX века Ивана Александровича Ильина. Цепь знаковых событий последнего времени – перенос праха И.А. Ильина в Россию, перемещение архива философа на родину, открытие памятной доски на здании МГУ и главное – возрастающий интерес в России к его идеям и произведениям – все это знаменует новый этап жизни духовного наследия философа. С одной стороны, это придает больше сил в борьбе за подлинное возрождение России. С другой стороны, некое «полевение» и одновременно «патриотизация» нынешней власти с неожиданным обращением её к цитатам из трудов православного националиста И.А. Ильина свидетельствует как об очередной опасности искажения его идей, так и об их победоносной верности.

Масштаб, энергия, сила таланта, фундаментальность работ и цельность личности И.А. Ильина, творившего из любви к Богу, Истине и России, вызывают восхищение и гордость за наш народ и культуру. Благодаря И.А. Ильину трагические уроки XX века получили поистине пророческое осмысление, а выстраданная им формула русской идеи является концентрированным выражением смысла национального бытия не только для русского православного человека, но и обетованием для всего человечества.

Вопрос об основных путях исторического развития человечества часто выливается в дискуссию о преимуществах ценностей западной и восточной цивилизаций и соотношении азиатского и европейского в России. Конечно, проблема Востока и Запада очень важна, однако не следует впадать в крайность и видеть в евразийстве России ключ к решению всех вопросов. Иногда весь исторический путь России рассматривают через призму борьбы этих двух начал, отказывая ей в самобытном «третьем» пути, который на поверку оказывается той самой искомой «золотой серединой». Поднимаемый вопрос есть не столько географический, сколько духовно-исторический и всемирно-исторический. Под западным влиянием, как это интерпретируется западничеством, имеют в виду не столько внешние европейские черты, сколько преобладание «общечеловеческого» и необходимость ему следовать: прогресс, активность, культурное развитие, рационализм, ли-

берализм, демократия. Тогда как под восточным началом – то, от чего следует отказаться: созерцательность, застой, религиозная фанатичность, самовластье и деспотизм.

Соответственно западники всегда призывали к духовной и социальной революции, состоявшей в отказе от исторически выбранного народом «созерцательного православия», якобы ведущего Россию к Востоку, и в обращении ее к «деятельному» Западу. Напротив, славянофильская традиция всегда указывала на извращение Западом подлинного христианства, что неизбежно приводило Запад к духовной деградации и, в конечном счете, приведет к распаду его цивилизации.

Попытки синтеза делались неоднократно. В частности В.С. Соловьев хотел синтезировать эти две крайние позиции. Для него и западное и восточное христианство – односторонние начала, не обладающие сами по себе полнотой истины, отсюда необходимо соединение православной духовности с деятельным началом католицизма. Эту задачу, считал он, может решить только русский народ, принадлежащий и западной и восточной культуре. В результате возникнет якобы вселенское теократическое государство, объединяющее все христианские народы и Востока и Запада.

Для философа И.А. Ильина такой подход неприемлем. В России и для России следует искать не просто самобытный путь наряду с другими, но наиболее верный с точки зрения всемирно-исторической Правды.

Чтобы понять суть русской идеи как особой силы, определяющей судьбу нации и человечества, И.А. Ильин обращается к первоначалам любой национальной жизни. Во-первых, это объективная **данность** (присущие исконные глубинные этнопсихологические качества, географические условия, антропологические характеристики и пр.). Далее, это собственно само национальное **задание**, некое духовное предназначение, национальные идеалы, ведущая идеология, вера, доминирующая цель развития, объединяющая, интегрирующая сила или фактор, определяемый часто как национальный дух, то есть некое метафизическое непреходящее духовное начало, действующее в России и характере ее народа. И, наконец, типичные способы и конкретные формы **осуществления** этого задания исходя из исторической данности (главные стержневые темы русской истории, ее социальные группы, характерные исторические пути развития на разных этапах, выбор России в переломные ключевые моменты ее истории – революции, реформах, войнах; это конкретно-исторические формы хозяйственной, региональной, этнокультурной жизни различных социальных слоев и сфер, в которых выражается главная идея страны, то есть многообразные переменные вели-

чины, связанные с историческим процессом).

Особенности всей русской культуры, всех сторон жизни, по суждению И.А. Ильина, будут обновляться и вестись *духом сердечного созерцания (любви) и объективной свободы*. Религиозный источник этой идеи он видит в православном христианстве и показывает на исторических примерах, что без *сердца, духовной предметности (объективности) и свободы* русская жизнь всегда вырождалась. Дело в том, что религиозная философия И.А. Ильина носит конкретно-метафизический духовный характер. В этом смысле на фоне попыток философизации православного богословия (движение от богословия к философии), оцениваемого традиционалистами как нисхождение, путь И.А. Ильина видится как восхождение от философии к богословию и созданию подлинно религиозной философии (а отнюдь не философской религии). Так И.А. Ильин утверждает ДУХОВНУЮ цельность ПРЕДМЕТНОСТИ, ЛЮБВИ и СВОБОДЫ, где конкретное наполнение и органичность взаимосвязей достигаются на основе единого ДУХА через разрешение противоречий между *данной предметной сферой деятельности и индивидуальностью субъекта, предметной и субъективной заданностью* (как противоречие между свободным самобытием и духовной предметностью) в формах *осуществления* – в адекватных конкретной исторической ситуации верно найденных способах преображения мира «любовным его пониманием и деланием». Это динамичное выражение христианской идеи преображения через определение констант исторического развития. В логике иных путей и альтернатив усматриваются либо крайности, либо неполноценность, либо их смешение, своеобразное зеркальное переворачивание, формально сохраняющее те же структуры и связи, но приводящее к совершенно противоположному.

И.А. Ильин видит особые типы отношений в системе человеческой деятельности, являющиеся подлинной основой цельности, отличные от привычных господства и подчинения, дуализма и борьбы между началами единого целого. Это отношения Любви, выражаемые в различных аспектах. К какой бы предметной сфере (начало данности) они не принадлежали основой их согласия и примирения будут объективные *духовные ценности* (начало предметной заданности), отличия же будут заключаться лишь в способах сочетаний и проявлений (осуществлении). Все три едины, неразрывны и неслиянны, воплощены на разных уровнях и сферах, в различных видах структурно-функциональных взаимосвязей в системе и развитии.

Философия И.А. Ильина – это призыв к духовному достоинству и верности, мужеству быть тем, кто ты есть, признание данности жизни как

важнейшей силы, объективно существующей, протест против которой есть протест против Бога, мира и своего естества. Это *духовный реализм*. Тогда как у западников – это протест в виде призыва согнуть «железную необходимость жизни», причем под знаком креста. Именно, против подобного отрицания «данности», когда доктринерство торжествует над жизнью, резко выступает Ильин, как и против поклонения ей, поскольку идея *преображения* является одной из главных характеристик историософского понимания Ильиным движущих сил истории.

Для И.А. Ильина важны аксиомы духовной культуры, условия ее полноценного осуществления, ее состав. Важнейшая из них – адекватность метода, способа обращения к предмету, опытное, живое целостное общение с действительностью. Для постижения духовной религиозной сущности общественных явлений и природы самой религиозности необходим, по его мнению, особый целостный акт, позволяющий стать орудием самой духовности. Это своеобразный закон духовного подобия, отождествления и опыта. Его гносеология онтологична, а онтология гносеологична. Только тогда можно избежать абстрактной умозрительности, духовных подделок и двойников, постигнуть религиозно-философский, нравственный и художественный смысл исторических фактов и явлений как состояние человеческой души и человеческого духа.

Глубокие духовно-реальные свойства не поддаются формализации, которая часто лишь затемняет подлинный смысл исторических событий. Критика И.А. Ильиным условного и искусственного выделения какого-либо признака в угоду собственной доктрине, отвлечение от сложной конкретики и многообразия и главное от предметного духовного содержания, если не прямо, то косвенно обращена к современным «доктринерам» таким как западники или евразийцы. Это критика попыток освоить новое духовное содержание старыми методами, выходя из старой системы понятий и мышления не выработав нового способа понимания. Не случайно И.А. Ильин утверждает необходимость «нового способа жизни», а доктринеры говорят о «новом способе устройства» и организации.

Высший уровень – план Божественного бытия (реальное сверхмирное Совершенство) представлен абсолютными объективными ценностями, великими духовными Предметами [См.: 4, С.444-445] – *Истиной, Красотой, Добром, Верой (откровением), Свободой, Любовью, Справедливостью*, от которых исходят лучи к человеку в мир. Внешняя парадоксальность «Предметностей» (объективных ценностей) состоит в том, что они есть заданность для человека и вместе с тем данность

для Бога, то есть сверхъестественны для человека бездуховного и естественны в своей сверхъестественности для человека духовного. Душа человека, представленная данным от Бога единством сердца, воли и ума (начало данности) призвана стать духовной (заданность) через восприятие высших ценностей, воплощая их в культурном творчестве (осуществлении) в виде *научного поиска, художественного творчества, нравственного выбора, искреннего вероисповедания, государственно-правового строительства, брачной жизни и воспитания детей, любви к Родине и защите Отечества*. Душевные воля, ум и чувства человека, соответствующие своему призванию и природе, ведутся Духом и духовными органами – совестью, верой и любовью, которые образуют три великие движущие силы: *совестную волю, ведущую мысль и чувство любви* [См.: 12, С.424].

Лежащие в основе этих высших духовных актов – «нераздельные и неслиянные» СВОБОДА, ПРЕДМЕТНОСТЬ и ЛЮБОВЬ, выражают саму суть исторического развития и социального бытия в аспекте его осуществления. Его абсолютная целостная формула: *Свободная Любовь к безусловно Совершенному* [См.: 1, С.97]. Каждая из трех основ выступает в различных исторических аспектах (религиозном, национальном, политическом, хозяйственном и т.п.). Свобода без Предметности ведет к безбожию, волюнтаризму и субъективизму, а без Любви – к политическому, экономическому и пр. своекорыстию и эгоизму. В свою очередь настоящая любовь не может быть несвободна. Она полноценна только тогда, когда предпочитает объективно-лучшее. Любимая формула И.А. Ильина: «Не по милу хорош, но по хорошему мил». Без Свободы Предметность (Истина, Добро, Красота) теряют свой высший смысл, самодеятельно природу и в условиях тоталитарного внешнего зажима становятся суррогатами или миражами.

Национальный дух принадлежит не просто одной из сфер общественной жизни. Он есть сущность более высокого порядка, отличаясь от рациональности, искусства, морали и т.п. не в меньшей степени, чем от экономики и политики. *Русская идея – это свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура*. Божьи дары - история и природа – сделали русского человека таковым, что доброта, искренность и совесть в душе у русских от рождения, наследуются культурной традицией. Такое славяно-русское созерцание мира и человека чуждо западным европейцам, которые движутся более волей и рассудком. На это указывало подавляющее большинство мыслителей, но делало разные выводы. Одни - о драгоценной самобытности в сонме других народов, другие – о принадлежности «к тем из них, которые как бы не входят составной частью в

человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру» (П.Я. Чаадаев).

Для И.А. Ильина творческая идея народа – это не просто результат анализа и концептуального философского обобщения истории и не выдуманный идеал, но то, что *предстоит уже как факт, внутренняя сила, что уже ведет народ в истории, всегда вело его и что нашло и будет находить выражение в его собственном иррациональном творчестве*. Она всегда была в народе не только как идеал-образец, далекая недостижимая цель, но которая является движущим «определяющим мотивом в борьбе с материей за ее преобразование». Она есть благая сила, выражающая и призвание (заданность) и присущее своеобразие (данность) и духовно-исторический путь (осуществление). «Скрытая и еще не развернувшаяся для прошлого, она все больше и дальше развернется в будущем». Но Россия уже жила и живет ею «во все свои вдохновенные часы, во все свои благие дни, во всех своих великих людях» [7, С.323].

Поэтому для определения духа России, так называемой «русской идеи», надо исходить из конкретной исторической реальности, а не умозрений и предвзятости. А важнейшая реальность России – это ее государственная, политическая и военная история, неразрывно связанная с культурными и духовными процессами. Неотъемлемые страницы русской истории – военные победы России, ее героические усилия в борьбе с внешними врагами, то, что составляет ее славу и гордость. Это касается и достижений науки, то есть всего того, что свидетельствует о *величии державы и силе ее духа*. Здесь все – «и православная вера, и обращение к царю, и воинская доблесть, и наше до глубины искреннее, певучее искусство, и наша творческая наука, и весь наш душевный быт и духовный уклад», объединенные единым национальным духом свободы и любви [См.: 5, С.10; 6, С.413, 595-598].

И.А. Ильин обращается к трем историческим основам русской национальной жизни – *вере (православию), государству (самодержавию) и народу (русской нации)*, то есть к тому, что составляло костяк Российского общества и собственно породило Россию как особую силу и величину. Эти начала – *Церковное, Народное и Государственное* – воплощают в себе триаду Предметности (объективной истины), Свободы (индивидуальности) и Любви (цельности). Необходимые социальные формы, наполняемые конкретным содержанием и связанные друг с другом единым Национальным Духом – это *Церковь*, соответствующая духовной Предметности, *Народ*, соответствующий Свободе и творчеству, самобытию и, наконец, *Государство* – призванное к солидарному способу единения, Любви. *Государство* есть источник внешнего по-

рядка и мира, помощник народу и оборона для Церкви, оно властвует во внешнем, на внутреннее не покушаясь; - *Церковь* есть духовная хранительница, наставница и народа и правителей, но ее власть лишь внутренняя, без диктата; - *Народ* есть источник жизненной творческой силы и созидания, он творит земную культуру, черпая духовную силу в Церкви и служа Государству. Краткая формула цельности - «*Церковь учит. Государство правит. Народ творит*». Единство между ними обеспечивается общим *национальным Духом*. У каждого народа он свой. Для русского же народа этот дух - христианский, наиболее полно выражаемый в православии [См.: 11, С. 322-323].

В настоящий момент в зависимости от того, какая из трех первооснов (*государство, православие, русский народ*) у тех иных общественных сил или мыслителей является главной, или, напротив, искажается и даже отвергается, можно классифицировать их по этому основанию, с одной стороны, на *державников* (или государственников), *православных и почвенников* (или националистов), а с другой - на *либералов* (или антигосударственников), *атеистов* и *западников*. Если предположить, что все три начала (государственное, религиозное, народное) сильны не только своей самостоятельностью, самобытием, но и взаимосвязями, что образует единство национального духа, то фактически мы имеем *два* основных духовных полюса: группу национальных сил и антинациональных (несмотря на всё многообразие частных оттенков).

Отклонения от заповеданного Богом единственно правильного пути многообразны. Россия не раз впадала в крайности и показывала миру пагубность того или иного духовного или социального соблазна и отклонения. «Узок путь» цельности. Любое отклонение от совершенства режет слух, как в музыке даже одна фальшивая нота может испортить все произведение. На чистом фоне черные пятна заметнее. Чем выше, труднее задание, тем тяжелее последствия от ошибок. И напротив, чем больше грязи, тем естественнее она воспринимается и не вызывает уже отторжения. Это обстоятельство приводило всегда беспочвенных внерелигиозных мыслителей России к постоянным метаниям в сторону нерусских ценностей, идеалам чуждым православию, самодержавию и народности. А враждебные России силы, скрытно принося на русскую почву те или иные «болезни», громко ругали ее за «грехи», оправдывая необходимость ее завоевания и уничтожения.

Очевидно, что спасение России не в полной изоляции. Укрыться от внешнего влияния в условиях местоположения России и масштабов ее территории всегда было крайне сложно, особенно сейчас при растущей взаимозависимости

в мире. Да и не в бегстве от духовного врага историческая судьба России, но в сражении с ним через внутреннее преображение. Как это всегда и было в истории: будь то с природной стихией язычества или татарским игом, междоусобицами или социально-классовой рознью, угрозой секуляризации или насильственной европеизацией после петровских реформ, спасением мира от османотурецкого ига, наполеоновского диктата или немецко-фашистского порабощения - Россия спасала себя и мир, выходя преображенной. Наконец, как это произошло и с коммунистической «заразой», когда Россия в очередной раз взвалив на себя грехи мира ценой невиданных жертв, переболела, перемолола коммунизм, родив великого монстра - советскую державу, а после ее краха вышла хотя и едва живой, но возрожденной. Ныне ей придется в очередной раз переработать русским духом угрожающее духовной цельности человечества новое апокалиптическое бремя - глобализм. Но справиться с этой задачей Россия сможет, если опять станет православной, то есть предложит миру спасительный путь духовного реализма и миропреображения благодатным духом Христа.

Многих мыслителей-западников (А.И. Герцена, Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова и др.) можно было бы определить как антигосударственников и либералов, где апология духовной свободы обязательно требует принижения роли государства и уж тем более в форме монархии. Обличая национализм государств, «националисты которых удовлетворяются успехами своего хозяйства (экономизм), или мощью и блеском своей государственной организации (этатизм), или же завоеваниями своей армии (империализм)», они усматривали их внешние признаки в истории России и на этом основании давали неутешительную внутреннюю оценку истории российской государственности как агрессивной, воинственной, великодержавной, не видя в этом почти ничего кроме «азиатчины» - властолюбия, жестокости, жадности. Поэтому они отказывали России в праве быть сильным государством. Неприятие идей соборности и симфонии властей, по причине того, что якобы личность есть большая ценность, чем общество, нация и утверждение, что «Бог выше родины» свидетельствует об их оппозиции не просто славянофильству, почвенничеству или евразийству, но самой исторической национальной природе страны.

Каковы же константы той национальной «формулы», в которой отразился подлинный дух России? Этот дух то дремлет под гнетом, то разворачивается во всей красе и силе, но всегда живет во всякие исторические времена и часы. Многообразие его проявлений не должно заслонить главного. Россия всеми условиями своего существования обречена (или избрана) всегда быть на

распутье, и выбор, перед которым стоит она – это выбор между Богом и дьяволом, между совестью и грехом, между Правдой и ложью, Добром и злом. И здесь уже нет «срединного», третьего пути. Еще Гегель писал: «Неверно, что между крайними точками зрения лежит истина. Между ними лежит проблема». Нельзя все примирять, сглаживать и всегда искать «золотую середину», поскольку крайностями могут быть противоречащие друг другу суждения об одном и том же предмете, и тогда истина не между крайностями, а в одной из них. В этом «максимализме» религиозность души России, созидательный миропреобразующий (но не мироотрицающий и не миропочитающий) характер.

В этом и драматизм ее истории, всемирность и национальная жертвенность. Верные ориентиры на пути к победе и спасению от соблазнов – *цельность, любовь и вера*. Это духовно-нравственное измерение и строение всех сторон жизни. Искренность, сострадание и правдоискательство, отвращение к пошлости и вечная устремленность к совершенству, скромность и жертвенное служение. Это непримиримость в борьбе со злом по правилу: «Возлюби врага своего, гнушайся врагов Божьих и бей врагов Отечества!». Это «персонификация» идей, олицетворение Истины в личностях, приятие сердцем духа справедливости и неприятие бездушного законничества и формального права. Сознательно или нет, по поводу и без повода, недруги России представляют болевые гримасы России за ее настоящее лицо, злые карикатуры за реальное отражение ее души.

Так вольность и непримиримость с дикими порядками или завоевателями, самоотречение в борьбе выдаются за отсутствие меры, агрессивность, склонность к беспределу и криминалу, а законопослушность, чувство ранга и лояльность за чрезмерную терпимость и рабскую покорность. Образно-символическое художественное восприятие мира и мистицизм трактуются как невежество и неспособность мыслить логически, а достижения в области культуры объясняются вечными заимствованиями. Борьба за правду и социальную справедливость выдаются за проявление зависти и неумение радоваться успехам «соседа», а сострадание и милосердие становятся признаками слабости и безволия.

И как бы ни пытались некоторые современные идеологи исказить душу России – на страже стоит великая традиция русской общественной мысли и сама русская история. Они противостоят растущему формальному обезличиванию, соседствующему с эгоизмом, обличают духовное рабство, пошлость и обывательщину, всеобщую продажность и ложь.

Выступая против смешения, подмены или

противопоставления этих сил и сторон в живом развивающемся национальном теле, И.А. Ильин всегда подчеркивал, что «спасение – в цельности!» как здесь, так и во всем остальном. Обличая, например, всякого рода интернационалистов, космополитов и псевдохристиан, разрывающих исторические Церковь, Nation и Государство под предлогом недовоплощенности идеала, И.А. Ильин подчеркивал, что «болезнь» жизненно важного органа требует его лечения, а не принижения или отсечения – иначе смерть всему организму. Более того, государственное и национальное в жизни народа – самое главное. Это традиция, в русской социально-философской мысли берущая свое начало от славянофилов, а в богословии – от митрополита Иллариона и Иосифа Волоцкого, утверждала, что искажения государственной политики и национализма требуют как раз не их унижения, а уравнивания с другими составляющими системы и полноценного развития.

Для И.А. Ильина важно, что ход русской истории слагается не по произволу государей, правящего класса или «простолюдов», а в силу объективных «данных» факторов с которыми каждый народ вынужден считаться. У русского народа «данное» бремя существования тяжело как может быть ни у какого другого. Это бремя *земли* – огромного, но незащищенного пространства, без естественных границ, легко делимое, постоянно вынуждаемое к самообороне; бремя *народности* – Россия огромная по численности и многоплеменности; бремя богатой, но суровой *природы*. Россия родилась на временном и пространственном стыке культур и цивилизаций, отсюда должна была одновременно оставаться «собой» и вместе с тем воспринимать, перерабатывать или подавлять внешние силы – вести длительные и тяжелые войны. Масштабы этих процессов придали этому вселенское метафизическое значение. Мировое призвание России оказалось творчески-посредническим между народами и культурами, а для этого и в силу этого она сама становилась великим и вседоступным культурным простором.

Все эти обстоятельства, связанные с необычайным многообразием, дифференцированностью и сложностью решаемых задач поставили русский народ в условия, требующие не слабого, а сильного государственного центра. Равнинная незащищенная огромная территория, слабая связь между населенными пунктами, национальное и культурное разнообразие, особенности национального темперамента, славянское свободолюбие, слабое общественной дисциплиной, чувственность, безмерность и щедрость души – все это требовало авторитарной власти, причем в особой форме, не диктатуры или абсолютизма, но национальной монархии – самодержавия. По мне-

нию Ильина, русская народная душа историей, событиями и условиями была поставлена перед дилеммой: либо республиканско-демократическая форма, но ценой утраты национальной самобытности, либо самобытная авторитарная форма, но обретение национального своеобразия. «Слабая государственная власть есть роскошь, непозволительная для России и всегда грозила и продолжает грозить ей потрясениями и гибелью» [8, С.316]. Всякий другой народ, оказавшись в географическом и историческом положении русского народа, был бы вынужден идти тем же самым путем, но своеобразии русского народа в этих условиях, по мнению И.А. Ильина, очевидна – душа его проявила максимум терпения, благодушия, братской терпимости и жертвенности.

И.А. Ильин полагал, что русскому народу **дан** от Бога свой *национально-духовный уклад*: т. н. первичные силы – сердечное созерцание, внутреннее свободолобие, непосредственная искренность духа и жажда Правды, которые преобладают над силами вторичными – волей, рассудком и организационной дисциплиной, более доминирующих у западных народов. Отсюда божественный замысел и историческое **задание** русскому народу – не брать в готовом виде чужую форму и организацию, но из данных первичных сил (укрепленной веры и совести, осуществленной свободы и предметного созерцания) вырастить вторичные силы, свою русскую духовную культуру воли, мысли и общественной организации. Это означает учиться умерять и оформлять свои силы, что непросто для характера русского человека, который «доверчив как малое дитя и страстен как невоспитанный взрослый». «Духовная свобода дана нам от природы; духовное оформление задано нам от Бога» и «дисциплина есть наше великое задание, наше призвание и предназначение» [5, С. 9].

Позиции И.А. Ильина в равной мере чужды как консерватизм и провинциализм церковно-национального самочувствия, изоляционизм, не принимающий новой технической культуры и просвещения, так и поклонение материи, бездуховность и технократизм цивилизации. Он ценит Петра I за то, что тот заставил людей преодолеть отставание в технике и знаниях и «постиг необходимость дать русскому сознанию свободу светского, исследовательского взирания на мир с тем, чтобы сила русской веры установила в дальнейшем новый синтез между Православным Христианством, с одной стороны, и светской цивилизацией и культурой – с другой...» [9, С.286-287]. До Петра небесное и земное не разделялись в русском самочувствии, национальное от вероисповедно-церковного. Именно с Петра начинается эпоха *русского национального самосознания*.

Это было началом пути *не разделения* единого организма, но *различения* его частей. Церковное и религиозное не одно и то же. Церковь есть конкретное живое средоточие религии и веры и не поглощает нации, государства, науки, искусства, хозяйства, семьи, быта. Но она излучает живую религиозность, Дух, которому «езде место» и который способен проникнуть в любое человеческое творчество. Призвание России состоит в том, чтобы, открыв себе доступ к светской цивилизации и светской культуре, сильной и живой верой проработать, осмыслить и облагородить новые формы сознания, быта и хозяйства. «Общий **религиозно-православный Иоановский дух любви и свободы**, объединяющий историческую Церковь, Национальное самочувствие и Государство, призван к преображению светского **национального** самосознания, новой **национально-светской** культуры и **национально-светской** цивилизации». Два последних века есть не что иное, как создание русским народом светской национальной культуры – рождения своего национального русского духа в виде *русско-национального творческого акта*. Этот акт должен быть верен историческим корням славянства – душе и телу Народа (*данному самобытию*), религиозному духу русского Православия (*объективной заданности*) и *осуществляться* в адекватных национальных формах, соответствующих данным предметным сферам – светской русской науке и литературе, русском искусстве, русском правосознании, праве и государственности, русском укладе хозяйства, быте и нравственности [См.: 9].

Особое значение для русской души имеют внутренние установки – сердечное созерцание, любовь к свободе, детская непосредственность, живая совесть, воля к совершенству во всем, вера в божественное становление человеческой души и природы, смирение, терпение и стремление к духовному очищению. Но именно в православии русский получает их в виде молитв, старчества, праздника Пасхи, почитания Богородицы и святых, а также икон. В них содержится *ключ* к русской религии, душе и истории, которые конечно лишь к ним не сводятся, но без которых не могут быть познаны и осуществлены.

Русским важно созерцать и иметь живой конкретный образ, откуда они черпают творческий дух и свою жизненную силу. Важен символ национального Боговосприятия и дается он от имени народа и за народ его гениями и пророками. Это радостное самоутверждение народного духа в Боге, путь к вере через очевидность вдохновенного созерцания и мироприятия. Желанную меру разума, страсти и веры, власти и свободы, мечтательности и реальности, человеческого и божественного многие мыслители находили, например,

в Пушкине. Соблюдение этой меры и есть не что иное как русский национальный духовный акт или русский **дух**. Так Пушкин, говоря словами Ильина, пророчески указал народу России его жизненную цель: *жить во всем самобытном многогласии своем в глубочайшей цельности и искренности – божественными содержаниями – в совершенной форме* [См.: 2, С.70-72; См. также: 10].

Смысл русской идеи раскрывается в её истории. Это цепь ярких исторических доказательств истинности высших ценностей как парадоксальных результатов, отличных часто от первоначальных целей из-за отхода русского народа от своего призвания, как противоречие между субъективными намерениями, не выверенными по абсолютным ценностям и без учета конкретной исторической обстановки выбор неверного пути. А разрешение узловых проблем российской истории в виде трагедии невиданных масштабов – свидетельство избранности России к преодолению величайших соблазнов. То, что другим народам не просто сходило с рук, но получало даже статус общественной нормы, в России всегда требует изживания и очищения, предстает как величайший урок для всего человечества [См.: 13, С.136-137].

Опираясь на идеи и отчасти терминологию И.А. Ильина можно сравнить в содержательном плане основные ценностные альтернативы современности. Борьба между ними определяет сознание человечества, его историю и будущее. В противовес мнимым синтезам, эклектике, релятивизму и духовноподобию можно предложить путь «золотой середины» – **путь Духовного реализма** или новой метафизики. Характерные черты этого пути в сравнении с его основными антитезами были предложены автором в одной из предыдущих статей [См.: 14, С.78-80] Так, например:

1. Вместо *Беспредметной Нецельности* (стихия, анархия, беззаконие и взаимное уничтожение сил, бездуховная беспредметная свобода), *Бесцельной Предметности* (господство внешних сил необходимости, внешняя «духовная» несвобода или предметная несвобода) или *Целостной (но не цельной) Беспредметности* (организуемое господство внешней свободы для внутренней «духовной» беспредметной свободы) первых двух путей – **Предметная цельность** (естественная свободная жизнь в Предмете как сила самоопределения к объективно-лучшему, организация внешней свободы для духовной предметной внутренней свободы).

2. Вместо *Беспредметной ненависти, Любви к беспредметности* или *Беспредметной Любви* – **Любовь к предмету** (предметная любовь).

3. Вместо *Собственной бездуховной свободы; насилия над чужим Самобытием* или *Самобытия свободных Духов* – **Духовная свобода Само-**

бытия.

4. Вместо *Слепой веры, Сознательного безверия* или *Мыслящей веры* – **Верующая мысль.**

5. Вместо *Злой воли, Бессовестного безволия, Безвольной совести* – **Совестная воля.**

6. Вместо «Мироотвержения» как *Отрицания мира* (противокультурного «христианство»), «Миропочитания» как *Отрицания духа* («культурной» безбожной цивилизации) или *Обмирщения духа* как приспособления к непреображаемому миру имени Христа и его учения («культурное» христианство) – *Христианская Культура* как **Одухотворение мира** (мироприятие и преображение мира исходя из Духа Христа), объединение частей на основе абсолютных духовных ценностей и общей цели, единство в многообразии, органичность разрешения, жизнеустойчивость и цельность организма.

7. Вместо *Неправой силы, Бессильной неправоты* или *Формального законничества и Бессильного права* – путь **Правой силы** на основе правосознания.

Чтобы упорядочить различные отклонения применительно к современным процессам и увидеть тот «срединный» узкий путь, по которому призвана идти Россия, ведомая Богом и историей, предлагается следующая таблица основных ценностных альтернатив. Здесь представлены основные ценностные варианты в лице Западной и Восточной цивилизаций, содержащие как положительные, так и отрицательные черты. Обе альтернативы оказываются, так сказать, целостны в своей *нецельности* (по отношению к Абсолютным ценностям). Когда в тех или иных западных или восточных культурах начинают доминировать так называемые антиценности, то возникает опасность их материализации и оформления, что всегда в истории приводило к своим страшным последствиям. Эти «крайности» представлены в крайних колонках. Очевидно, России заповедан третий «срединный» путь, исходя из данности условий своего бытия и верный с точки зрения Абсолютных ценностей. Здесь нет гордого мессианства в националистическом смысле, национальной спеси, или идеи «богоизбранности», когда ожидается свой мессия, дарующий власть над миром. Напротив, это путь подлинно Христианский – путь Истины, Преображения и оправданной жертвы во имя Любви. Отклонения от него для России всегда были чреваты падением в еще большие крайности и «недуги», которыми и без того страдал Запад и Восток.

Нетрудно увидеть, что современные апокалиптические процессы создают нового монстра, где скрещиваются казалось бы непримиримые черты: индивидуализм и рабство, анархия и стандартизация, атеизм и религиозный фанатизм,

архаичность и новейший технократизм, реакционность и динамизм, фашизм и космополитизм, насилие и свобода. Это то, что часто называют «новым мировым порядком» или эпохой постмодерна, с его противоречивостью, нестабильностью, неопределенностью и «точками бифуркации». Чтобы увидеть его в таблице достаточно соединить по горизонтали минусы всех альтернатив (см. табл.).

Этому разрушительному управляемому хаосу можно противопоставить только *органичный путь цельности*, «возбуждение встречного верного течения» против господствующего течения. Он воплощен в русской альтернативе, заповеданной всем консервативно-охранительным направлением отечественной мысли, всей великой традицией русской святости, державности и народной культуры.

Таблица.

Основные ценностные альтернативы

Негативные	Положительные ценности			Негативные
-	- ; +	+ ; +	+ ; -	-
Антиценности	«Западная» альтернатива: <i>формально-правовая (инструменталистская)</i>	«Российская» альтернатива: <i>духовная (соборная и сотруди-ческая)</i>	«Восточная» альтернатива: <i>авторитарная (объективистская)</i>	Антиценности
Религия человека без Бога и против Бога, сатанизм	Религия человекобога, антропоцентризм	Религия Богочеловека (православие)	Религия Бога без человека, пантеизм	Религия без Бога и без человека, атеизм
Индивидуализм (стремление к свободе от внешних обязательств), анархия и духовное рабство, «какофония» . Релятивизм, нестабильность и неопределенность	Свобода и лояльность, либерализм (независимость). Многообразие, многовариативность, свобода выбора	Должное (любовое служение), соборность , «симфония» , многообразие форм развития, адекватных данным условиям и единой духовной цели	Необходимость и дисциплина, корпоративизм (коллективизм) Определенность и стабильность	Рабство зависимость от внешних обстоятельств и тоталитаризм. Детерминизм и единообразие, «монотония»
Миропочитание , Схематизм, схоластика, безверие и атеизм.	Приоритет мирского (светского), Рационализм и сциентизм, мыслящая вера	Миропреображение Духовность, духовная Любовь, верующая мысль	Приоритет церковного, религиозность и эстетизм, чувственная вера	Мироотрицание и религиозный фанатизм. Эмпирическая чувственность, иррационализм, суеверия, слепая вера
Обезличивание и стандартизация	Формальное равенство	Органичная иерархия (как власть священного)	Внешняя субординация	Тирания, авторитаризм
Всеобщая коммерциализация, продажность, пошлость	Прагматизм, материализм	Духовный реализм (Верность цели и цельность в вере)	Идейность, абстрактный идеализм	Утопизм, доктринерство
Космополитизм, глобализм	Глобализация и интеграция	Всемирность и национальная терпимость	Религиозный универсализм	Интернационализм
Технократизм, потребительство и покорение	Антропоцентризм технологизм	Антропологизм и космизм	Пантеизм, органицизм	Архаичность, патриархальность, первобытность (техническая отсталость)
Конъюнктурность, хаос, нестабильность	Новаторство, динамизм (перенимает все лучшее)	Традиционализм, устойчивое развитие	Консерватизм (сохраняет все лучшее)	Застой, инертность, ретроградство, реакционность
Экспансионизм, колониализм, империализм	Социально-классовый национализм, страна - цивилизационный механизм	Духовный патриотизм, страна - цельный этнокультурный политический организм	Культурно-этнический национализм Страна - традиционный организм	Изоляционизм (национальное обособление), фашизм

Бессильное право Формальное законничество	Верховенство формально-правовых норм	Правая сила (от слова «Правда»). <i>Совесть и правосознание</i>	Доминирование обычаев и религиозных норм	Бесправая сила (насилие), деспотизм, патриархальность
Анархия, охлократия или олигархия. Голый расчет и выгода, манипулятивность лидеров	Республиканизм и представительная демократия – приоритет интересов финансовых кланов. Рациональная легальность лидеров	<i>Самодержавная монархия, органическое народовластие и гражданское самоуправление, приоритет духовных ценностей.</i> <i>Духовный национализм и высокое правосознание политической элиты</i>	Монархизм – приоритет интересов династий и аристократических кланов. Харизматичность и традиционность лидеров	Деспотия, диктатура. Формирование верноподданничества. В отношении к власти аффективность и привычка
Господство монополий и стихии рынка, вопиющее неравенство и социальная несправедливость. Разрушающее хозяйство по отношению к природе и человеку	Рыночная экономика, приоритет экономических рычагов управления, социальное расслоение и конкуренция, преимущественно индустриальный характер хозяйства	<i>Нравственная модель экономики, основанная на приоритете производительных секторов, социальных критериях роста, балансе частной инициативы и государственного регулирования</i>	Административная экономика, преимущественно аграрный характер хозяйства	Бюрократизм, подавление инициативы, уравниловка, эксплуатация внеэкономическими методами. Присваивающий характер хозяйства
Автономизация, сепаратизм	Федерализм	<i>Баланс целого и частей на основе абсолютных ценностей</i>	Унитаризм	Жесткий централизм

Итак, особенность формулировки И.А. Ильиным русской национальной идеи как *творческой, реальной ведущей* силы в том, что она есть добровольная христианизация *всей культуры* через свободное созерцание сердцем, как постоянное стремление к Совершенству. Для мыслителя был важен образ или символ национального Боговосприятия, который дается от имени народа и за народ его гениями и **пророками**. Они показывают то, «чем мы призваны быть; и то, к чему мы способны; и то, как нам восходить на эту высокую и трудную гору» [5, С. 31]. Одним из таких пророков и гениев России стал сам И.А. Ильин.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. - М.: Парог, 1993.
- Ильин И.А. Национальная миссия Пушкина // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. – М.: Русская книга, 1993-1999. - Т. 6.
- Ильин И.А. О воспитании русского народа к справедливости // Ильин И.А. Наши задачи. - М.: Парог, 1993. – Т.1.
- Ильин И.А. О монархии и республике // Собр. соч. - Т.4.
- Ильин И.А. О России // Собр. соч. - Т.6. Кн.2.
- Ильин И.А. О русской культуре // Собр. соч. - Т.6. Кн.2.
- Ильин И.А. О русской идее // Ильин И.А. Наши задачи. - М.: Парог, 1993. – Т.1.
- Ильин И.А. О сильной власти // Ильин И.А. Наши задачи. - М.: Парог, 1993. – Т.1.
- Ильин И.А. Опасности и задания русского национализма // Ильин И.А. Наши задачи. - М.: Парог, 1993. – Т.1.
- Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Собр. соч. Т. 6. Кн. 2.
- Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собр. соч. Т.1.
- Ильин И.А. Путь к очевидности // Собр. соч. Т.3.
- Ильин И.А. России необходима свобода // Ильин И.А. Наши задачи. - М.: Парог, 1993. – Т.1.
- Закунов Ю.А. Духовный реализм как вариант развития гуманитарного знания и социокультурного бытия // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки».- №2 (23).- 2006. Выпуск в серии №3.- М.: Изд-во МГОУ. – С. 73-80.

Y. Zakunov

THE RUSSIAN IDEA AND MAIN AXIOLOGICAL ALTERNATIVES OF MODERN AGE IN THE LIGHT OF IDEAS OF I.A. ILYIN

Abstract: Reconstruction of understanding of Russian idea by an outstanding domestic philosopher I.A. Ilyin is offered actual for today, whose sociophilosophical forecasts have appeared the most true. Generated in traditions of Russian religious-philosophical spirit, ideas of the thinker apply for generality, forming universal complete historiosophical model. On its basis the author makes attempt of ordering and generalization in the form of the table of the basic valuable alternatives of Russian, Western, East civilizations and bearing destruction antipsiritual forces.

Key words: Russian idea, value, belief, the state, the people, integrity, spiritual realism.

К ВОПРОСУ ОБ УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ РУКОВОДИТЕЛЯ В СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ ВОЕННЫМИ ВУЗАМИ*

Аннотация: В настоящей статье рассматривается состояние и развитие управленческой культуры офицера как руководителя в системе управления военными вузами, ее сущность специфика и структура.

Ключевые слова: управленческая деятельность, управленческая культура, система управления, социальные системы.

В Вооруженных силах Российской Федерации за последние 10 лет произошли существенные качественные изменения, в том числе в структуре и содержании управления войсками (частями и подразделениями). В контексте реформирования и модернизации Вооруженных Сил в целом, управленческая культура офицера в системе военного управления стала восприниматься как одно из важных средств достижения успеха и одновременно качественный ее показатель. А поскольку развитие и становление военной среды в России имеет свою специфику, то и управленческая культура военнослужащих отличается своими особенностями. Они обусловлены не только закономерностями и теориями управления организациями (менеджмент), но и национальным историческим контекстом, а также личностными особенностями людей, находящихся на руководящих должностях Министерства обороны Российской Федерации.

Нельзя забывать, что взаимодействие и опыт управления войсками выковывается веками, преемственными усилиями многих поколений ратных людей. Мы не можем, не имеем права отказываться от великих дел и заветных мыслей Петра I, Румянцева, Суворова, Скобелева, Драгомирова, Фрунзе, Свечина, Шапошникова, других знаменитых русских полководцев и авторитетных умов. Это – нетленный капитал, неиссякаемый источник воодушевления, основа основ воспитания, умелого управления войсками в бою, залог успешной военной реформы и устойчивого развития Вооруженных Сил. Возрождение управленческой культуры российского воинства, культивирование боевых традиций служения Родине являются сегодня важнейшими направлениями оборонной политики Российской Федерации. События на Северном Кавказе, вооруженные конфликты в других регионах мира в очередной раз высвечивают особую значимость не только духовного фактора, но и способности управления войсками в военном

противоборстве, необходимость информационно-воспитательной работы и морально-психологического обеспечения деятельности войск [1,7].

Что же представляет собой управленческая культура офицера современной Российской армии, на чем она основывается и как влияет на выполнение поставленных перед войсками задач мирного характера и в боевых условиях?

Прежде всего, содержание, формы и методы управления в Вооруженных Силах определяются характером социальных отношений, свойственных тому или иному обществу. Но они формируются и под воздействием ценностей культуры. Нормы, принципы и достижения культуры всегда используются в управлении. Духовные ценности, составляющая сердцевину культуры конкретного общества, обуславливает социальную направленность реализуемой в нем управленческой деятельности. А *управленческая деятельность* (управление) – это, прежде всего процесс усиленного воздействия субъекта управления на объект для обеспечения его эффективного функционирования и развития [2,93].

От содержания культуры субъекта управления и уровня ее развития зависит и характер средств, используемых в управленческой деятельности. Различие культур – это различие подходов к решению общественных проблем, в том числе и проблем управленческих. Подобно тому, как употребляются понятия «культура труда», «культура производства», «культура воинской деятельности», можно говорить и о «культуре управления». *Культура управления* – это определенная степень развития у субъектов управления управленческих знаний, навыков и умений, способности к творческому применению различных стилей руководства в зависимости от состояния объекта, ситуации, целей и решаемых задач.

Иначе говоря, *управленческая культура* (культура управления) представляет собой единство управленческих знаний, чувств, ценностей, управленческих и организационных отношений на данном этапе развития общества. Она проявляется, прежде всего, в управленческой деятельности, от которой зависит целостность системы управления любой структуры, любой социальной организации.

Управленческая культура офицера может быть адекватно определена, исходя из понимания процесса управления как сложного системного

* © Краснопир С.Н.

образования. В основе такого подхода лежат основные идеи общей теории систем, которые ныне стали ведущим мотивом методологической культуры в различных областях деятельности. Как и любая система, управление – это определенная совокупность его взаимосвязанных частей, формирующая некую целостность. Иначе говоря, *система управления* есть упорядоченная целостность частей, элементов, подсистем, связанных в соответствии с определенным планом для достижения заранее поставленных целей [3,28].

Каждая социальная система обладает рядом универсальных признаков, которые присущи любому системному образованию, и имеет свою структуру, состоящую из элементов.

К элементам управленческой культуры можно отнести: национальную, духовную, трудовую, бытовую, правовую, техническую, экологическую, экономическую, политическую, эстетическую культуру и культуру общения. В целом все эти элементы взаимосвязаны между собой и представляют управленческую культуру руководителя любого типа и ранга.

Существенным аспектом раскрытия содержания понятия системы является выделение различных типов систем. В самом общем плане системы могут быть разделены на две большие группы: *материальные* – представляющие собой совокупность материальных объектов, и *идеальные* – являющиеся проявлением и продуктом человеческого духа. Безусловно, существуют и *синтетические* – материально-духовные системы, каковыми являются всякие, состоящие из людей. По характеру взаимоотношений между элементами (частями) и целостностью системы делятся далее на *неорганические* (статические и динамические, например, дом и автомашина) и *органические* (живые организмы, человек, социальная группа, общество). Органическим системам свойственно, помимо прочего, формирование в процессе развития новых частей, новых структур; в них значительно большую роль, чем в неорганических системах, играет целостность (по отношению к элементам, частям). Особым классом органических, живых систем являются *социальные* системы, представляющие собой сложноорганизованное упорядоченное целое, включающее отдельных индивидов и социальные общности, объединенных разнообразными связями и отношениями, специфически социальными по своей природе [4,58].

Системы подразделяются также по многим другим основаниям: по характеру обмена со средой – на открытые, закрытые, изолированные; по отношению к энтропийному процессу – на энтропийные и антиэнтропийные; по характеру внутренней детерминации – на однозначно детерминированные и вероятностные, по уровню

развития – на высшие и низшие, по степени организации – простые и сложные, по характеру происхождения – естественные, искусственные, смешанные и т.п. Если говорить о системе управления в Вооруженных силах, то она по своему характеру является синтетической (материально-духовной), органической, открытой, энтропийной, вероятностной, сложной, смешанной, социальной [5,35].

Специфика Вооруженных Сил, характер решаемых ими задач настоятельно требуют от офицерских кадров высокой управленческой культуры, базирующейся на принципах научного управления. Наука же – компонент духовной культуры, естественно поэтому, приобретая научный характер, управление тем самым органически соединяется с достижениями культуры. Управлять социальными процессами в воинских коллективах научно – значит выявлять закономерности, прогрессивные тенденции их развития и в соответствии с ними направлять, планировать, организовывать, регулировать и контролировать жизнедеятельность военнослужащих. Управлять научно – значит своевременно вскрывать противоречия развития воинских коллективов и разрешать их; осуществлять правильное, реалистическое руководство, основанное на строгом учете объективных возможностей, соотношения сил и средств, руководство, неразрывно связанное с решением профессиональных задач и с развитием личностей подчиненных [6,17].

Рассмотрим, например, специфику управленческой культуры офицера как руководителя определенных подразделений в современной Российской армии, которая основана на законах, приказах, распоряжениях вышестоящих органов военного управления. Известно всем, что приказ – это святое. Без него армия – не армия, а какой-то клуб по интересам. Это действительно так. Только не все в армии определяется приказами. Многие из того, что входит в обыденную, повседневную жизнь, основывается на обычном человеческом отношении. И если эти отношения основаны также на насилии, то об эффективности управленческой деятельности данной структуры говорить не приходится. Точнее, эффективность управленческой культуры в подразделении, которая держится на страхе, может быть, но она не долговечна.

Когда говорят, что армейская жизнь подчинена приказу, это, прежде всего, свидетельствует о некой системе служебных отношений. Тем не менее, эта система должна отвечать определенным общечеловеческим требованиям и ценностям и не должна унижать человека, а командир или начальник, отдающий приказы, должен нести за отданный приказ юридическую ответственность. Приказ ни в коем случае не должен унижать человеческую личность, достоинство военнослужащего.

го, как полноправного члена человеческого сообщества. Он не должен предусматривать никакой личной выгоды для начальника, а должен быть подчинен исключительно делам службы. Подчиненный должен быть для командира, прежде всего, личностью и только потом - военнослужащим, посвятившим себя служению Отечеству.

Очевидно, что военнослужащим, как и гражданскому персоналу, прежде всего, присущи качества, свидетельствующие об их готовности к трудовой деятельности в новых экономических и технологических условиях. Это касается и квалификационных требований к ним со стороны высокотехнологичных, в том числе информационных, производств, и необходимых личностных качеств рабочей силы, включая способность к выполнению различного рода возникающих задач, связанных со спецификой службы. Мы имеем в виду такие требования как: необходимость постоянно овладевать новыми профессиональными знаниями и навыками; надобность расширения профиля и профессиональных качеств за счет переподготовки по специальностям; коллективная ответственность всех членов организации [7,21].

Однако на сегодняшний день столь очевидно, что в ключевых для современной экономики отраслях, определяющих успех развития национальной культуры по отношению к лидирующим государствам в области микроэлектроники телекоммуникации и биотехнологии Россия существенно отстала. Сильные позиции она сохраняет в аэрокосмической и ядерной отраслях, а также в ряде других производств, не столь значимых в информационную эпоху. Поэтому без активнейшего взаимодействия с корпорациями других стран, естественно, на взаимовыгодных началах, потребности в человеческих ресурсах России не смогут быть реализованы [8,42].

О качествах русских как профессионалов можно также судить и по широкому привлечению специалистов к работе в западных университетах и фирмах. Еще в 1989 г. из страны выехали 70 тыс. научных работников. По оценке академика А. Андреева, уже к началу 1993 г. из бывшего СССР на время или навсегда уехало около 40 % физиков-теоретиков высокого уровня и примерно 12 % физиков-экспериментаторов. На конец 1999 г. приводились данные, что с 1990-го года страну покинули 80 % математиков и 50 % физиков мирового уровня. Опросы ученых-физиков ведущих научно-исследовательских центров России показали, что фактически четверо из пяти молодых ученых в возрасте до 30 лет ориентированы на отъезд. Как и предсказывали эксперты, среди эмигрантов преобладали представители уникальных профессий, люди высокой и очень высокой квалификации. По данным паспортно-визового управления МВД

РФ, в 1992—1996 гг. выезд за рубеж специалистов в сфере науки и высшего образования составил в среднем около 5 тыс. человек, как правило, самых квалифицированных и перспективных научных работников в возрасте 30—40 лет. Ресурс эмиграции этих категорий специалистов во многом исчерпан. Тем не менее, по прогнозам, в ближайшие годы ежегодные потери составят 200—300 ученых, имеющих передовые разработки в таких ключевых областях, как программное обеспечение ЭВМ, прикладная математика, производство композитных материалов, создание новых медикаментов [9,26].

Можно оценить отъезд из страны специалистов в подобном масштабе как национальную катастрофу. По методике ООН, затраты и упущенная выгода от эмиграции одного специалиста с высшим образованием, ученой степенью составляет 300 тыс. долл. Не сложно представить, что потери России составляют десятки млрд. долл. Речь идет и о военно-стратегических потерях. В 1970-е годы академик А.Д. Сахаров справедливо доказывал, что право на эмиграцию является одним из главных демократических прав граждан. Но нельзя при этом забывать, что Россия в результате миграции такой направленности теряет не только важные и нужные для нее кадры, свой инновационный потенциал, надежды войти в число стран с информационной (сетевой) экономикой, но и демократический потенциал, свои шансы сформировать гражданское общество, способное управлять своим потенциалом.

Следует при этом принять во внимание изменение качественных характеристик той основной массы человеческих ресурсов России, по отношению к которой мигранты выступают как утраченные стимуляторы развития. Среди критических особенностей человеческих ресурсов, пожалуй, первой по значимости является существенное расхождение между готовностью и желанием значительной части работников трудиться в условиях рынка, с одной стороны, и их слабой реальной подготовленностью к функционированию в рыночных механизмах с другой.

Следует также принять во внимание, что современная русская управленческая культура, формировавшаяся в условиях «классического» индустриально-конвейерного производства, организованного по принципам системы Тейлора [10,156], существенно отстает от требований «прорывной» модернизации экономики страны, приобретающих критическое значение в наши дни.

В рамках проекта «Национальные культуры и современное производство» под руководством О.И. Шкаратана [11,15], в начале 1990-х гг., помимо исследования культуры труда персонала, была также изучена культура управления в военной

промышленности и в Вооруженных Силах. К характерным чертам позднесоветской русской управленческой культуры следует отнести:

- преобладание «запретной» направленности норм и правил;
- четкое описание функций работников, формализованные отношения;
- стремление к созданию условий для сотрудничества между работниками на всех уровнях в производстве и управлении;
- преимущественно иерархическую структуру управления;
- распространенность демонстрации власти, подчеркивание властных функций на каждом уровне управленческой иерархии;
- ориентацию на наказание за ошибки, жесткий контроль над выполнением должностных обязанностей и инструкций;
- поощрение универсализма, совмещения профессий и обязанностей;
- централизацию и персонализацию принятия решений и ответственности;
- актуализацию, в первую очередь, стратегических задач развития организации, акцент на долгосрочном планировании;
- ориентацию на решение общегосударственных (общенародных) задач;
- ориентацию на массовое производство;
- стремление к сохранению опеки со стороны министерств, ведомств, правительственных органов.

Отечественный менеджмент (управление) и в начале нового века по-прежнему делает ставку на авторитаризм и административные методы, что не соответствует уже ни технологическим условиям производства, ни принципам рыночной регуляции хозяйственной деятельности, ни, что, быть может, самое главное, самоощущениям и потенциалам русского работника. По сути дела, до сих пор отсутствует национальная модель менеджмента, учитывающая в полной мере этнокультурную специфику отечественной рабочей силы, ее сильные и слабые стороны.

Наряду с преобладающим на практике господством старых (советских) приемов организации и управления, в сфере подготовки руководящих кадров все чаще наблюдается неоправданное копирование западных, главным образом американских управленческих схем часто с подачи «консультантов», польза от которых в нашей ситуации сомнительна. Таким образом, структура занятости и, соответственно, методы менеджмента претерпевают революционные изменения при переходе к новым информационным технологиям. При этом следует принять во внимание, что развитие глобальной экономики не погашает а, напротив, усиливает культурное и институциональное раз-

нообразие наций и сообществ, стимулируя в то же время их взаимозависимость [12,33].

Таким образом, особую роль в формировании трудового потенциала, особенно его инновационной составляющей, играет национальная культура, формирующая устойчивые поведенческие стереотипы работника. Сейчас во всем мире распространены прикладные социолого-антропологические исследования этнических особенностей рабочей силы. Транснациональные корпорации за последние десятилетия при организации производств обязательно привлекают данные об этнокультурных особенностях будущих работников. Из отдельных черточек и характеристик специалисты синтезируют обобщенные портреты «типичного работника»: японца, китайца, мусульманина и т. д. В соответствии с этими данными и планируется вывоз капитала, проектируется система трудовых стимулов, конструируется оптимальная отраслевая структура. Русские также отличаются своими культурными особенностями, что, впрочем, раньше в управлении производством не учитывалось. Вместе с тем уже первые исследования показали, что их использование, опора на эти различия может иметь важное экономическое значение [13,9].

Все прежние оценки качеств работников, ранжировка национальных рабочих сил человеческих ресурсов по их эффективности, результативности, оценивание успешных методов менеджмента во многом начинают представлять не практический, а лишь исторический интерес. И здесь-то обостряется вопрос о востребованности качеств русских работников и русских традиций менеджмента в глобальной информационной экономике.

Успешная передача и освоение новых технологий непосредственно зависят от культурных особенностей работников страны-реципиента, от существующей здесь культуры труда и управленческой культуры. Следует иметь в виду, что культура труда и образованность тесно взаимосвязаны друг с другом, но это отнюдь не идентичные понятия. Уровень образованности можно поднять при соответствующих затратах за непродолжительный период времени, тогда как культура труда формируется национальным историческим развитием и традициями, поэтому на ее изменение можно рассчитывать лишь в сравнительно длительной перспективе [14,33].

Изученная зарубежная литература и обзоры отечественных авторов позволяют выявить те компоненты культуры этноса (связанные преимущественно с традиционной этнической культурой), которые в той или иной степени воздействуют на трудовую деятельность военных в современной Российской армии, на структуру их эффективнос-

ти. К ним относятся:

1. система общих ценностей культуры;
2. традиционные ценности и нормы трудовой деятельности и связанная с ними структура мотивов трудовой деятельности;
3. иерархическая модель престижности профессий и участия в профессиональных занятиях;
4. характер профессионально-статусных и образовательных притязаний;
5. принятое в культуре распределение ролевых функций, закрепленных за половыми, возрастными и другими группами населения.

Среди всех элементов национальной культуры на деятельность военнослужащего в Вооруженных Силах в наибольшей степени влияют исторически сформировавшаяся система ценностей данного общества, социальные нормативы и традиции.

Таким образом, современная управленческая культура руководителя в системе управления военными вузами построена на научных принципах социального управления и предоставляет руководителям широкое поле для созидательной и эффективной работы. Оценить эффективность, дать оценку действующим в настоящий момент типам управленческой культуры, можно только для тех из них, которые вскрыты и достаточно исследованы на современном этапе развития и функционирования военной организации. Все это говорит о необходимости всестороннего социологического изучения данной проблемы. В настоящее время исследованием управленческой культуры офицеров Вооруженных Сил РФ занимаются созданные в управленческих структурах МО РФ комиссии, целью которых является выявление и оказание всесторонней помощи в осуществлении взаимодействия и управления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Стратегия духа: Основы воспитания войск по взглядам А.В.Суворова и М.И.Драгомирова.- М.: Русский путь, 2000. С. 7-9 (Российский военный сборник).
2. Стратегия духа: Основы воспитания войск по взглядам

- А.В.Суворова и М.И.Драгомирова.- М.: Русский путь, 2000. С. 93-105 (Российский военный сборник).
3. Философско-методологические проблемы управленческой деятельности военных кадров. М., 2006. С. 93-95.
4. Философско-методологические проблемы управленческой деятельности военных кадров. М., 2006. С. 28-31.
5. Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.611.
6. Философско-методологические проблемы управленческой деятельности военных кадров. М., 2006. С. 35-37.
7. Щербина В.В. Организационная культура в западной традиции: природа, логика формирования и функции // СОЦИС, 1996. № 7.
8. Эссекс Л., Касей М. Теперь или никогда: новый стиль управления. СПб.: Питер, 2003. С. 21-40.
9. Пивоваров Ю.Т. Экономика развития России до 2010 года // Наука и жизнь, 2005. Выпуск № 4.
10. Перепелкин, Шкаратан. НТР-1997; Перепелкин, Шкаратан. НТР-1998. К сожалению позднее эти исследования были прерваны.
11. Ф.Тейлор Теория организации. М., 2000. С. 156-163.
12. Щербина В.В. Организационная культура в западной традиции: природа, логика формирования и функции // СОЦИС, 1996. № 7.
13. Эссекс Л., Касей М. Теперь или никогда: новый стиль управления. СПб.: Питер, 2003. С. 79-85.
14. Щербина В.В. Организационная культура в западной традиции: природа, логика формирования и функции // СОЦИС, 1996. № 7.
15. Камерон К. С., Куин Р. Э. Диагностика и изменение организационной культуры / Пер. с англ.; Под ред. И. В. Андреевой. СПб.: Питер, 2001.

S. Krasnopir

TO A QUESTION ON ADMINISTRATIVE CULTURE OF THE HEAD IN A CONTROL SYSTEM OF MILITARY HIGH SCHOOLS

Abstract: In present article the condition and development of administrative culture of the officer of the head in a control system of military high schools its essence specificity and structure is considered.

Key words: administrative activity, administrative culture, a control system, social systems.

ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СВЕТСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ РОССИИ*

Аннотация: Центральной темой статьи является вопрос перспектив развития теологического образования в светских учебных заведениях России. Автор анализирует основные проблемы становления государственной системы светского теологического образования после 80-ти лет антирелигиозной государственной политики. В условиях духовного кризиса российского общества теологическое образование выступает одним из средств восстановления нравственных ориентиров народа.

Ключевые слова: теологическое образование, светское теологическое образование, нравственные ориентиры.

В феврале 2001 года Министерство образования РФ утвердило образовательный стандарт по образовательному направлению «Теология» (бакалавриат и магистратура), а в феврале 2002 года стандарт по специальности «Теология». В результате было создано УМО по теологии, которое лицензирует программы, дающие право осуществлять образовательную деятельность по специальности «Теология».

Перед многими вузами, таким образом, встала задача реализации утвержденного стандарта, особенностью которого являлось то, что он «теснейшим образом связан с конфессиональным образованием», но при этом «носит светский характер» ([12, 152]).

«Государственная Дума приняла в третьем чтении законопроект, в котором формирование духовно-нравственной личности впервые четко названо одной из важнейших задач образования. Теперь необходимо наполнить это положение конкретным содержанием в виде программ, учебных пособий, методических указаний, форм внеклассной работы» ([7, электр. ресурс]), заявил тогда еще председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл на проходившем 29 января 2008 года в Государственном Кремлевском дворце пленарном заседании XVI Международных Рождественских образовательных чтений.

Протоирей Владимир Воробьев, ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, на круглом столе «Роль теологического образования и науки в развитии рос-

сийского гражданского общества», проходившем в Туле 8 февраля 2007 года, заявил, что «в настоящее время ведется преподавание теологии в 36 вузах России, 21 из которых – государственные» ([8, электр. ресурс]). Таким образом, мы видим, что темпы роста вузов, изъявивших желание обучать теологов, существенно увеличиваются. Это говорит о востребованности теологического образования в российском обществе, тем более, что в условиях его многоконфессиональности необходимы специалисты для решения духовно-нравственных, этических, социальных вопросов.

Важную проблему современного теологического образования определила Наталья Сухова, доцент кафедры истории Русской Православной Церкви ПСТГУ: «В настоящее время степень кандидата и доктора теологии можно получить только за рубежом - в Великобритании, Германии, США и других странах. В России степени кандидата и доктора теологии не включены в номенклатуру научных специальностей Высшей аттестационной комиссии» ([там же]). Да, компетентность теолога как педагога высшей школы (кандидата, доктора, доцента, профессора) удостоверяет Высшая аттестационная комиссия. Для этого необходимо разработать и внедрить процедуру государственной нострификации ученых степеней кандидата и доктора богословия (теологии). Необходимо также учредить совет по защите диссертаций в данной области. Все это подчеркивалось на вышеупомянутом круглом столе.

По словам архиепископа Евгения (Решетникова) в настоящее время решается вопрос о введении Теологии в номенклатуру научных специальностей ВАК. Если это совершится, то «в результате аккредитации, получившие государственные дипломы выпускники ПСТГУ и теологических факультетов смогут получать ученые степени кандидатов и докторов теологии, а также звания доцентов и профессоров, признаваемые государством, т.е. смогут полноценно участвовать в научной и образовательной деятельности нашей страны» ([2, электр. ресурс]).

Проректор по научной работе ПСТГУ священник Константин Польсков продолжил разговор и рассказал о разработке стандарта по теологии 3-го поколения. В настоящее время теология не включена в список квалификаций высшего образования, однако, «получены гарантии, что она все же войдет в новый список» ([там же]). Отец

* © Легасова Т.А.

Константин назвал основные отличия стандарта 3-го поколения от предыдущих: уровневое образование (бакалавр, магистр), отсутствие регионального и вузовского компонента, большая свобода реализации стандарта (на уровне бакалавратуры 50% программы определяет вуз, на уровне магистратуры – это уже 70%), компетентностный подход. Необходимо отметить, что основной сложностью для авторов нового стандарта по теологии состоит в необходимости «уместиться» в рамки критериев, определенные государством, но при этом сохранить специфику богословского образования.

«Конфессиональность богословия часто представляют как клерикализацию теологического образования, т.е. проникновение какой-либо одной конфессии в светские высшие учебные заведения» ([10, 172]), – полагает иерей В.Спирин, помощник проректора Нижегородской духовной семинарии по дополнительному образованию. Более того, многие авторы предлагают освободить теологию в светских вузах «от конфессионального влияния». Однако, уверен В. Спирин, «только искаженное отношение к христианской традиции может извлечь из нее некую внеконфессиональную, «светскую» теологию, которая в этом случае скорее всего ничем не будет отличаться от религиоведения» ([там же]).

Тенденция востребованности специалистов теологов на рынке труда обнадеживает. Теологи с высшим образованием работают в образовательных структурах, учреждениях культуры, правоохранительных органах, СМИ, органах социального обеспечения и социального управления. Кафедры теологии широко привлекаются для проведения экспертиз. Это экспертизы учебных программ, имеющих религиозный компонент, это проведение государственных экспертиз Уставов религиозных объединений. Теологи привлекаются для консультирования местных властей по взаимодействию, например, с религиозными организациями, для подготовки преподавателей по основам православной культуры.

Словом, область государственных и общественных задач, в решении которых востребованы специалисты-теологи, весьма обширна. В светском государстве специалисты-теологи востребованы в научно-исследовательской, учебно-воспитательной, экспертно-консультативной, организационно-управленческой и социально-практической деятельности, успешно работают в учреждениях системы высшего и среднего профессионального, дополнительного и после-вузовского образования, институтах повышения квалификации, экспертных сообществах, в том числе государственных, муниципальных, общественных, конфессиональных, международных и

межконфессиональных; в органах законодательной, исполнительной и судебной власти; в некоммерческих, общественных организациях и других структурах гражданского общества; в органах социальной поддержки и адаптации населения; в средствах массовой информации.

Таким образом, теологи могут реализовать себя и в преподавании, и в журналистике, и в социальной работе, и в административной и правоохранительной деятельности, и в сфере культуры и туризма, и других областях.

Необходимо, однако, отметить, что все вышеперечисленные специальности нельзя получить в конфессиональных учебных заведениях, целью которого является дать именно религиозное, а не светское образование, что следует иметь еще одним фактом в поддержку теологического образования в современной российской высшей школе.

Для дореволюционной России присутствие православного богословия в системе образования было естественным, пока большевистским декретом 1918 года об отделении Церкви от государства этому взаимодействию не был положен конец. «Последствия этого мы видим сегодня, когда религиозно ориентированные дисциплины с трудом прокладывают себе путь в высших учебных заведениях» ([11, 43]). По мнению многих авторов, светские дисциплины, исследующие феномен религии с позиций нерелигиозной методологии, например религиоведение, «не способны удовлетворить *религиозный* интерес обучающихся» ([11, 44]). Наиболее адекватно *о религии* может рассказать *лишь ее представитель*, но «это необходимо осуществлять профессионально, чтобы не превращать знакомство с религией в пропаганду религиозных взглядов» ([там же]). Эти явные противоречия и двусмысленности в тексте мы выделяем специально курсивом: их авторы возможно не заметили, но они есть.

Сегодня теологический стандарт получил государственную аккредитацию. Он уникален по своей сути, так как совмещает в себе светское и духовное образование. Данное слияние может служить прочной основой для будущего вхождения конфессионального образования в государственную образовательную систему. Например, если на базе религиозных учебных заведений открывать светские теологические факультеты, со временем, конфессиональные школы возможно смогут также получить государственную аккредитацию.

Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в своем докладе на Архиерейском соборе 2008 года затронул данный вопрос более подробно. Он напомнил о том, что 28 февраля 2008 года был принят Федеральный закон, предусматривающий возможность государственной аккредитации обра-

зовательных программ, реализуемых духовными образовательными учреждениями. Согласно данному закону, государственная аккредитация образовательных программ возможна лишь в случае перехода духовных образовательных учреждений на государственный образовательный стандарт. Между тем государственный образовательный стандарт по специальности «Теология» не преследует целей подготовки священнослужителей, а рассчитан на подготовку научных работников, преподавателей и воспитателей, экспертов. В этой связи Патриарх заметил, что «Цели этого стандарта и цели духовных образовательных учреждений не в полной мере совпадают» ([1, электр. ресурс]). Поэтому ведется работа с представителями государственной власти по разработке государственного образовательного стандарта, который мог бы использоваться образовательными учреждениями Церкви. «Важно, чтобы этот стандарт был гармонизирован с утвержденным Священным Синодом церковным образовательным стандартом высшего духовного образования специалиста в области православного богословия» ([там же]), уверенно заявил тогда Патриарх.

Необходимо далее отметить, что в связи с развернувшейся с конца 80-х годов реформой духовного образования в России, само теологическое образование еще не является качественно проработанным. Очевидно, что становление и укрепление богословского образования в России поможет окрепнуть и четко оформиться и светскому теологическому образованию. В связи с большой общественной востребованностью специалистов-теологов рано или поздно теологическое образование займет свободную нишу в государственной образовательной системе.

В настоящее время существует две системы православного образования — традиционная, т.е. конфессиональная (духовно-учебные заведения, которые, например, в Русской Православной Церкви подчиняются Учебному комитету) и только зарождающаяся светская (теологические факультеты и кафедры, находящиеся в подчинении Министерства образования и науки РФ и имеющие лицензию на преподавание «Теологии»). «Причем в России, последовательно не ищущей легких путей, богословская и теологическая системы образования и по существу разведены именно как разные системы» ([6, электр. ресурс]). В современном российском образовательном пространстве богословие — это то, что преподается в духовно-учебных заведениях (они же — по терминологии Министерства образования и науки — учебные заведения профессионального религиозного образования), а теология — это та светская наука, что преподается в светских вузах. «Так в России появились науки-клоны: богословие и теология.

Очень пикантная ситуация для страны, где серьезные богословские исследования были прерваны на семь десятилетий» ([там же]). Несомненно, что «теология» с «богословием» только в России разведены как разные понятия, дисциплины и науки. «Причем искусственно и недавно» ([там же]).

И все же постепенно складывается ситуация, когда светское и церковное богословское образование могут развиваться при тесном взаимодействии. «Церковное богословское образование нуждается в поддержке светской высшей школы для интеграции в национальное образовательное пространство России. А без поддержки со стороны высшей Духовной школы, лишенная корней и живой связи с традицией богословия, светская теология грозит превратиться в абстрактную науку о религии. Однако какая-либо помощь или участие традиционных богословских учебных заведений в жизни светской высшей школы и науки будут возможны только тогда, когда Духовные школы будут признаны государством» ([5, 81]).

После фактически более 70-ти лет атеистического образования и воспитания общество столкнулось лицом к лицу с духовным и нравственным кризисом. В данных условиях государству становится очевидным, что теологическое образование может активно содействовать восстановлению духовно-нравственных ориентиров общества.

Об этом, в частности, пишет профессор Е.П. Савруцкая в своей статье «Духовность как феномен русской религиозной философии», утверждая, что «...проблема духовности, проблема воспитания целостной личности на основе «целостного духа» и «верующего мышления» (И.В. Киреевский) в наши дни оказалась востребованной как, может быть, никогда ранее. Позитивное разрешение одного из ведущих противоречий современной эпохи, противоречия между процессами глобализации и интеграции, с одной стороны, а с другой — индивидуализацией, атомизацией личности возможно... лишь с учетом историко-культурного своеобразия России. Одним из проявлений этого своеобразия является обоснованный в русской религиозной философии принцип соборности, то есть свободного единения людей, в основе которого лежит нравственность и религиозное чувство» ([9, 108]).

Действующая сегодня в России система светского образования, оказалась не на высоте в реализации функций духовно-нравственного обучения и воспитания ([4, 6]). Новые кафедры — кафедры теологии становятся центрами духовно-нравственного воспитания на уровне высшей школы. Ведь не только программы подготовки теологов, но и отдельные просветительские дисциплины, читаемые студентам различных специальностей, имеют ярко выраженный и действенный

духовно-нравственный компонент. Мы уверены, что дальнейшее развитие теологических кафедр в системе высшего образования РФ будет способствовать оздоровлению духовно-нравственной атмосферы в российских вузах, качественному изменению уровня гуманитарных исследований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Алексей Второй Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Архиерейском Соборе РПЦ 2008. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sobor2008.ru/426666/index.html>
2. Верецкий Евгений, архиепископ. Доклад на Архиерейском Соборе РПЦ 2008. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sobor2008.ru/428110/index.html>
3. Воробьев В. Протоирей. Религиозное образование в современной России // Религия и школа в современной России: документы, материалы, выступления. Сб. ст. М, 2003.
4. Георгий, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Роль воспитания в школе // Материалы образовательных чтений Приволжского федерального округа. Сб. ст. Нижний Новгород, 2008.
5. (Еремеев) Петр, иеромонах // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 10.
6. Журавский А. // Континент. 2002. №114. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2002/114/zhurav>
7. Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский // Выступление на 16-х Международных Рождественских Образовательных чтениях 29.01.08 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/news/080131165504>
8. Круглый стол «Роль теологического образования и науки в развитии российского гражданского общества» // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pstgu.ru/news/church/2007/02/08/8676/>
9. Савруцкая Е.П. Духовность как феномен русской религиозной философии // Сборник 11-х Рождественских православно-философских образовательных чтений. Сб. ст. Нижний Новгород, 2003.
10. Спирин В., иерей. Принципы преподавания теологии в светском вузе // Роль воспитания в школе. Материалы образовательных чтений ПФО. Сб. ст. Нижний Новгород, 2008.
11. Спирин В., иерей. Православное богословие в контексте высшего образования: методологические и методические проблемы // Православие и гуманитарное знание. Сб. ст. Нижний Новгород, 2006.
12. Шапошников Л.Е. Взаимодействие НГПУ и Нижегородской духовной семинарии в подготовке теологов // Роль воспитания в школе. Материалы образовательных чтений ПФО. Сб. ст. Нижний Новгород, 2008.

T. Legasova

PROSPECTS FOR THE DEVELOPMENT OF THEOLOGICAL EDUCATION IN RUSSIAN SECULAR EDUCATIONAL INSTITUTIONS

Abstract: The central topic of the article is the question of the prospects of the development of the theological education in the Russian higher educational system. The author analyses the main problems of the Russian secular educational system formation after eighty years of antireligious governmental policy. In the context of the spiritual crisis of Russian people theological education is urged to restore moral principles of the Russian society.

Key words: theological formation, secular theological formation, moral reference points.

УДК 1 (091)

Макеев С.В.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРАКСИОЛОГИИ НЕОКЛАССИЧЕСКОГО ЭТАПА ТЕХНОКРАТИЗМА В РОССИИ*

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые особенности мирового неоклассического этапа технократизма - в частности прагматической прaksiологии. Основное внимание уделяется особенностям российской практике технократизма перестроечного и постперестроечного периода

Ключевые слова: прaksiология, прагматизм, опыт, неоклассический этап, технократизм, современная Россия.

Наиболее развитые страны вступили во второй половине XX в. в эпоху тотальной индустриализации, в которой научно-техническая революция явилась движущей силой перехода цивилизации в новое качественное состояние, базирующееся на техноразуме. Индустриализм все больше и больше рассматривается в общественном сознании как новая система социальной организации, где индустрия представляет собой определяющий элемент способа производства материальных благ, охватывает все новые и новые области социальной действительности. «Успех «технократической концепции», развиваемой странами За-

* © Макеев С.В.

падной Европы и США, во многом был обусловлен надеждами людей на достижение устойчивого социального прогресса и роста благосостояния в обществе. Предполагалось, что с помощью новых научных открытий и достижений техники будут, наконец, разрешены острые социальные противоречия, преодолены последствия социокультурного кризиса. Обсуждались проблемы рациональной организации общества, рационального управления на основе четкого, «инженерного» расчета потребностей и возможностей человека. На смену свойственному классической философии культу разума приходит культ научно-технического знания, вера в его безграничные возможности. С перспективами научно-технического развития начинают связывать надежды на обретение прочного фундамента социальной стабильности. Сочинения многих западных философов рисуют положительные перспективы развития «технологического» общества [1.] Все это и объясняет тот факт, что теоретические наработки технократизма получили возможность практической реализации с учетом вновь открывшихся обстоятельств. Приоритет технического детерминизма становится ведущим в трактовке социальных процессов нового поколения технократов, которых мы будем обозначать понятием «неотехнократы».

Важнейшей особенностью неотехнократической праксиологии этого периода являлся ярко выраженный прагматический характер методологии внедрения неотехнократических идей в различные сферы жизнедеятельности общества. Следует напомнить о философии прагматизма и той огромной роли, которую он оказал на теоретическую и практическую жизнь США [2].

Неотехнократам в прагматической методологии импонировала особая роль, уделяемая опыту, под которым понималось все, что имеется в человеческом сознании, как врожденное, так и приобретенное. Именно опыт, по их мнению, был способен справиться с бесконечным количеством псевдопроблем, выйти за пределы гносеологических хитросплетений [3].

Кроме того, неотехнократы разделяли мнение о том, что прагматизм способен помочь человеку в потоке опыта преобразовать опыт и достичь поставленной цели. Важным условием совершенствования опыта является совершенствование самого опыта, так называемая социальная реконструкция, которая включала в себя: а) наделение собственностью как можно большего числа людей, расщепление собственности между собственниками, с одной стороны, и ее максимальное объединение (акционирование) для производственно-хозяйственных целей, с другой стороны; б) приближение человека к результатам своего труда, сокращение паразитирующей про-

слойки, присваивающей часть результатов труда (монополисты, привилегированные собственники и прочие); в) активное внедрение высоких технологий не только в науке и технике, но и через образование в управление обществом, моралью, опытом; г) совершенствование методов мышления (инструментализм), способствующих оптимальному достижению человеком своих целей. Метод рассматривался как инструмент успешной человеческой деятельности (достижения цели). Если цель достигнута, то метод истинный (правильный), если не достигнута или путь ее достижения усложняется, – то ложный.

Прагматизм разработал важную для технократов методику превращения проблематической ситуации в решенную. Для чего необходимо было сделать следующие шаги: превратить неопределенную ситуацию в проблематичную, выяснить источник ощущения препятствия (зачастую тревожного, не имеющего четкого объяснения), осознать проблему и четко ее сформулировать, приступить к устранению проблематичной ситуации (поставить конечную цель, осознать возможные трудности, выдвинуть гипотезы по решению проблемы, осуществить критический анализ гипотез); принять окончательное решение и приступить к его исполнению. Неотехнократы рассматривали прагматизм Дж. Дьюи как мягкий вариант рациональности – разумности.

В известной степени практика технократического прагматизма реализовывалась в СССР и продолжает реализовываться в современной России, что представляет собой исследовательский интерес.

В ходе исторического развития Россия неоднократно демонстрировала способность успешно осуществлять техническую модернизацию, опираясь на свои собственные силы, при этом нередко признаки развитости сочетались с чертами отсталости [4]. Эта тенденция просматривалась во времена петровской модернизации, когда освоение передовых для своего времени видов промышленного производства неизбежно сочеталось с издержками самодержавной власти и крепостным правом. В советскую эпоху Россия в составе СССР сумела по ряду параметров приблизиться к уровню наиболее развитых индустриальных стран (создание мощного производственно-технологического комплекса, воспитание поколения высококлассных ученых и инженерно-технических специалистов, активное участие в освоении космоса и т.д.). «По индексу развития человеческого потенциала (ВВП на душу населения, уровень образования, продолжительность жизни) страна имела показатель (0,920), сопоставимый с аналогичным показателем США (0,961). Однако одновременно советская система проявляла предрасположен-

ность к стагнации и отторжению нового. Преобладание экстенсивных и ресурсоемких методов в производстве, высокая степень милитаризации экономики не позволили громадному потенциалу страны раскрыться в полной мере» [5].

Основными носителями технократических идей в этот период были руководители промышленных предприятий, так называемые «красные директора» и вышедшая из их рядов «партноменклатура». К числу несомненных успехов советских технократов следует отнести: реальные достижения в рациональной организации управления обществом: создание современной системы экономического планирования на базе метода межотраслевых балансов, впервые разработанной ЦСУ СССР в 1923–1924 годах и впоследствии заимствованной многими странами, в том числе и с рыночной экономикой; внедрение двухканальной системы денежного обращения (наличные и безналичные деньги); развертывание эффективных систем науки и образования. К числу основных негативных характеристик советской технократии следует отнести: игнорирование рыночных стимулов (низкий уровень оплаты и личной мотивации работников), жесткая иерархия (антидемократический, номенклатурный режим), недооценка постиндустриальной перспективы (роли знаний и новых технологий обмена информацией) и т.д. Со временем социалистические ценности в партийной и хозяйственной номенклатурной прослойке девальвировались. До определенного времени советская номенклатура распоряжалась общенародной собственностью осторожно, в соответствии с тогдашними правилами, оставляя для себя сравнительно немного, особенно по меркам потребления развитых стран. Однако по мере распада командно-административной системы соблазн бесконтрольно распоряжаться национальным богатством усиливался. И лишь с приходом во власть технократов (неолибералов-«реформаторов») и после краха СССР процессы приватизации государственного имущества и конвертации власти в собственность развернулись в полном масштабе. Они-то и явились главным объектом, а нередко и субъективно осознаваемым содержанием реформ технократов «ельцинско-гайдаровского» призыва [6].

На смену технократам советской номенклатуры пришли российские неотехнократы-реформаторы. Их теоретические взгляды не отличались наличием оригинальных идей и по существу являлись эпигонством, абстрактными схемами, заимствованными из рыночных экономик без учета российской специфики и особенностей переживаемого периода. Замысел предлагаемых действий состоял в том, что для перехода к динамическому экономическому росту достаточно лишь создать

несколько макроэкономических и институциональных условий: подавить инфляцию, сократить государственные расходы и сбалансировать бюджет, снизить процентные ставки, провести реструктуризацию предприятий, и силы рынка автоматически обеспечат подъем производства и потребления.

Упрощенные рационально выстроенные рецепты реформирования страны не оправдались. Все оказалось гораздо сложнее, а с учетом применяемых технократами-«реформаторами» способов реализации, замысел свелся к банальному воровству государственного имущества меньшинством и обнищанием большинства населения страны. Россия оказалась резко отброшена назад, приближена к таким формам капитализма, которые даже либеральные, благоволящие российским неотехнократам-«реформаторам» средства массовой информации называют «дикиими». Россия превращалась в страну с бесперспективной экспортно-сырьевой специализацией, атрофированными внутренними источниками развития, хроническими социальными дисбалансами.

В самых общих чертах результаты деятельности неотехнократов-«реформаторов» могут быть представлены следующим образом: приватизировались в первую очередь «лакомые куски» в экспортно-сырьевом секторе. Вместе с разросшимися вблизи них финансовыми структурами эти отрасли быстро приобрели гипертрофированное значение. С другой стороны, рост монопольных цен на сырье и энергоносители вкупе с разбухшим импортом обескровили машиностроительный комплекс. Ввиду резко усилившейся социальной поляризации и обнищания огромной массы людей (по разным оценкам от одной трети до половины россиян находятся сегодня за чертой бедности) значительно сузился внутренний рынок. Вложения в производство, в науку, в просвещение и здравоохранение были урезаны до минимума. Эти меры объявлялись вынужденными, списывались на кризисную ситуацию, в возникновении которой якобы повинна прежняя, насквозь порочная система, тогда как «новорусский» капитал без помех «утекал» за границу или «прокручивался» путем разнообразных махинаций [7].

Главную причину происшедшего академик РАН Д.С. Львов видел, прежде всего, в профессиональной непригодности и отсутствии необходимых нравственных качеств у тех, кто проводил эти реформы. Кроме того, молодые реформаторы (неотехнократы) заменили догму одного учения – «марксизм всемогущ» потому, что он верен», на другую – «монетаризм – это единственный путь построения капитализма» [8], непригодности и отсутствия необходимых нравственных качеств у тех, кто проводил эти реформы.

Академик РАН Л.И. Абалкин, отмечая ту же тенденцию торможения экономики России в результате проводимых неотехнократами реформ, одну из главных причин видит в том, что, во-первых, наша страна стала объектом, на который накладывались стандартные решения, взятые из опыта стран совершенно другого типа культурно-исторического развития. И, во-вторых, национальные интересы должны быть выше остальных – классовых, групповых, клановых и т.д. [9].

По мнению академика РАН Н.П. Федоренко, в России исчез институт ответственности руководителей предприятий сначала перед вышестоящими органами, затем – перед коллективом руководимых предприятий и, наконец, перед деловыми партнерами. По сути, произошла «великая директорская революция», в ходе которой власть директоров многократно усилилась, а ответственность свелась к минимуму [10].

Академик РАН О.Т. Богомолов, анализируя итоги деятельности неотехнократов-«реформаторов», отмечает как положительные, так и отрицательные результаты. К положительным результатам относятся пуск некоторых рыночных механизмов, исчезновение товарного дефицита, рубль стал обратимым, пробудилась частная инициатива. Но эти положительные перемены обесцениваются перед бедами и издержками, которыми сопровождались реформационные преобразования: сократился вдвое объем ВВП; резко упал жизненный уровень населения – треть населения находится за чертой бедности; смертность вдвое превысила рождаемость; в 2001 году около 300 тысяч человек трудоспособного возраста умерли в результате производственных травм, отравлений, убийств или самоубийств (по данным Минздрава России); на 2,5% ежегодно возрастает число людей с психическими расстройствами; на 10% ежегодно увеличивается число наркоманов; в стране 720 тысяч детей-сирот и детей, родители которых лишены родительских прав (это больше, чем было зарегистрировано после войны); около 2,5 млн. россиян ночуют на чердаках, в подвалах, вдоль теплотрасс (по данным МВД РФ).

Возникает ощущение, что у нас подорваны основы существования нации и государства. Основные фонды изношены на 70%, а их обновление раз в 10 медленнее норматива. Огромна утечка кадров и т.д. [11].

Крах теоретических и практических изысканий технократов-«реформаторов» 90-х годов XX века со всей очевидностью показал, что механизм экономического роста не может возникнуть спонтанно. Для его включения требуется целенаправленная реализация ряда необходимых предпосылок – социальных, экономических и организационных. Предлагаемых рецептов решения

немало: от посланий Президента до программ выхода из кризиса, разрабатываемых различными исследовательскими группами, отдельными учеными [12].

Практика российских неотехнократов-«реформаторов», осуществляемая в условиях переходного периода, представляла собой симбиоз черт: эпигонство, отсутствие самостоятельных и оригинальных идей; тяготение к упрощенным абстрактным схемам, реализуемым без учета специфики российской жизни; авторитарные, а нередко и криминальные методы руководства; игнорирование социальных нужд населения в сочетании с его нещадной эксплуатацией, коррупционность и так далее, что неизбежно порождало хаотичность, сиюминутность в принимаемых и реализуемых решениях. С учетом сказанного становится очевидна необходимость отказа от практики неотехнократов-«реформаторов» и важность формирования новой государственной политики. На смену практике неотехнократов-«реформаторов» должны были прийти неотехнократы-«государственники». Этот тип политиков в современной России только формируется, и не все присущие ему характеристики отчетливо видны. С определенной степенью вероятности можно предположить, что для практики неотехнократа-«государственника» будут характерны следующие особенности: централизация властной структуры; стремление повысить качество жизни отдельных категорий населения; провозглашение борьбы с коррупцией и чиновничьим произволом; проведение структурных преобразований в различных сферах жизнедеятельности общества, направленных не на частичную коррекцию, а на стратегические изменения жизни страны.

Контуры практики «государственников» начали складываться еще при правительстве Е.М. Примакова. Возможности этого кабинета были ограничены: обстановкой, сложившейся после августовского дефолта 1998 года, препятствиями неотехнократов-«реформаторов», ограниченностью бюджетных возможностей государства и др. Однако Е.М. Примакову удалось сделать многое для спасения страны и не допустить разрастание кризиса. Он отменил «реформаторские» решения о продаже за бесценок крупнейших предприятий, пытался ограничить аппетиты сырьевых монополий по взвинчиванию цен, возобновил своевременность выплаты пенсий и зарплат населению страны. При нынешнем президентском курсе этот путь стал еще более осязаем и, вероятно, необратимым.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Сидорина Т.Ю. Горизонты технократии // Философия кризиса. М.: Флинта: Наука, 2003. С. 218.

2. Основателями прагматизма считаются американские философы Ч. Пирс и У. Джемс, но особый вклад в разработку современного философского наследия прагматизма внес Д. Дьюи, как его называли, «американский философ номер один», «рационализатор американского опыта», разработавший в противовес философскому самосозиданию «свободу поиска», «демократию теории», «плюрализм воззрений». Прагматизм пустил в американской жизни мощные корни, которые постоянно дают о себе знать. (См.: Юлина Н.С. Очерки по философии в США 20 века. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 92–111).
3. См.: Dewey J. Experience and Nature. Chicago; L., 1925.
4. Основоположителем технократической традиции в России считается П. Энгельмейер. Его пространная, состоящая из многих частей статья «Allgemeine Fragen der Technik» (Общие вопросы техники), вышедшая в издаваемом Динглером журнале «Politechnisches Journal» (Политехнический журнал, 1899 г.), обрисовывает круг конкретных вопросов в рамках общего исследования техники. В 1911 году на IV Всемирном философском конгрессе, состоявшемся в итальянском городе Болонья, П. Энгельмейер выступил с докладом на тему «Философия техники», где он резюмировал и развил положения упомянутой статьи. Начав с описания «империи техники», он сконцентрировал свое внимание на обсуждении проблемы отношения техники к науке и философскому анализу техники и границ, до которых распространяется ее влияние. По его мнению, сфера техники в конечном счете восходит к человеческой воле и внутреннему стремлению человека к техническому творчеству.
Со времен основания «Всероссийской ассоциации инженеров» (ВАИ) в 1917 году П. Энгельмейер пытался создать движение, напоминающее то, которое в Америке называлось технократическим, т.е. движение, опиравшееся на идею о том, что предпринимательская деятельность и общество должны быть преобразованы и регулируются на основе принципов техники. Одним из средств реализации идеи технической рациональности был «Кружок по общим вопросам техники», организованный по инициативе П. Энгельмейера в 1927 году. Программы этого кружка П. Энгельмейер сформулировал два года спустя в статье «Нужна ли нам философия техники?». «Кружок по общим вопросам техники» воздерживался от всякого рода пропаганды. Он ставил перед собой ближайшие задачи: создание программы философии техники, формулирующей основные понятия техники, выявление и описание принципов современной техники, рассмотрение техники как биологического и антропологического феномена, определение роли техники в истории культуры, экономики, изучение связи техники и искусства, техники и этики.
5. См.: Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России: Вехи исторической эволюции М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 317–413; Крыштановская О. Анатомия российской элиты. М.: Захаров, 2005. С. 217–260, 291–372; Постиндустриальный мир и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 441–601, 608 и др.
6. См.: Хорос В.Г., Красильщиков В.А., Сумский В.В. Многообразие в конце // Постиндустриальный мир и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 608–609.
7. См.: Постиндустриальный мир и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2001; Фахрутдинов Р.А. Конкурентноспособность: Россия и мир. 1992–2015. М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2005 и др.; Семенов Ю.И. Философия истории. М.: «Современные тетради». 2003. С. 564–585; Ильин В.В. Мир Глобо: вариант России. Калуга: Полиграф-Информ. 2007. С. 73–123.
8. См.: Львов Д.С. Будущее России: гражданский манифест. М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2003. С. 57.
9. См.: Абалкин Л.И. Использовать интеллектуальный и экономический потенциал для будущего России // Экономика, 1999, № 8.
10. См.: Федоренко Н.П. Россия: уроки прошлого и лики будущего. М.: «Издательство «Экономика», 2000.
11. См.: Богомолов О.Т. Реформационное десятилетие: итоги и перспективы (круглый стол) // Российский экономический журнал. 2002, № 5–6.
12. См.: Белоусов А.Р. Будущее российской экономики: пространство выбора // Постиндустриальный мир и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 461–491; Фахрутдинов Р.А. Конкурентноспособность: Россия и мир. 1992–2015. М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2005 и др.

S. Makeev

SOME FEATURES OF PRAXEOLOGY A NEO-CLASSICAL STAGE OF TECHNOCRATISM IN RUSSIA

Abstract: The article is devoted to some peculiarities of neoclassic type of technocratism – particularly to pragmatic practice. Special attention is paid to some peculiarities of Russian practice of technocratism in perestroika and postperestroika period.

Key words: praxeology, pragmatism, experience, neoclassical stage, technocratism, modern Russia.

ЭПИСТЕМА И ИСТИНА СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ: НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ*

Аннотация: В статье с позиций аналитического обзора описываются два важнейших категориальных понятия социальной науки: эпистема и истина. В качестве обоснования специфического понимания данных понятий в социальной теории выступают теоретико-методологические стратегии, обоснованные в неклассическом структурализме М. Фуко. Смысловым стержнем работы выступает идея о том, что эпистема и истина, содержательно артикулируя принципы настоящей открытости, (в противовес концепции закрытости), задают параметральные установки на исследование объективированного знания о социальной действительности, с позиций выработки теоретико-методологических подходов о действиях в самой социальной действительности.

Ключевые слова: эпистема и истина социальной науки, социальная гносеология, ее принципы.

Вопросы рассмотрения истории представлений о природе социального знания невозможны без анализа методологии его получения и формирования. По завершении данного этапа исследования появляется возможность перехода к рассмотрению наиболее фундаментальных из возможных в этой связи проблем. Данные проблемы подвергнем структуризации через вопрошания: Как возможно познание социальной действительности? Что представляет собой истина социальной науки, каков её характер? Эти вопросы, на наш взгляд, и образуют существо эпистемологической проблематики социального знания, о которых пойдёт речь в данной статье.

Греческое слово *episteme* обычно переводят как «знание», «наука», «познание», хотя его первоначальное значение – «умение», «способность что-либо делать». Такая [эпистемология] сущностно подчёркивает, что научное знание в значительной мере ориентировано на практику, а не выступает своеобразной «игрой в бисер». В философии термин «эпистема», как правило, употребляется в широком значении: речь чаще [всего] идёт об эпистеме Запада в целом, а не об эпистеме отдельной эпохи или науки, хотя, как известно, возможен и такой подход.

В современный научный обиход «эпистему» ввёл известный французский философ М. Фуко. В «Словах и вещах» (1976) [1] она трактовалась как

эмпирический парадокс исследовательских практик, как дискурсивное поле, в рамках которого вырабатываются научные представления. «Дискурс» понимался Фуко в качестве научной концепции, воплощённой в тексте – социально обусловленной последовательности суждений, выражающей отношение общества к предмету исследования^{*}. При этом Фуко, как известно, исходил из концепции языкового характера мышления и сводимости всех социальных практик к дискурсивным. Что привело Фуко к такому взгляду на эпистему?

Он обратил самое пристальное внимание на структурное подобие теорий, развивавшихся в одно и то же время в различных областях исследований. Путём введения глобального контекста в понятие «эпистема», рассмотрев его с позиций стратегического социального «инструментария», Фуко получает весьма нетривиальный результат: в качестве схемы познавательной деятельности эпистема выступает трансцендентальным элементом организации познания^{**}.

Таким образом, эпистема представляет собой «структуру прежде всех других структур», по законам которой конституируются и действуют все остальные структуры. Она имеет дискурсивную природу и реализуется в сетях отношений «слова» – «вещи» как раз иначе, в зависимости от культурных (гуманитарных) оснований исторической эпохи, как мы отметили выше.

Каково же рассмотрение эпистемы в социальной науке? Применительно к социальной науке эпистема представляет собой базовые коды, управляющие динамикой этой науки, бытующими в ней схемами восприятия, ценностями, формами выражения и обмена. Эмпирические дискурсы социальных наук (интерпретируемые как способы общения и понимания социальной действительности) разнородны, но в совокупности они образуют относительно единую «эпистему» – уровень социально-теоретических представлений [своего времени], принятых в определённой национальной и/или интернациональной социальной науке.

^{*} Здесь следует добавить, что, анализируя «эпистемы» как познавательные поля-системы классификации и порождения высказывания, Фуко в основание данного образования кладёт соотношение «слов» и «вещей», классифицируя их по историческим этапам развития европейской культуры. При этом современный ему период он определяет как «антропологическую эпистему».

^{**} Такого рода исследовательский подход прямо отправляет нас к идеям социальной философии Канта и Гегеля, а также целого ряда современных коммуникативных теорий.

Позднее, в работе «Археология знаний» (1969) [2] Фуко выделяет в качестве основной характеристики эпистемы её «позитивность», понятию как пространственно-временное единство поля познания. Важно отметить здесь, что фактически тем самым, возможно впервые, Фуко задаёт организацию нового типа исследования феномена социального – посредством формирования подтеории структуризации социальной гносеологии (социальной эпистемологии).

Позитивность воплощается в дискурсе благодаря историческому *аргюи* – благоприятной для неё совокупности социально-культурных условий. Согласно Фуко, эпистема социальной науки есть некий код, реализующийся как набор правил или «предписаний», «запретов и выборов»; это более или менее определённое множество исследовательских процедур, которые в одно и то же время стимулируют и подавляют, организуют и контролируют производство научного дискурса о социальной действительности.

Мы будем в своих рассуждениях исходить из того, что в общем виде эпистема социальной науки – это система оснований социального познания, *граница того, что социально-теоретически познаваемо*. Она представляет собой динамическую социальную структуру, обуславливающую конкретный социально-теоретический дискурс (т.е. национально-языковую версию научного дискурса о социальной действительности) в каждый исторический период. В связи с нашим обозначением эпистемы как структуры, есть смысл дать общее определение этого понятия, которое мы нашли у И.Ф. Деяченко. Приведём его определение.

Под структурой обычно понимают «неявные, скрытые от непосредственного наблюдения, однако выявленные, относительно автономные от субъективных интенций во всех без исключения областях социальной жизни надындивидуальные социальные и психологические устройства, детерминирующие как непосредственный индивидуальный опыт, так и совокупную социальную практику людей. Предполагается, что структуры не только надындивидуальны, но и первичны по отношению к сознанию и деятельности» [3, с.65]. Продолжая наши суждения, усилим приведённое определение понятия структуры смысловым измерением, т.е. укажем на то, что [эта] структура есть выражение глубинного уровня того, что считается социальными знаниями. Она содержит скрытые от непосредственного наблюдения порядок научного дискурса о социальной действительности и схемы научных практик, если развивать логику структуралистского подхода.

Нелишне будет отметить, что «эпистема» как конструируемая социальной теорией структура относится не к действительности научного произ-

водства, а к модели, построенной в соответствии с ней. При этом структура полагается, что закономерно, как динамическая и историческая сущность. В пространственно-временном социальном выражении данная структура располагается на уровне абстракций, смещённом по отношению к эмпирически фиксируемым научным практикам. В этом смысле можно заключить, что не эпистема присутствует в таких-то практиках, а что непосредственно (включённо наблюдаемые) практики репрезентируют абстрактную и смещённую относительно них структуру, построенную исследователями и названную ими «эпистемой социальной науки».

Говоря об использовании понятия «эпистема», следует особо подчеркнуть, что субъективность и интенциональность выступают функциями социальных структур (общественных отношений, практических схем и т.д.), а не как нечто первичное. При подобном подходе автономный, прозрачный для самого себя и, что немаловажно, неангажированный субъект перестаёт быть центром социального познания. Концептуальная рамка, намеченная «эпистемой», такова, что условием возможности intersubjectивных структур в социально-теоретическом опыте выступают бессубъектные инстанции (социальные отношения, габитус и др.), выполняющие основные функции того, что в философии традиционно обозначается как «трансцендентальный субъект».

Выходя из исследовательски-содержательных обобщения, резюмируем: «эпистемологическое видение» социальной науки имплицитно упраздняет саму оппозицию «субъект – объект», поскольку делает нерелевантной концепцию знания как репрезентации, согласно которой познающий субъект противопоставляется независимой от него социальной действительности (приравняваемой к пространству объектов) и сравнительно верно воспроизводит её в социальном знании. Оказывается, что, с одной стороны, «объективные данные» социальной науки всегда уже субъективно прединтерпретированы, а с другой – условием возможности познания социальной действительности выступает «онтологическая захваченность» исследователя.

Резюмируя всё вышесказанное, можно заключить, что следствием вышеописанного выступает отсутствие сомнений в наличии в социальном знании силовых эффектов научного производства, не прямой коммуникации, социально-теоретического и политического измерений*. Говоря о производстве социальных знаний как о практиках, взятых вместе с их условиями и предпосылками, мы

* Эту позицию достаточно убедительно показал, к примеру, Т. Кун своей знаменитой работой «Структура научных революций».

тем самым аргументируем обусловленность социального познания. Самая абстрактная социальная теория есть специфическая форма организации фактического социального опыта.

В силу этого (и это существенно важно) последняя значима лишь в определённом практическом контексте и должна рефлексивно соотноситься как с позицией исследователя в социальном пространстве, так и с его позицией в поле науки. Само существование эпистемы социальной науки выражает проблематичность социального познания. Эпистемология социальной науки отдаёт приоритет не классическому отношению «субъект-объект-познание», а, скорее, структурам и динамике социального знания, выраженного в дискурсе, который проводит социальные различия. При этом важна не столько возможность приложения социальной теории к конкретным социальным практикам и представлениям, умениям и навыкам, сколько влияние данных регионов явлений на изменение исходных социально-теоретических конструктов, предметных областей, методов, теорий и т.д.

Подведём некоторый итог. В нашем понимании эпистемологические принципы социального познания – это принципы строения социального знания, механизмы его объективации и реализации в исследовательских практиках, основания различия истина/заблуждение.

Эпистема социальной науки учреждает рефлексивный горизонт, внутри которого социально-теоретический дискурс обретает свой практический смысл. Данный горизонт, конкретизированный именно теоретико-методологическим стремлением к реализации, обусловлен изначальной схемой социального исследования, нацеленной на конструирование более или менее рационального и систематического дискурса о социальной действительности, являющегося внутренним моментом этой действительности.

Совершенно очевидно, что невозможно абстрагироваться от социальной обусловленности и социально-политической ангажированности каждого конкретного исследования (о чём говорил в своей работе «Структура научных революций» Т. Кун, а также предельно обнажил этот тезис в своих работах П. Бурдьё), вследствие чего любая попытка свести его лишь к познавательному или методологическому измерению является, в чём мы твёрдо убеждены, фатальной ошибкой.

Неопределённость эпистемы социальной науки как исторического горизонта и ансамбля социально-политических условий действительности любого, (ещё раз подчеркнём), исследования исключает возможность формулирования каких-либо общезначимых и абсолютных, вечных и неизменных предпосылок и целей социальных

исследований, кроме, как нам видится, одной: социальные теоретики – ещё в большей степени, чем любые другие исследователи – должны математически проводить различие между истиной и заблуждением, между эпистемой и доксой*.

Если не вдаваться в обширную конкретизацию и на этом уровне дать предварительный вывод, то он может звучать так: направление исследования на экспликацию природы социального знания, на выяснение того, что представляет собой истина в социальной теории, – посредством привлечения понятия «социальная эпистема», – позволяет ставить вопрос о механизмах отделения истины социальной теории от доксы.

Целевой и содержательный ответ мы получим, если обратимся к парадигмальной установке, идущей от науки Нового времени по поводу подвержения пересмотру понимания истины как репрезентации бытия. Р. Рорти писал в этой связи: «<...> Традиционное убеждение, что «истина – это соответствие реальности», представляет собой лишь истёртую и обесценившуюся метафору <...> Представление о том, что есть какой-то один язык среди множества других, которому мир отдаёт предпочтение – язык, расчленяющий вещи на части, – было приятным самомнением. Но сейчас оно стало слишком залежалым, чтобы служить чему-либо» [4, с.75].

Наука Нового времени свела доказуемость к нахождению согласования между представлениями познания, которые в действительности ограничиваются формами чувства и понятиями. Отметим здесь, что задачи, решаемые социальной наукой, имея статус чрезвычайной сложности, именно в практической своей составляющей не столько ищут истину, формально логически понимаемую как репрезентация, сколько открывают множество феноменов для научного дискурса. Этот вопрос выводит нас на один из центральных принципов социальной эпистемологии в целом, а именно: принцип настоящей открытости есть не субстанция, а многовекторная функция, содержание настоящей открытости – не столько объективированное знание о социальной действительности, сколько действие в ней.

И здесь мы вернёмся к вопросам, поставленным в начале статьи, а именно вопросам о том, как, каким образом из социальной онтологии прежде всего «вырастает» социальная эпистема? В совокупности со всем вышеизложенным, совершенно естественна артикуляция того, что с онтологичес-

* Точка зрения, отправляющая нас к идеям рассмотрения связи нарративно-оформленного мнения в структуре научного понятия высказана, к примеру, в работе А.В. Нехаева «Термин доксома в логической структуре суждения» // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2008. – № 1. – С. 34-40. Особое внимание в данной работе уделено рассмотрению специфики связи доксома с конкретными историческими ситуациями.

кой точки зрения социальная истина, (как и любая другая), есть, прежде всего, *открытость*^{*}. В рамках настоящей статьи, в целях нашего исследования, исходим из позиции, которая представляется нам ключевой: истина социальной науки имеет место на пересечении социальной теории и социальной действительности, принадлежит как автономной социальной науке, так и общественной практике. Перспективным в этой связи является положение о том, что *открытый характер истины социальной теории* сообщает ей в одно и то же время как собственно эпистемологическую, так и жизненно-практическую, социально-политическую значимость.

И напротив, концепция закрытости, удалённости социальной теории от социальной действительности представляет собой, на наш взгляд, заблуждение. Оно проявляется, в частности, в весьма устойчивом здесь представлении о том, что социально-теоретические исследования и дискурс в целом принадлежат исключительно изолированному полю социальной науки. Доктринальные положения социальной теории как замкнутого самостоятельного множества практик и структур лежат в основе «семантического» подхода к истине социального знания. Согласно этому подходу истина есть всего лишь релевантное и непротиворечивое суждение, построенное в точном соответствии с принятыми логико-лингвистическими правилами.

Опираясь на иную методологию, «семантическая» точка зрения на истину социальной науки [фундируется] бытованием «узкой» парадигмы социально-теоретического исследования как неутилитарного предприятия, исключающего внешний критерий истины. В рамках этой парадигмы допустимы метафизические исследования истории идей и разнообразных внеэмпирических сущностей. В пределах же онтологического подхода, с учётом содержания описываемой в работе роли и значения социальной эпистемы в социальной теории, конструируется показ того, что истина социальной науки может быть представлена в качестве «события».

Выработав данную идею, как ведущую в нашей аналитической разработке, обозначим, что закрепление события есть целостно зафиксированная встреча производства социально-теоретического дискурса с социальной действительностью. И здесь мы подходим к главному, о чём считали необходимым сказать в данной работе.

Такого рода встреча есть манифестация внешних отношений между сравнительно автономным полем социальной науки и социальной действительностью, т.е. таких отношений, которые не определяют ни сущности этого поля, ни сущности этой действительности.

«Событие» социально-теоретической истины детерминировано внешними отношениями, столкновением институционализированного научного исследования и его объекта, а потому оно имеет основание в себе самом, а не в какой-либо охватывающей его социальной структуре. Внутренняя обусловленность, самодетерминация социально-теоретической истины эмпирически проявляется как её контингентность, случайность: при наличии некоего комплекса условий истина иногда «происходит», а иногда нет.

И, наконец, самое важное. Истина социальной науки рискованна и не управляется непосредственными внешними (политическими или экономическими) воздействиями. Её «событие» всегда проблематично и непредсказуемо. В этой связи нам представляется важным и глубоким замечание, сделанное А. Бадью: «Пока случается только то, что соответствует правилам некоего положения вещей, возможно конечно же, познание, правильные высказывания, накопление знаний; невозможна здесь истина. Истина парадоксальна тем, что она одновременно и внове, следовательно – нечто редкостное, исключительное, и, затрагивая самое бытие того, истиной чего является, наиболее прочна, наиболее, говоря онтологически, близка к исходному положению вещей» [5, с.16-17]. В данном случае способом структурирования социальной истины становится понимание того, что истина социальной науки самодетерминирована, а не задаётся социальной действительностью.

Но при этом немаловажным «со-событием» является и то, что такое положение вещей делает её *избыточной* по отношению к данной действительности. Это означает следующее. Поскольку «событие» социально-теоретической истины состоит лишь во внешних отношениях с социальными структурами, постольку оно не сформировано ими целиком и полностью и может воплощать иные бытийные инварианты, т.е. избыток, внешний уже существующим структурам. Избыточность социально-теоретической истины делает её релевантной неоднозначным и непредсказуемым, спонтанно возникающим социальным ситуациям.

В качестве конечного резюмирования в нашей работе, начатого с рассмотрения эпистемы и развитого до экспликации разных граней социальной истины, можно предложить следующий тезис. Переступая границы сложившегося социального порядка, «событие» социально-теоретической ис-

^{*} Обращая внимание на важность данной проблематики, укажем на одну из наиболее известных отечественных работ последнего времени, посвящённую актуализации идей новейшей эпистемологии: Швырёв, В.С. О понятиях «открытой» и «закрытой» рациональности (рациональность в спектре её возможностей) / В.С. Швырёв // Рациональность на перепутье. Книга 1. – М., 1999.

тины выступает одним из условий возможности изменения социально-политического положения вещей. Такое «событие» может способствовать нарушению спонтанно установившегося баланса сил, и в этом смысле оно революционно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с франц. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой; вступ. ст. Н.С. Автономовой. – СПб.: Acad, 1994.
2. Фуко М. Археология знания / Пер. с франц. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», Университетская книга, 2004.
3. Девятко И.Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности. – М.: Аванта Плюс, 2003.
4. Рорти Р. Тексты и куски // Логос. – 1996. – № 8.
5. Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003.

A. Moushich-Gromyko

EPISTEME AND TRUTH IN SOCIAL SCIENCE: SOME THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS

Abstract: The author describes two most important categorical notions of social science such as episteme and truth from a position of analytical review. The theoretical and methodological strategies explained in non-classical structuralism by M. Foucault play the role of substantiation specific interpretation of these notions in social theory. A sense core of the paper is in idea in which episteme and truth, substantially expressing the principles of true openness (in contrast to the conception of closeness), determine the parametric settings of studying objectified knowledge about social reality from a position of making the theoretical and methodological approaches about actions in the social reality itself.

Key words: episteme and truth of a social science, social gnoseology, its principles.

УДК 2-18

Петрунин А.М.

ЕДИНАЯ НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ: ПРОБЛЕМА И ПОПЫТКА ЕЁ РЕШЕНИЯ НА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ УЧЕНИЯ О МУДРЕЦЕ*

Аннотация: Предложенная читателю статья посвящена исследованию проблемы единой науки о человеке. Автор, опираясь на разработанное им учение о мудреце, считает, что исходными положениями возможной науки могли бы быть знания о внешних условиях (ритмах Вселенной, природы, общества) и внутренних факторах (ритмах биологических, химических, механических, физических, социальных), которые, гармонически взаимодействуя между собой, обуславливают бытие (сущность) человека.

Ключевые слова: мудрость, мудрец, единая наука о человеке как проблема, антропологическая ритмология.

«Нужно знать самого себя.

Пусть это не поможет найти истину, но поможет хотя бы правильно устроить свою жизнь, а это самое благое дело» [15; 103].

Актуальность проблемы обоснования единой науки о человеке возрастает по мере накопления противоречивых знаний о нём. Эти знания по-разному влияют на развитие человека, принимающего в настоящее время такие деформации, которые порой не совместимы с его социальной

жизнью. Единая наука о человеке необходима для того, чтобы уточнить его сущность, исключить противоречивые деформации в его развитии. Поиск теоретических основ человека, самого главного предмета в мире, ведут антропологи, социологи, педагоги и другие специалисты, которые соревнуясь в названиях и полноте содержания своих трудов, они, тем не менее, не в состоянии дать целостного учения о человеке.

Большие надежды на решение проблемы создания единой науки о человеке возлагаются на философов и философию, история которой тоже богата различными точками зрения. Так, неудивительно, что Сократ, глубоко осознавая своё незнание о себе, говорил, что «я знаю только то, что ничего не знаю» [цит. по 6; 113]. Это изречение мудреца, отражая сложность и драматизм проблемы, стало началом развития будущей науки антропологии.

В последующем многие философы посвятили свои произведения изучению человека. Среди них отметим немецкого философа Л. Фейербаха, антропологический материализм которого стал важной вехой на этом пути. Чем больше накапливалось знаний о человеке, тем активнее философы пытались решить поставленную задачу. Важный вклад в познание человека внесли М. Бубер, А. Дильтей, Э. Кассирер, М. Шелер и др. Со временем

* © Петрунин А.М.

появилось и самостоятельное направление, получившее название «Философская антропология».

В ней содержатся такие знания о человеке, которые, отражая его отдельные стороны, не могут составить полную научную систему знаний. Причина отсутствия единого учения о человеке не только в многогранности объекта познания, но и в его изменчивости. Немецкий философ Э. Фромм подчеркнул: «Изучение истории человечества показало, что современный человек так сильно отличается от человека более ранних эпох, что гипотеза о некой вечной «природе человека» очень далека от реальности» [23; 299]. Человек, совершенствуясь, меняет и главный предмет философской антропологии, которая, расширяя круг знаний о человеке, продолжает выявлять новые направления: биоэтику, экоэтику, акмеологию, трансплантологию, знания о менталитете, клонировании и др. Растёт количество публикаций, посвящённых изучению человека. Очевидно, что в XXI в. также продолжается процесс разветвления знаний о человеке, обостряя проблему создания единой науки о нём.

Ведущую роль в поиске теоретических и методологических основ научного решения проблемы единой науки о человеке играет Институт человека РАН, научно-популярный журнал «Человек». Большую работу по поиску путей возможного решения важной проблемы ведут отечественные и зарубежные философы-антропологи, одна часть которых является сторонниками, а другая – противниками её возможного решения. При этом важно понять: чем больше противоречивых мнений, тем труднее будет определить ядро будущей науки.

Сказать, что единой науки о человеке быть не может, значит поставить под вопрос возможности человеческого разума и потерять надежду на её дальнейшую разработку. Вместе с тем, всякая попытка, направленная на выявление путей, ведущих к её обоснованию, имеет определённую ценность. П.Д. Тищенко отметил, что «выдвижение некоторого основания (даже с претензией на универсальность) в качестве аргумента в поиске решений конкретных проблем должно приветствоваться» [8; 56].

Исходя из важности и актуальности проблемы, мы предлагаем один из возможных вариантов, помогающих понять теоретическую основу единой науки о человеке. Известно, что познание человека не имеет границ, вместе с тем, важно выявить главное. П. С. Гуревич пишет: «Размышления о человеке неизбежно затрагивают проблемы бытия, космоса, природы, жизни и т. д.» [5; 8]. Мы бы добавили ещё жизни народа, оппонента и самого человека. На основе взаимодействия человека с этими объектами нами разработано учение о мудреце. Если Аристотель говорил, что «мудростью надо бы признать науку о сущности» [1; 102], то и учение о мудреце должно наиболее полно отражать сущность человека. Понятно, что мудрец – главный мастер бытия и образцовый человек. О. Г. Дробницкий подчеркнул: «Софос» был не только представителем философского мышления, но и идеалом человека вообще» [7; 89]. Мудрец выше человека. Естественно, что учение о мудреце можно было бы положить в основу решения проблемы.

Возможности познания образа мудреца безграничны, а знания о нём, развиваясь веками, до сих пор не имеют завершённого и научного характера.

Известно, что первые представления о мудреце зародились в Древнем Мирове, вероятнее всего, на Востоке. Но, несмотря на время, интерес к познанию его образа не ослаб и в настоящее время. Большой вклад в развитие знаний о мудреце внесли О. Г. Дробницкий, И. С. Лисевич, А. Ф. Лосев, В. В. Миронов, В. Н. Миронов, В. Н. Назаров, В. Нискер, П. С. Таранов и др.

Исходя из анализа эволюции взглядов на мудрость в истории философии, отметим, что в ней имеющиеся знания о мудреце характеризуются несколькими существенными чертами: неисследованной связью мудреца с Вселенной (космосом, небом, звёздами), неполным представлением о его жизни по природе, не до конца раскрытыми отношениями его с народом, не совсем понятным его умением общаться с оппонентами, малоизученной зависимостью счастья мудреца от строгого соблюдения им меры в своём поведении, потребностях и запросах. В литературе отражена взаимосвязь только некоторых из этих черт, однако основы, объединяющей их в одно целое, нет, следовательно, нет и отдельного самостоятельного учения.

Наше учение о мудреце базируется на системе знаний, целостно отражающей мир мудрости человека. Эта система состоит, во-первых, из универсалий: ритма, гармонии, лада, диалога и меры; подчинённых им понятий: ритму – начало, середина, конец, чередование, вращение, биение, движение, время, момент и др.; гармонии – противостояние, единство, равновесие, симметрия, покой, красота и т. п.; ладу – соподчинение, единство, согласование, взаимопомощь, долг, ответственность, добро и др.; диалогу – взаимный интерес сторон, различие, терпение, сострадание, выдержка, уважение, истина и т. д.; мере – эталон, середина, пример, закон, счастье и др. Во-вторых, из принципов: ритмичности, гармоничности, слаженности, диалогичности, умеренности. В-третьих, из пяти правил (законов): мудрость зависит от единства знаний ритмов Вселенной и опыта их учёта в жизни; мудрость зависит от единства

знаний гармонии в природе и опыта сочетания господства над ней с подчинением; мудрость зависит от единства знаний лада в обществе и опыта жизни в ладе с ним; мудрость зависит от единства знаний диалога и опыта его ведения с оппонентом; мудрость зависит от единства знаний меры и опыта соблюдения её во всём. Эти правила, находясь во взаимосвязи с принципами и категориями, обуславливают появление системы знаний, наиболее полно отражающей мудрость человека [16; 95–102 или см.: Вестник МГОУ. Сер. «Философские науки», 2008. № 3. С. 17].

Рассмотрим правила системного знания мудрости в качестве методологической основы разработки учения о мудреце.

Мудрец – человек, который обладает единством знаний о ритмах Вселенной и опыта учёта их в жизни. Философы Древней Греции и последующего времени по-разному видели связь мудреца с Вселенной (небом, звёздами, космосом). Мы отметим мнение только русского философа Н. А. Бердяева, видевшего прямую связь человека с Вселенной. В работе «Смысл творчества» он писал: «Человек – не дробная часть вселенной, не осколок её, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой...» [2; 60–61]. Исключая мистику, подобного мнения придерживаются и другие философы. Озарение души мудреца осуществляется через познание ритмов Вселенной, и на этой основе рождается мудрость его слов и поступков.

О том, что знания и дела мудрецов не стареют, свидетельствуют исторические факты. Например, в Древнем Китае мудрецы следовали законам неба (Дао), древние греки гордились Фалесом как мудрецом-звездоведцем [цит. по 6; 73], Диоген Синопский думал, что мудрецы – друзья богов [цит. по 6; 245]. Исследователь творчества Сенеки П. Грималь заметил, что мудрец у Сенеки мистически связан с Богом. «Все свои решения, – писал П. Грималь, – он принимает одновременно с Богом, действуя согласно глобальной интуиции, в каком-то смысле в унисон со всей Вселенной» [4; 307]. Знание ритмов Вселенной и обладание опытом учёта их в жизни устраняют мистику и одну из тайн мудреца, а его неисследованная связь с богами, небом, звёздами и Вселенной уходит в прошлое.

Важным элементом учения о мудреце является раскрытие единства знаний гармонии в природе и опыта сочетания господства над ней с подчинением. Природа сама по себе есть бесконечная гармония всего своего содержания. Мудрец, понимая эту особенность, стремится построить своё отношение с природой так, чтобы его господство над ней сочеталось с подчинением ей. Только при таком условии он способен учиться у природы, улавливать тонкость перехода одно-

го природного явления в другое, своевременно предсказать последующие изменения, их положительное или отрицательное влияние на жизнь. Известно, что стоики и философы последующего времени стремились жить по природе, так как они считали, что жизнь сообразно с природой является идеалом мудреца, тайна природы как бы передается ему. Английский философ Д. Юм в эссе «Эпикуреец» говорил о том, что человек есть машина, которая мудро создана природой и управляет им. Далее он подчеркнул: «И кроме того, я не думаю, что вы мудрее природы» [25; 561]. Мудрец всегда советуется с природой и действует согласно с её законами.

Мудрецу свойственно единство знания лада в обществе и опыта жизни в ладе с ним. Настоящий мудрец всегда с народом и учится у него мудрости. Он избегает быть руководителем, уклоняется от общественных дел, брани и не приемлет ссоры. Быть с народом и уметь ладить с государством, ветвями его власти, начальниками и согражданами – значит уметь понимать их, согласовывать свою точку зрения и соглашаться с ними, быть добрым и ответственным, приходить к единому решению и действию, соблюдать мораль. Мудрец – человек, который обладает элементами мудрости народной. Платон в «Законах» спрашивал: «В самом деле, друзья мои, без лада может ли родиться хоть какой-то вид разумности? Это невозможно» [17; 141].

Мудр тот, кто обладает единством знания диалога и опыта его ведения с оппонентом. Традиционно под диалогом понимается обмен мнениями противоположных сторон в поиске истины. Но для мудреца диалог – более важная основа взаимоотношения с оппонентом. В диалоге, надо заставить себя понять оппонента и уметь сочетать свою настойчивость с выдержкой, терпение – с уступчивостью, своё мнение – с уважением мнения оппонента и т. п. Диалог, как условие, лежащее в основе поиска истины двумя оппонентами, – может быть действенной формой по преодолению разногласий политических, нравственных и др. Понятно, что в условиях противоречивости реального мира и наличии спорящих сторон диалог должен находиться в основе отношений противоположных сторон.

Единство знаний меры и опыта соблюдения её во всём – существенная черта, раскрывающая сущность мудреца. Знание им меры необходимо для того, чтобы не допустить избытка и недостатка в чувствах, поступках и делах. Любая крайность нехороша. Чтобы не ошибиться, надо знать как можно больше мер. Леонардо да Винчи учил, что «ты должен обладать полным знанием мер человека...» [11; 54]. Знание меры, проверенное на личном опыте, исключает возможность проявления

любой крайности, следовательно, и ошибки. Если во всём соблюдать меру, то и счастье придёт.

Таким образом, совокупность вышеперечисленных знаний отражает структуру учения о мудреце, которая дополняется знаниями о типах мудреца.

В зависимости от того, как тот или иной мудрец использует фактор времени в своей мудрости, его условно можно отнести к одному из трёх возможных типов: ретроспективы, перспективы и настоящего времени. Это не формальное, а существенное разделение. Мудрец ретроспективы – это мудрец, который для принятия своего решения советуется с прошлым и на основе ритмичности (повторения) времени предсказывает настоящее и будущее или даёт соответствующий совет. Таким типом является мудрец Востока. Он смотрит в прошлое как в зеркало и видит в нём настоящее и будущее. Его девиз: «Прошлое – зеркало настоящего и будущего».

Мудрец второго типа в своём предсказании руководствуется будущим, глубокий анализ которого лежит в основе его действий и решений. К мудрецу перспективы относится мудрец Запада. Для него лучше всего будущее, т. к. оно является условием настоящего. «Чему предстоит быть и что должно быть, – размышлял, например, Ф. Ницше, – служат основанием тому, что есть» [цит. по 3; 62]. Прошлое мудрецу перспективы только мешает.

Третий тип мудреца живёт настоящим и желает вечно пребывать в нём. Он, идя рядом со временем, не любит прошлого, его раздражает будущее. Довольствуясь настоящим, он видит в нём только лучшее. Это эпикурейский тип мудреца. П. Грималь писал о нём: «Эпикурейский мудрец, запертый в настоящем, покорный власти ощущений, которые ему диктуют органы чувств, так или иначе оказывается зависимым от Фортуны и не способен познать иных ценностей кроме наслаждения бытием» [4; 309]. Об этом типе мудреца говорили и другие философы. Так, в работе «Бунтарь» французский философ А. Камю отметил, что «...истинная щедрость по отношению к будущему заключается в том, чтобы отдавать настоящему всё без исключения» [9; 534]. Любой тип мудреца является самодостаточным и заслуживает похвалы, которая выражается в признании и вечности его слов и поступков.

Естественно, что время существенно влияет на образ жизни мудреца. Следовательно, и знания о его типах имеют определённое значение.

Создание единой науки о человеке требует, чтобы её объект рассматривался в единстве всех трёх частей времени: прошлого, настоящего и будущего. И. Т. Фролов подчеркнул: «Соединение времён в человеке и его гуманистической культуре – вот что составляет мудрость истории» [22;

553]. Важно уточнить, что это больше всего касается мудрости человека.

Итак, рассмотрим теперь методологическое значение каждого структурного элемента учения о мудреце для обоснования единой науки о человеке.

В своей сущности жизнь человека представляет собой особый ритм, зарождение которого обусловлено другими ритмами, но прежде всего, происходящими во Вселенной. В известной мере можно сказать, что человек – творение Вселенной. Поисками идей близких к этому пониманию сущности человека занимались ещё философы Древней Греции. Большой вклад в разработку этой проблемы внесли Н. Коперник, Дж. Бруно, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. Н. Ягодинский, Тейяр де Шарден и ряд других исследователей. Так, К. Э. Циолковский верил в зависимость жизни и разума человека от Вселенной. Он говорил: «Голос человека, его мысли, открытия, понятия, истины и заблуждения – есть только голос вселенной. Всё от неё» [24; 14]. А. Г. Спиркин, развивая мысли К. Э. Циолковского, пишет: «Наше время характеризуется повышенным вниманием не только к космическим проблемам, но и в той же мере и к микромиру. Обнаруживается удивительное ритмическое единообразие, наводящее на мысль об универсальности ритмических структур. Видимо, существует относительно синхронное «биение пульса» в макро- и микромире, в том числе и в энергетических системах человеческого организма» [21; 322–323]. Ритмичность мира – важное условие, благодаря которому со временем сформировался человек, жизнь которого представляет собой особый вид ритма.

Вселенная непрерывно задаёт свой комплекс больших и малых ритмов, которые оказывают своё влияние на планету Земля и на всё, что на ней находится. Больше всего оказывает влияние Солнце своим пульсирующим светом и теплом, неравномерность действий Луны и звёзд, а также вращение Земли вокруг своей оси и Солнца. Постоянно действующие ритмы Вселенной (годовые, сезонные, месячные, недельные, суточные, дневные и др.) разные по длительности и значимости. Они, составляя единый универсум, вызывают к жизни комплекс ритмов земной природы (извержение вулканов, землетрясения, приливы и отливы, чередование света и тьмы, тепла и холода, звука и тишины, атмосферных и магнитных изменений и др.). Этот комплекс земных природных ритмов, обуславливает постоянное действие разных систем малых ритмов, которые отражаются в бытии растительного и животного мира, в том числе и в бытии человека. Любая жизнь – ритм, имеющий начало, середину и конец, следовательно, и жизнь человека является особым ритмом,

который складывается из своего внутреннего комплекса более мелких ритмов: жевания и глотания, пищеварения и дыхания, сердцебиения и ходьбы, бодрствования и сна, смеха и речи, зрения и слуха и т. д. Человек как бы соткан из ритмов различной амплитуды, частоты и масштабов. Сам он одновременно, являясь одним из видов ритмов земной природы, находится в зависимости от ритмов, происходящих во Вселенной. С ритмами Вселенной связано появление не только тела человека, но его духовного мира, основу которого составляет информация.

Изучение свойств информации показало, что любой её вид передаётся благодаря ритмам, которые формируют свойство мозга выходить за пределы человека. Есть смысл согласиться с мнением А. М. Кузина, автора статьи «Духовное начало во Вселенной», что душа человека является пятой высшей формой развития информации [10; 170]. Подчеркнём, что она идёт непрерывно, ритмично и отражается не только психикой, но и в целом сознанием человека. Он её осознаёт. Видимо, разум человека представляет собой сложное интегральное образование внешних и внутренних ритмов, дифференцированное взаимодействие которых позволяет ему воспринимать себя, окружающий мир и выходить за их пределы. Можно предположить, что человек как особый ритм, содержащий в себе биологическое и духовное начало (физические, химические, биологические и социальные ритмы), своим происхождением обязан ритмам Вселенной и земной природе. Повторение ритмов жизни человека (прадед, дед, отец, сын) обуславливает её ритмичность и продолжительность (вечность).

Итак, знания о происхождении и сущности человека как об особом ритме (состоящем из системы внутренних ритмов), обусловленном внешними ритмами Вселенной, могли бы составить первый элемент единой науки.

Следующим её структурным элементом могло бы быть единство знаний гармонии в природе и опыта сочетания господства над ней с подчинением. Можно было бы сказать и о гармоническом единстве ритма человека и ритмов, происходящих во Вселенной. Но доля ритма человека в этой бесконечной гармонии могучих ритмов Вселенной ничтожна, а в гармонии с ритмами земной природы она значительна. Вот почему человек должен уметь сочетать господство над некоторыми ритмами природы с подчинением им.

В своей сущности мир представляет собой гармонию всевозможных ритмов. М. А. Марутаев пишет: «Гармония первична и более никакими причинами не определена. Она сама есть первопричина всего сущего. Гармония не имеет ни физического, ни биологического смысла. Она имеет

сущностный смысл. Итак, мир есть гармония» [12; 77–78]. Можно было бы согласиться с мнением автора, но, во-первых, его представление о гармонии мира абстрактное, во-вторых, бывают моменты, когда эта гармония нарушается, и нарушения происходят не только в природе, но и в космосе. Наше понимание гармонии иное. Это гармония ритмов, устоявшаяся и нарушающаяся. Всюду проявляется чередование их гармонии и хаоса. Человек же, подчиняясь абсолютной власти ритма, выбирает гармонию ритмов, а не их хаос. В противном случае гармония его ритмов может быть нарушена.

Итак, знания о человеке как о существе ритмичном, живущем в гармоническом единстве с ритмами земной природы, могут быть вторым структурным элементом единой науки о нём.

Следующим элементом единой науки о человеке могли бы быть знания, раскрывающие его народную (но не всю совокупность социальных отношений, а только народных, положительных) сущность. Это обусловлено тем, что человек живёт в народе и для народа, а понимание его жизни как особого ритма, находящегося в ладе со всеми другими ритмами жизни социальных структур: семьи, коллектива, города и др., обуславливает особенность его мудрости. В народе устойчивое проявление гармонии различных социальных ритмов (поколений, организаций и пр.) мало вероятно, а вот их лад может быть. Пословица «Где лад, там и клад» раскрывает значение лада в социальной жизни. Ритмы жизни народа заставляют ритм жизни человека соответствовать себе, а ритм жизни человека может оказывать влияние на ритмы жизни социума. Следовательно, единство знаний лада ритмов народа и опыта жизни в ладе с ним полнее отражает сущность человека как главного объекта единой науки.

Важным дополнением к этому могли бы быть знания, раскрывающие отношения человека к оппоненту. Отношения оппонентов на основе диалога будут наиболее верно отражать человеческую сущность в этом вечно спорящем мире. Диалог для сторон, где каждая стремится по-своему решить проблему, является зеркалом, наглядно показывающим ценность каждой из них. Развитие диалога в обществе будет способствовать формированию условий, необходимых для безопасной жизни человека.

Следующим важным структурным элементом единой науки о человеке могли бы быть знания, раскрывающие человека как особую меру ритма, продолжительность существования которого, по нашему мнению, должна быть равна не менее ста лет. Само слово «человек» состоит из двух понятий: «чело» (лицо) и «век» (сто лет). Мера бытия человека в сто лет определяется (слагается) комплексом его мер более мелких ритмов,

прежде всего, биологических, химических, которые обуславливают необходимость соблюдения человеком других мер ритмов: механических, физических и социальных. Совокупность взаимосвязанных и определяемых друг другом мер ритмов механических, физических, химических, биологических, социальных обуславливает существование меры ритма (бытия) человека. (В медицинской науке ритмы дыхания связывают с работой системы дыхания, ритмы пищеварения – с работой системы пищеварения, ритмы сердцебиения – с работой сердечно-сосудистой системы и т. д. В результате человека можно определить как сложную систему, состоящую из механической, физической, химической, биологической, социальной систем. Эти системы, благодаря определённой мере ритмичности в работе, влияют друг на друга и, находясь в органическом единстве, составляют меру системы одного целого, именуемого человеком). Какая из них может быть ведущей (главной), а какая ведомой (второстепенной) – особая проблема философии. Предпочтение можно было бы отдать мере ритмам биологического направления. Немецкий философ Г. Риккерт подчеркнул: «Не только наше мышление, но и наша воля, чувство и действия должны быть в гармонии с жизненными формами и жизненными нормами биологии» [18; 100]. Гармония мер ритмов всех видов, глубоко отражая сущность человека, в единстве с мерой гармонии ритмов земной природы обуславливают меру жизни. Понятие ритмичности отражает повторяемость меры ритма жизни и понимание её продолжительности.

Итак, совокупность структурных знаний даёт нам целостное представление о человеке как особой мере ритма, состоящей из множества мер более мелких ритмов и повторяющейся в условиях мер более крупных ритмов. Это позволяет рассматривать её как уникальное творение ритмов Вселенной, которые необходимо исследовать и выявить степень причастности их к процессу зарождения человека на планете Земля; изучать человека как ритма земного существа, гармонирующего с ритмами природы; понимать человека как личность, ладящую с ритмами жизни народа и находящую в диалоге с оппонентом; видеть совершенство человека в соблюдении им меры во всём.

Ориентация мудреца на прошлое, настоящее или будущее дифференцирует его на соответствующий тип. Понятно, что соединение времён в человеке глубоко отражает его ритмологическую основу, обуславливающую начало, середину и конец его жизни.

Итак, разработанный на основе учения о мудреце комплекс знаний, раскрывающих сущность человека, мог бы составить некую систему знаний (антропологическую ритмологию), кото-

рую можно было бы взять за основу будущей единой науки о человеке и сориентировать учёных в поиске путей, ведущих к её созданию.

Знание о человеке непрерывно развивается и меняется, но учение о мудреце, основанное на универсалиях вечности: ритме, гармонии, ладе, диалоге и мере, мало подвержено временному изменению. Истинные и надёжные знания, очевидно, могли бы составить основу единой науки о человеке.

Учение о мудреце исключает различного рода знания, деформирующие сущность человека, уводящие в сторону от решения главной задачи – поиска единой науки о человеке. Так, В. Н. Назаров, разделяя знания о мудреце на теоретические и практические, пытался представить философов как мудрецов теоретического плана, а шутов, плутов, юродивых – практического [13; 61–64]. Учение о мудреце такое разделение отвергает и даёт целостную методологию учения о человеке.

Американский учёный В. Нискер собрал и обобщил знания о безумной мудрости, которая заявляет о себе через образы особых персонажей. Они появляются в каждую культурную эпоху, чтобы бросить вызов общепринятому мнению. «Клоун, шутник, ловкач и дурак, – пишет В. Нискер, – вот четыре архетипа безумной мудрости» [14; 35]. Знания о мудрости и знания о безумной мудрости различны. Мудрец несовместим с архетипами, на основе которых полноценная наука о человеке получиться не может.

Деформации, ведущие к противоположному пониманию одного и того же объекта исследования, делают невозможным решение проблемы создания единого учения о человеке. Если мы представим, что человек может достигнуть конечной цели – уподобиться Богу, или, как представлял русский религиозный философ В. С. Соловьёв, человек соединится с божеством и восстановится признание истинного совершенного человека, т. е. Богочеловека [20; 313], то, как показывает опыт, человек может превратиться и в божественное, и в противоположное ему существо. Эти противоположные друг другу существа не могут быть равнозначными объектами научного знания. Не может быть единого учения о человеке, который представлен в качестве двух противоположностей, думается, и среднее между ними не может быть истинным объектом познания. Деформированное понимание сущности мудреца не даёт возможности выйти на истинный путь, ведущий к познанию сущности человека. Единая наука о человеке – это непрерывный поиск, и важно не то, какого уровня развития он достиг, а важно то, в каком направлении идёт развитие этого поиска.

Итак, учение о мудреце, основанное на пяти правилах системного знания мудрости, углубляя

познание сущности человека, жизненно и не подвержено временному изменению. Оно не противоречиво и может быть методологической базой для разработки единой науки о человеке, которую можно было бы назвать философией антропологической ритмологии. Её основными звеньями могли бы быть знания, раскрывающие человека как особую меру ритма, порождённую внешними условиями: ритмами Вселенной, гармонией ритмов земной природы, ладом ритмов всех структурных элементов общества, диалогом с оппонентом и внутренними факторами: совокупностью мер ритмов, составляющих биохимическую, физико-механическую и социальную основу сущности самого человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 65–367.
2. Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. Харьков, М., 2002. С. 17–334.
3. Борохов Э. Энциклопедия афоризмов: Мысль в слове. М., 1999. С. 62.
4. Грималь П. Сенека, или Совесть Империи. М., 2003. – 357 с.
5. Гуревич П. С. Антропологический ренессанс // Феномен человека: Антропология. М., 1993. С. 3–23.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. – 620 с.
7. Дробницкий О. Г. Философия и моральное воззрение на мир // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 86–157.
8. Как возможна единая наука о человеке? Выступления участников методологического семинара «Многомерный образ человека», проходившего в Институте человека РАН в июне 2003 г. // Человек. 2004. № 1. С. 49 – 61.
9. Камю А. Бунтарь // Миф о Сизифе; Бунтарь. Мн., 2000. С. 143 – 537.
10. Кузин А. М. Духовное начало во Вселенной // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 167–170.
11. Леонардо да Винчи. Избр. произв.: В 2 т. – СПб.; М., 2000. Т. 2. – 479 с.
12. Марутаев М. А. О гармонии мира // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 71–81.
13. Назаров В. Н. Нравственная мудрость как творчество жизни // Философские науки. – 1991. – № 11. – С. 51 – 64.
14. Нискер В. Безумная мудрость. СПб., 2000. – 228 с.
15. Паскаль Б. Мысли: Афоризмы. М., Харьков, 2003. – 236 с.
16. Петрунин А. М. Система знаний о мудрости. Смоленск, 2003. – 264 с.
17. Платон. Законы // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 71 – 437.
18. Риккерт Г. Философия жизни. Мн., М., 2000. – 240 с.
19. Семь мудрецов. Пророки и чудотворцы древности. М., 2001. – 417 с.
20. Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского // Соч.: В 2 т. – М., 1998. Т. 2. С. 289–323.
21. Спиркин А. Г. Человек в лучах Вселенной // Философия. 2-е изд. М., 2004. С. 319–323.
22. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. М., 1989. – 559 с.
23. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 2004. – 635 с.
24. Циолковский К. Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928.
25. Юм Д. Эпикурец // Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 560–566.

A. Petrunin

UNIFIED SCIENCE OF A MAN. THE PROBLEM AND THE ATTEMPT OF ITS SOLUTION ON THE METHODOLOGICAL BASIS OF THE TEACHING ABOUT A WISEMAN

Abstract: The article offered to the reader is devoted to research of the problem of uniform science about the man. The author, basing on the doctrine developed by him about wise' man, considers, that initial rules of possible science could be knowledge of external conditions (rhythms of the universe, rhythms of nature, rhythms of a society) and internal factors (biological, chemical, mechanical, physical, social rhythms), which, harmonically cooperatin among themselves, make up the essence of the man.

Key words: wisdom, wise man, uniform science about the person as a problem, anthropological rhythmology.

УДК 323.1

Соколова С.Н.

ИННОВАЦИИ И НАЦИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ РОССИИ*

Аннотация: В статье автор исследует инновационную емкость сферы национальной безопасности российского общества, раскрывает основные моменты новаторской деятельности государства, его властных структур по созданию

и совершенствованию системы безопасности современной России.

Ключевые слова: национальная безопасность, инновация, госрегулирование как фактор национальной безопасности России.

* © Соколова С.Н.

Государственное регулирование как инновационный фактор национальной безопасности интересно сегодня в связи с изменениями, происходящими в современном российском обществе. Важность именно такой постановки проблемы следует из анализа фактического состояния российского общества, его политического развития.

На актуальность инновационной проблематики обратил внимание Президент России Д. Медведев на V Красноярском экономическом форуме «Россия 2008–2020. Управление ростом». Руководитель государства сказал об инновационности как приоритете общественного развития в связи с обеспечением безопасности российского общества. По мнению президента, построение национальной инновационной системы – сложная ключевая задача нашей экономики и поэтому для российского общества необходима обновленная стратегия развития на основе информации и высокоэффективных технологий.

В связи с этим возникает много вопросов. Что такое инновации? Как выработать инновационную стратегию не только для сферы экономики? Как сделать инновации естественными и даже выгодными также для сферы образования, услуг, обороны и безопасности? Наконец, как добиться, чтобы политика в сфере национальной безопасности в нашем государстве носила инновационный характер?

Даже поверхностный анализ показывает, что категории «инновации» и «инновационность» изучались учеными в России, пока в основном применительно к экономическому развитию, и значительно меньше к сфере национальной безопасности. Так, в электронном ресурсе Российской государственной библиотеки из 500 источников (диссертаций) [1], содержащих в названии слово «инновации», 473 работы выполнены по экономическим специальностям (из них 2 – на стыке с педагогикой) [2]. Остальные 27 диссертационных исследований распределились следующим образом: 10 выполнены по педагогическим наукам, 6 – по социологии, по 3 – по истории и техническим наукам, 2 – по филологии и по 1 – по политологии, культурологии и медицинским наукам.

Известно, что понятие «инновации» или «нововведения» связано с именем австрийского (и американского) экономиста Й. Шумпетера, который в 1912 г. в работе «Теория хозяйственного развития» ввел термины «новатор» и «нововведение». Он определил нововведение как использование новых комбинаций существующих производительных сил для решения коммерческих задач. Именно эти нововведения, по мысли Й. Шумпетера, определяют развитие экономики. Разумеется в современной международной практике понятие «инновации» расширилось и включает

новые организационные процессы, связанные с производством и реализацией продукции и услуг (в том числе, управление и маркетинг) [3; с. 16].

В последующем американец Д. Кэш ввел понятие «синтетических инноваций», поскольку они реализуются на основе синтеза информации, знаний опыта и материалов, которые ранее не применялись или применялись другим образом. В настоящее время инновационные процессы все более широко и глубоко захватывают пространство *общественных отношений* и, видимо, их в немалой степени детерминируют.

Динамичное видоизменение самих этих социальных отношений создает неопределенность в социуме, дезорганизует механизмы их самоупорядочения. При этом инновации могут возникать как спонтанно, так и организованно. Поэтому государству и политической системе становится все труднее, а часто и невозможно различать позитив и негатив социальных инноваций и все больше регулировать их.

В поисках возможности осуществить свою регулируемую деятельность в таких условиях государство может само становиться источником социальных инноваций, поскольку принимаемые им решения в инновационно трансформирующемся российском обществе, как правило, для большинства граждан новы и не всегда ими воспринимаются позитивно [4; с. 15]. К тому же случается (и не редко!), что новомодная приверженность инновационности реализуется не только как реальная инновационная деятельность, но и как ее имитация.

В экономике типы стратегий развития хозяйствующих субъектов и государства называют: инновационный, ориентированный на постоянное внедрение нововведений, и бюрократический, ориентированный на консервацию существующих организационных структур [5; с. 3–4]. При этом отличительным признаком обновленной, инновационной экономики объявляется ускоренное развитие нематериальной сферы и нематериальной среды хозяйственной деятельности [6; с. 13]. Именно такое экономическое развитие по своей сути и становится инновационным.

В научных же работах по экономике инновации чаще всего связываются с инвестициями и/или технологическими нововведениями, несколько реже – с новыми информационными технологиями. В них отмечается, что в России необходимо по-новому готовить кадры для рыночной экономики, а низкий уровень инновационного развития России консервирует низкие инновационные и инвестиционные потребности экономики, создает прямую угрозу национальной безопасности страны [7; с.8].

Инновационность в области подготовки

кадров для государственного управления, как отмечают В. Романов и Л. Василенко, связана с усилением информационно-аналитической функцией государственного управления, с внедрением в кадровую политику системы опережающего образования [8; с. 26]. К тому же инновационный процесс объективно связан с научной деятельностью, поскольку она производит обновленный или усовершенствованный (чаще всего, интеллектуальный) продукт, новый или усовершенствованный технологический процесс.

В свое время Генри Адамс сформулировал закон о том, что прогресс общества и науки нарастает с ускорением. Любой инновационный, как и научный, процесс начинается с идеи, поэтому можно согласиться с теми учеными, которые полагают, что для всех инноваций характерен интеллектуальный эффект. Чаще всего инновационное развитие науки связано с научными и технологическими парками, технополисами и регионами науки [9; с. 4–6].

Считается, что научно-технический прогресс не потерял своей социальной значимости, а некоторые специалисты даже полагают, что научный менеджмент является стратегическим фактором инновационного развития [10]. При этом, правда, вряд ли можно полагать, что сложившаяся в России политическая система сможет эволюционировать в сторону демократии западного образца, поскольку, как отмечает академик Н. П. Шмелев «...все составляющие базу поддержки режима силы получают максимальные выгоды именно от нынешних принципов работы властной машины и не заинтересованы в их изменении». Он же считает, что Россия превратилась «в мировое интеллектуальное и технологическое захолустье» [11; с.15].

Автор статьи полагает в связи с этим, что Президент страны, говоря об инновационном развитии, все же имел в виду *изменение всего образа мышления и действий органов государственной власти*, российских граждан (переход от традиционного поведения – к инновационному). Вернемся, однако, к существу темы статьи.

Гипотеза исследования состоит в том, что, возможно, традиционные формы, средства и методы достижения устойчивого состояния национальной безопасности российского общества в настоящее время объективно не могут принести позитивного результата в информационном обществе (не являющемся традиционным). Автор подчеркивает, что возможно и необходимо вести поиск чего-то нового: может быть, обновленных приоритетов в деятельности, обновленных форм противодействия (или взаимодействия) в сфере национальной безопасности России? Впрочем, что уже предлагается?

Обеспечить надежную национальную безо-

пасность сегодня можно, как полагают А. Авдулов и А. Кулькин, успехами в области науки и хорошо поставленной системой подготовки высококвалифицированных научных и инженерных кадров. Да, в российском информационном обществе постоянно необходимы нововведения в сфере безопасности (которая должна динамично изменяться вслед за общественными отношениями). Одним из важнейших направлений обеспечения гарантированной национальной безопасности, на взгляд автора статьи, является внедрение инновационного политико-правового механизма, позволяющего актуализировать взаимодействие эффективного госрегулирования и уровня безопасности современной России.

Ведь совсем не случайно национальная безопасность находится сегодня в центре первоочередных государственных интересов практически во всех странах мира. Специалисты и государственные деятели понимают, что успехи практически всех крупномасштабных начинаний в политике, экономике и социальной сфере напрямую зависят от эффективности госрегулирования и уровня безопасности в данном государстве.

Автор статьи считает, что сегодня все инновации «упакованы», если можно так выразиться, в информационную оболочку. То есть, если инновация не становится общественным достоянием, не попадает в информационное пространство, то на самом деле она инновацией и не является. Более того, именно в информационном пространстве в последние годы произошел скачок знаний, но в нем же назревает разрыв в накоплении и усвоении информации. Что это – вызов или угроза для современного российского общества? Или, скорее, и то, и другое. Поэтому, рассуждая об инновационной емкости сферы национальной безопасности, автор подчеркивает, что она может быть охарактеризована как динамическое равновесие всех сфер жизни России.

Национальная безопасность – это устойчивое состояние и эффективное развитие политической системы, которое позволяет адекватно реагировать на негативные внутренние и внешние воздействия, сохранять целостность социума и его сущностные качества. То есть, объективно необходима диалектика развития и стабильности, которые должны не перевешивать друг друга, а органично дополнять. Что следует учитывать однозначно и явно при инновационном развитии сферы национальной безопасности современной России? Отвечая на поставленный вопрос, необходимо обратиться к некоторым предложениям (на примере борьбы с терроризмом).

Во-первых, самого тщательного внимания (но не копирования) заслуживает международный опыт противодействия террористической угрозе.

Например, согласимся с американским специалистом Джоном П. Терри, который в статье «Ответ международному терроризму» пишет: «Если вы говорите, что хотите защитить демократические ценности, а сами при этом применяете такую же тактику, как и террористы, то вы серьезно подрываете общественное доверие к себе. Первая реакция может быть эмоционально-положительной, но при зрелом размышлении по прошествии времени люди будут одобрять только те действия, которые основаны на моральных ценностях. Этот фактор заставляет политиков учитывать при выработке курса и последствия с точки зрения долгосрочных ценностей, а не только необходимость отразить конкретную террористическую угрозу» [12; с. 51–75].

Также полезной является принятая в США и на Западе политическая установка: необходимо анализировать ситуацию и устанавливать связи между государством-спонсором и террористами. Как показывают исследования, такие связи обязательно существует. Установить связи или контакты, что наиболее важно для оправдания использования силы в ответ на террористические акты, можно только в случае проведения эффективных разведывательных операций с целью обнаружить, кто такие террористы, где они находятся, и кто за ними стоит. Хотя американская разведка и не предотвратила нападение на Всемирный торговый центр и Пентагон, она «смогла» быстро установить эти связи после него. Было «быстро установлено», также, что организаторами преступления 11 сентября были члены «Аль-Каиды», а защиту и убежище в Афганистане им предоставляют пуштунские боевики из движения «Талибан».

Стратегическая же цель, например, немецкой политики заключается в том, чтобы сократить, насколько возможно, угрозу безопасности Германии и мировому сообществу со стороны международного терроризма, а также немецким гражданам и их интересам. Уменьшению опасности служит, в первую очередь, превентивная борьба с причинами и идеологической базой терроризма. Об этом, в частности, пишет Ханс-Юрген Бюль в своей статье «Предотвращение международного терроризма и борьба с ним. Вклад бундесвера в ведомственный подход» [13; с. 69–73].

Во-вторых, в борьбе с терроризмом в демократических странах (а Россия объективно стремится де-факто стать таковой) играло и продолжает важную роль играть общественное мнение. Так, по данным Фонда «Общественное мнение» уровень осведомленности россиян о принятии нового закона «О противодействии терроризму» относительно невысок: по данным опроса, 14% респондентов знают, что такой закон принят, 35% что-то об этом слышали, 47% впервые услышали о

законе в ходе опроса. При этом менее трети участников опроса, знающих или слышавших о принятии закона (14% по выборке), смогли дать тот или иной ответ на вопрос, что нового появилось в нем по сравнению с законами, действовавшими ранее.

Часть опрошенных говорили, что новый закон предполагает ужесточение мер по противодействию терроризму, повышение бдительности в целом (4% ответов), другая часть упоминала более конкретные новации: право сбивать пассажирские самолеты, захваченные террористами (5% ответов), принцип уничтожения террористов без переговоров (2%), увеличение наказаний для террористов (1%), повышение самостоятельности и объединение усилий служб, противодействующих терроризму (по 1% ответов) [14].

В-третьих, известно, что основная масса террористических организаций – это сетевые сообщества (то есть, не имеющие единого центра и единого управления, в основном взаимодействующие между собой по *горизонтали*). Но тогда возникает резонный вопрос: а всегда ли могут таким структурам эффективно противостоять *вертикально* организованные антитеррористические службы? Вполне возможно, что есть смысл обсуждать в аналитическом ключе степень эффективности управления в спецслужбах России. По всей видимости, глава нашего государства видит тесную связь между инновационностью госрегулирования безопасности и экономики как основного фактора динамичного развития российского социума в ближайшей и отдаленной перспективе. Но что это означает практически для сферы безопасности и, например, для противодействия терроризму? В обществе, для общества?

В результате своей деятельности все те, кто занимается антитеррором, должны производить для общества и его граждан некий продукт (например, набор услуг) в виде гарантированной безопасности. Тезисно отметим несколько важных, на взгляд автора статьи, моментов:

1. Без глобально и повсеместно организованных коммуникаций между всеми государственными, специальными органами и общественными институтами, включенными в противодействие терроризму, эффективно бороться с ним сегодня практически невозможно.

2. Все кадры (специалисты, ученые, общественные деятели и т.д.) антитеррора должны постоянно быть готовыми к введению новомодных изменений, инноваций, которые могут касаться практически любого процесса (обучения кадров, информатизации структур, поиска дополнительных ресурсов развития антитеррора и т.д.).

3. Поскольку развитие многих социумов мира перешло в постиндустриальную стадию, то

основой их развития является экономика знаний. Производство и распространение информации сегодня – это основное условие для всех: для органов власти, для спецслужб и для общественности. Учиться, как ни парадоксально это звучит, в первую очередь, постоянно должны взрослые, а не только дети (как многие из нас привыкли думать).

В связи с этим, совершенно очевидно, что надо согласиться с выводом академика А. И. Субетто: «Качество образования отражается в целом в качестве человека» [15; с. 67]. Как ни тяжело это сознавать, но сегодня *в мире терроризма* организовано постоянное обучение. Противопоставить этому процессу надо обучение специальных сил широкого международного фронта антитеррора, организованную и продуманную инновационную образовательную политику. Ее целью является постепенное формирование когнитивного общества [16; с. 76] (под которым нами понимается общество, развивающееся за счет способности людей продуцировать и воспринимать различного рода нововведения) [17].

В США еще в 60-е годы прошлого столетия политическим руководством была поставлена задача, создать такие структуры управления, которые были бы способны обеспечить выполнение крупных миссий, решение национальных задач и актуальных проблем. При этом одна из основных целей заключалась в быстром наращивании интеллектуального потенциала страны и на этой основе – обеспечение национальных интересов США [18; с. 125]. И сегодня в Силиконовой долине (США) инвесторы, получившие сверхдоходы, ищут и находят перспективных «студентов» с идеями и инноваторов, уже создавших инновационные кампании [19; с. 64]. Эти инвесторы вкладывают в них немыслимые по нашим меркам средства, надеясь в XXI столетии войти в обновленный и более эффективный инновационный цикл. Но актуально ли такое для современной России?!

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. <http://old.rsl.ru:8080/table.jsp>
2. Марганова О. Н. Инновации в системе образования в условиях современного рынка; Николаева Л. И. Инновации в механизмах управления дистанционным образованием.
3. Николаев А. В. Механизм оценки и эффективности использования инноваций: Автореф. дис. ... канд. экон. наук. – М., 2006.
4. Инновационная подготовка кадров государственной службы / Под общ. ред. В. Л. Романова, Л. А. Василенко. – М.: РАГС, 2006.
5. Румянцева Е. Инновационная стратегия экономического развития. – М.: РАГС, 2006.
6. Циренчиков В. Европа: тенденции инновационного развития. – М.: ИЕ РАН, 2004.
7. Курочкин В. Н. Правовое обеспечение инновационной деятельности в интересах экономической бе-

зопасности России: Автореф. дис. канд. юрид. наук. – М., 2004.

8. Инновационная подготовка кадров государственной службы / Под общ. ред. В. Л. Романова, Л. А. Василенко. – М.: РАГС, 2006.
9. Авдулов А. Н., Кулькин А. М. Научные и технологические парки, технополисы и регионы науки. – М.: ИНИОН РАН, 2005.
10. Али-заде А. А., Логин В. Н. Научный менеджмент – стратегический фактор инновационного развития: Научно-аналитический обзор. – М.: ИНИОН РАН, 2005.
11. Шмелев Н. П. До каких пор? – М.: ИЕ РАН, 2003.
12. Naval War College Newport Papers, № 25.
13. EUROPÄSCE SICHERHEIT 1/2006.
14. Опрос населения проводился в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик России. Интервью по месту жительства 18–19 марта 2006 г. (1500 респондентов). Дополнительный опрос населения Москвы – 600 респондентов. Статистическая погрешность не превышает 3,6%. См.: www.fom.ru
15. Субетто А. И. Проблема качества высшего образования в контексте глобальных и национальных проблем общественного развития. – СПб., Кострома, 2002.
16. Анищева Л. И. Акмеологическая концепция развития инновационной профессионально-образовательной системы: Автореф. дис. ... докт. пед. наук. – М., 2007.
17. Когнитивное общество – это стабильная основа динамических социально ориентированных процессов, позволяющая извлекать, анализировать, синтезировать, обобщать противоречивые свойства и отношения реальности, специфическое состояние, гуманистически ориентированной политической системы, адекватно анализирующей текущую информацию, осуществляющую репрезентацию знаний и обеспечивающую устойчивое развитие и устойчивую безопасность.
18. Аналитическое обеспечение принятия управленческого решения / Под ред. А. И. Селиванова. – М.: ИПК госслужбы, 2005.
19. Николаев А. В. Механизм оценки и эффективности использования инноваций: Автореф. дис. ... канд. экон. наук. – М., 2006.

S. Sokolova

INNOVATIONS AND NATIONAL SAFETY RUSSIA

The policy (politics) of state regulation as the innovative factor of national safety is interesting today in connection with the changes occurring in a modern Russian society.

Importance of such statement of a problem follows from the analysis of an actual condition of the Russian society, his (its) political development.

In opinion of the president, construction of national innovative system – the complex (difficult) key problem (task) of our economy and consequently for the Russian society is necessary the updated strategy of development on the basis of the information and highly effective technologies.

Now innovative processes more and more widely and deeply grasp space of public attitudes (relations) and, probably, those to no small degree determine.

Dynamical modification of these social attitudes (relations) creates uncertainty of society, will disorganize mechanisms of their self-ordering. Thus innovations can arise as spontaneously, and is organized. Therefore to the state and political system all becomes more difficult, and frequently and it is impossible to distinguish a positive and a negative of social innovations and to adjust them.

Today in scientific works also it is fixed, that modern adherence инновационности can initiate both real innovative activity, and it's (her) imitation.

In scientific works on economy of an innovation contact investments and-or technological innovations, a little bit less often – with new information technologies more often.

Innovative process also is objectively connected to scientific activity, as she (it) makes updated or advanced (more often, intellectual) the product new or advanced technological process.

The author of clause (article) believes in this connection, that the President of the country, speaking about innovative development, nevertheless meant change of all mentality and actions of bodies of the government, the Russian citizens (transition from traditional behaviors – to innovative).

However for the inhabitant as it seems to us, in itself the word of «innovation» gives nothing («a word as a word»). Besides in the field of national safety all spheres of a public life are interconnected.

The hypothesis of research will be that, probably, traditional forms, means and methods of achievement of a steady condition of national safety of the Russian society now objectively cannot bring positive result in an information society (not being traditional).

The author emphasizes, that is possible and necessary to conduct search something new: can be, the updated priorities in the activity, the updated forms of counteraction (or interactions) in sphere of national safety of Russia.

In information society innovations in sphere of safety (which should change dynamically after public attitudes (relations)) are constantly necessary. One of the major directions of maintenance of guaranteed national safety, at a sight of the author of clause (article), introduction of the innovative legal mechanism is, allowing satirizing interaction of effective state regulation and a level of safety of modern Russia.

Completely not casually national safety today is in the center of prime state interests practically worldwide. Many experts and statesmen understand, that successes practically all large-scale undertakings in a policy(politics), economy and social sphere

directly depend on efficiency of state regulation and a level of safety in the given state.

The author of clause (article) considers, that today all innovations «are packed», if it is possible so to be expressed, in an information environment. That is, if the innovation does not become public property does not get in information space actually she (it) an innovation is not. Moreover, in information space last years there was a jump of knowledge, but in it (him) becomes ripe break in accumulation and mastering of the information. What it – a call or threat for a modern Russian society?

Arguing about innovative capacity of sphere of national safety, the author emphasizes, that she (it) can be characterized as dynamic balance of all spheres of a life of Russia.

National safety is a steady condition and effective development of political system which allows reacting adequately to negative internal and external influences, to keep integrity of society and his (its) intrinsic qualities. That is, the dialectics of development and stability which should not outweigh each other is objectively necessary, and organically supplement.

What it is necessary to take into account at innovative development of sphere of national safety in modern Russia? Answering the put question, it is necessary to address to some offers by the example of struggle against terrorism.

First, the most careful attention (but not copying) is deserved with the international experience of counteraction to terrorist threat.

Second, in struggle against terrorism in the democratic countries (and Russia objectively aspires to become de facto those) played and continues the important role public opinion.

Thirdly, it is known, that a great bulk of the terrorist organizations are network communities (that is, not having the uniform center and uniform management, basically cooperating among them across). But then there is a reasonable question: and whether vertically organized antiterrorist services always can effectively resist to such structures?

It is quite possible, that there is a sense to discuss in an analytical key a degree of management efficiency in special services of Russia. Most likely, the chapter (head) of our state sees close communication(connection) between инновационностью state regulations of safety and economy as major factor of dynamical development of the Russian society in the nearest and remote prospect. But what it means practically for sphere of safety and, for example, for counteraction to terrorism?

As a result of the activity all those who is engaged in anti-terror, should make for a society and his (its) citizens a certain product (for example, a set of services) as guaranteed safety.

We shall note a little important, at a sight of

the author of clause (article), the moments:

1. Without globally and everywhere organized communications between all state, special bodies and the public institutes included in counteraction to terrorism, effectively to struggle with it (him) today it is practically impossible.

2. All staff (experts, scientific, public figures, etc.) anti-terror should to be constantly ready to introduction of modern changes, innovations which can practically concern any process (training of the staff, information's of structures, search of additional resources of development of anti-terror, etc.).

3. As development of many societies of the world has passed to a postindustrial stage a basis of their development is the economy of knowledge.

Manufacture and distribution of the information today is a basic condition for all: for authorities, for special services and for the public. To study, as it is paradoxical sounds, first of all, adults, and not just children (as many of us have got used to think) constantly should.

Thus, under инновационностью and its(her) opportunities in the basic spheres of ability to live of a modern Russian society the author of clause(article) understands ideal and subject innovative activity of the state, his(its) imperious and other proxy bodies on creation and perfection of system of national safety of Russia.

Key words: national safety, an innovation, state regulation as the factor of national safety of Russia.

УДК 101.1 : 136

Сураева А.М.

ВСЕОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ*

Аннотация: Автор на конкретном фактическом материале прослеживает диалектику универсального и уникального в мировом историческом процессе. Особое внимание обращается на взаимодействие общецивилизационных императивов развития и подробностей «почвы».

Ключевые слова: социальный инвариант, императивы почвы, фундаментальные социальные константы (ФСК).

Социально-исторический детерминизм направляется не Немесидой, а интенциями на оптимальность, эффективность, гарантийность, достижительность. Скажем: с позиций общественных инвариантов, фундаментальных социальных констант гражданское развитие маркируется чередой сдвигов в цепи: потестарность — политарность — абсолютизм (деспотизм, монархизм, цезаризм, бонапартизм, хунтизм, авторитаризм, тоталитаризм) — октроированный конституционизм — конституционизм — парламентаризм — республиканизм — демократизм. Подобная векторизация исторического движения проявляется на больших интервалах социальности, отображая зависимости дальнего порядка, характеризуя генеральную тенденцию эволюции.

Между тем последняя корректируется локальными системами отсчета, устоями местного обмена деятельностью, императивами почвы. Та же демократия. Пока имеется необходимость санировать авторитарную практику волюнтарного

социума, демократизация как воплощение внутренней обновительной энергии протеста идти будет. Однако, возможно, до известных пределов, — потенциально вероятно вмешательство *coleur locale* в виде хорологических, геополитических ограничений.

К примеру, непосредственную демократию не удастся развернуть в протяженных пространственных контурах — сказываются издержки неоперативности, затратности управления. Сказанное рельефно представляла Екатерина, проблематизирующая перенос в Россию французских законов. «Подумайте только, — сообщала она Вольтеру, — эти законы должны служить и для Европы и для Азии; какое различие климата, жителей, привычек, понятий!.. Здесь 20 различных народов, один на другого не похожих. Однако ж необходимо шить каждому приличное платье. Легко положить общие начала, но частности? Ведь это целый особый мир: надобно его создать, сплотить, охранять» [4].

Итак, демократическая саморегуляция жизни это — мегатренд, ФСК. Но есть обстоятельные изъятия: в жарких климатах, — утверждает Монтескье, — царит деспотия. «Права человека» — такой же мегатренд ранга ФСК. Многими странами они толкуются как экстерриториальные (примат международного права над национальным во многих пунктах, в том числе в этом, фиксирован ст.15 Конституции РФ). Однако современный Китай увязывает соблюдение «прав человека» с «суверенитетом». (Задолго до этого К.Шмитт «правам человека» противопоставлял

* © Сураева А.М.

«права народа»). Право на миграцию — составляющая «прав человека». Между тем увеличение Испанией квоты на натурализацию мигрантов обернулось глубоким недовольством соратников по ЕС. Как видно, ФСК, представляя объективные тенденции, проявляются контекстуально.

Тем не менее, известно, что «эмпирическое бытие обладает смыслом и ценой только в меру стремления к абсолютному идеалу и в меру его осуществления» (Савицкий).

Еще и еще раз обратим внимание на некую аксиоматику цивилизационистики; в ней фигурируют презумпции: в истории не существует ортоидного прогресса; человечество диспергировано по ценностным ландшафтам; жизневоспроизводственные локусы цивилизаций связаны пространственно-временной связью, но не эволюционной преемственностью.

И все же в технологической оснастке жизни инварианты просматриваются. Диспозиции императивов почвы корректируют, но не элиминируют воплощение ценностных универсалий. Скажем: продукт биологического прогресса — биосфера — биоразнообразие, но с акцентом сингармонии, а не синглетии. Аналогично, продукт социального прогресса — социосфера — культурно-историческое разнообразие, но с утритированием глобальности, а не локальности (спорадичности, автаркичности). С этих позиций постулаты цивилизационистики расширяются утверждениями: — показатель «прогресса» — удаление от «естества», — не «возврат к», а «движение от»; и: — прогресс в истории — паушальное обмирщение гуманитарной свободы, векторизуемое модернизацией с такими столпами, как «инновационность», «демократизм», «права человека». Соответственно демодернизация (провал в архаику) реализуется как контрпродуктивный процесс с разрушением инновационности, понижением цены человеческой жизни, автократической стабилизацией, культурной деградацией, правовым нигилизмом.

Серьезный сюжет: способна ли какая-либо единица человечности — страна, ассоциация стран, регион — претендовать на олицетворение всеобще-совершенного в истории? Недостатка в кандидатах не обнаруживается.

Европоцентризм. Со времен Рима складывается относительно унитарная историография, утрирующая — политическое единство народов под патронажем римской империи (отсюда стереотип превосходства Европы, задающей единство мира на базе континентальных ценностей); и — духовное единство народов под патронажем христианства, использующего сквозное понятие начала (сотворение), цели (искупление, спасение через преодоление грехопадения), завершения

(судный день, наступление миллениума) исторического процесса.

Евсевий дает библейский вариант социально-политической консолидированности народов Средиземноморья и переднего Востока. Его дополняет Блаженный Иероним, привязывавший консолидацию к державному бытию Ассирийско-Вавилонской, Индо-Персидской, Греко-Македонской, Римской монархий вплоть до страшного суда. Кардинальное обобщение провел Августин, введя своеобразную финализацию исторического развития, нацеленную на воплощение царства Божьего на земле после «конца света». Европейский сценарий телеологии (теорийно-логического провиденциализма) с характерной финализацией отстаивал Гегель (фикс-пункт прогресса — прусская военно-феодальная монархия); Кожев (фикс-пункт прогресса — «идеальное» государство); Фукуяма (фикс-пункт прогресса — либерально-рыночная демократия).

Словом, в пространной и словоблудливой финалистской риторике утрачивается какое-либо ощущение меры. С позиций внедоктринальной (внекнижной) человечности европоцентризм, несомненно, не вдохновляет поразительно-некритическим сужением исторического кругозора.

Азиофильство. Азиофильскую платформу заявляет М.Мохамед, утверждая: «Европейские ценности есть ценности Европы, азиатские ценности — универсальны» [14]. Конечно, хорошо тешить себя иллюзией, что Бог и святые слышат к ним обращенные молитвы, однако в обход деидератов платформа должна быть квалифицирована как вполне курьезная; — ни один знак не свидетельствует о цивилизационной преимущественности азиатского образа жизни. Мажорные же реминисценции относительно былых завоеваний для рекультивации существования мирового сообщества в азиатском духе, разумеется, недостаточны.

Славянофильство. Программа «особнянской» (В. Соловьев) статьи Руси сложилась как социо-софская реакция на европоцентричный финализм и норманизм. Естественный протест вызывала декларация романо-германского авторства истории: развитие цивилизации ограничивается романо-германской фазой. Неуважению славянского достоинства противопоставлена идея миссионизма и мессианизма, — имеет место славянский фазис всемирно-исторического процесса, связанный с особой ролью России в мире как оплота праведности и благодати (платформы «Москва — Третий Рим»; «святая Русь — ковчег спасенья»; «Русская правда — высшая форма духовности, религиозно-исторического синтеза», единящая Запад и Восток, Европу и Азию).

Подспудье глубокого и мощного потока

развертывания патриотичной мысли составили комплексы:

— обязанность Руси сохранить, поддержать православие после падения Константинополя (Москва — хранитель и охранитель святой веры);

— предание, будто апостол Андрей Первозванный в бытность на Руси посетил место, где стал Киев (христианство освятило государственность);

— легенда о белом клобуке, бывшем в Риме, Константинополе, Москве (аутентичность русского христианства);

— сказание об иконе Тихвинской Божьей Матери, которая из Константинополя попала на Русь и призвала ее на подвиг. Отсюда и вытекает миссианское назначение Московского царства быть средоточием правых заветов старины [9].

Задача упрочить святоотеческие традиции фактом своего существования в мире развивающим образом подействовала на трактовку национального состояния: богоносность России спасет вырождающееся человечество. Величавые очертания экстравагантной конструкции одинаково сильно влияли на деятелей разных интеллектуальных ориентаций, однозначно поддерживающих идеологически «сфабрикованную народность» (Чаадаев).

Вникнем в суждения:

— Н. Гоголь: «Европа придет к нам... за покупкой мудрости» [5];

— Ф. Достоевский: русский народ «один способен и призван всех воскресить своей истинной»;

— М. Погодин: «не в наших ли руках политическая судьба Европы и, следственно, мира, если только мы захотим решить ее?» [10];

— Н. Бердяев: «...славянская раса во главе с Россией призывается к определяющей роли в жизни человечества» [3];

— С. Булгаков: Россия «призвана духовно вести за собой европейские народы».

Итак, славянофильство кристаллизовалось как рефлексивный ответ на обидную культурологическую предвзятость уверовавших в справедливость ортоидной схемы исторического развития под эгидой европеизма. Помимо патриотичности славянофильство зиждется на заявлении автономичности. Продуктивность первой очевидна, продуктивность второй сомнительна. Суть в том, что противопоставление России Европе в качестве державной сверхцели выстраивается на одинаково неудачном утрировании культурно-цивилизационных признаков. Примем во внимание строже и осмысленно:

1. Христианство Руси достается от Византии, Европе от Рима;

2. Письменная культура пришла на Русь от

греков, в Европу от римлян;

3. Точкой роста гражданственности на Руси оказывается община, в Европе лицо;

4. Державное тело Европы в ходе колонизации оформлялось через завоевание, на Руси через союзничество.

Однако на интенции уважительного отношения к национальным корням проводится интенция цивилизационной отъединенности отечества. «Самостийным» составом последней выступают:

1. Цезарепапизм — секулярная автократическая религия, предполагающая обожествление царской власти: «название государя земной бог, хотя и не вошло в титул», но «допускается как толкование власти царской» [12]; «одна вечная неизменная стихия — царь», «одно начало всей народной жизни — святая любовь к царю» (Надеждин). («Самодержец» — перевод византийского императорского титула *autocrator* — самостоятельный государь, не подчиненный никакой внешней власти. В точном смысле слова самодержавная организация правления как полный формальный и формульный властный абсолютизм сложилась с Петра I. В Ст. 20 принятого им Артикула Военского утверждается: «... Его Величество есть самовластный монарх, который никому на свете о своих делах ответу дать не должен; но силу и власть имеет свои государства и земли, яко христианский государь, по своей воле и благомнению управлять». Доктринальное обоснование необходимости абсолютизма в России провел Феофан Прокопович);

2. Несвобода — гражданский сервиллизм: «русский народ специально не создан для свободы» [8]; безынициативность — на эту черту гласных (выборных) от крестьян в собраниях указывал Кошелев;

3. Неполитическая общность — мир как «хоровое начало», коллективизм как олицетворение общинной совести, социальная организация, держащаяся на нравственных узах. Со штампом патриархально-патримониального строя России «без Конституции» активно полемизировал Кавелин, усматривавший специфику национальной истории в том, что она есть именно государственная история (история не народа, но государства!) [6]. В отличие от стагнирующего Востока мы развиваемся, но локомотивом движения (в отличие от Европы) у нас выступает правительство (не община, как предвзято полагали славянофилы);

4. Искательная духовность с соборной внутренней правдой, силой морального мнения. Как декларировал К.С. Аксаков, «неограниченная власть — царю, полная свобода духа и жизни — народу, свобода действия и закона — царю, свобода мнения и слова — народу» [1]. Разнесение власти и свободы по разным социальным нишам, однако, казалось неправомерным уже во времена

славянофилов. На эмпирический факт перерождения власти они сами же и указывали. «Откуда происходит внутренний разврат, взяточничество, грабительство и ложь, переполняющие Россию?... Все зло от угнетательной системы нашего правительства, оттого, что правительство вмешалось в нравственную жизнь народа и перешло, таким образом, в душевредный деспотизм» [12]; «... Русская земля стала как бы завоеванной, а государство — завоевателем. Русский монарх получил значение деспота, а свободно-подданный народ — значение раба-невольника» [11].

Подчеркнем *неадекватность* славянофильского перехода на параллельный цивилизационный фарватер. Одно дело — культурная самобытность, иное — цивилизационная. Повторим исходную мысль: апология национально-исторической культуры оправдана. И в этом добропорядочном деле со славянофилами солидаризировались западники. У того же Белинского находим: «один из величайших умственных успехов нашего времени в том состоит, что мы, наконец, поняли, что у России была своя история, несколько не похожая на историю ни одного европейского государства, и что ее должно изучать и о ней должно судить на основании ее же самой, а не на основании ничего не имеющих с ней общего европейских народов» [3].

Между тем за пределами национально-культурного подхода понятие самобытности никакого распространения получить не способно. Технологии воспроизводства жизни, вершения истории, пролонгации существования по большей части стандартны, инвариантны, типологичны, что и передается представлением их цивилизационной идентичности. Есть общечеловеческие универсальные знания и не может быть этнического «живого знания», о чем учили славянофилы. Есть гражданское состояние народа с соответствующими гарантиями, и не может быть этнической крестьянской общины, где «рабство есть свобода», о чем также они учили. (Вообще же круговая порука — гражданский анахронизм — рычаг обеспечения повинностей при общинном владении землей, т.е. элемент группового рабства).

Механизм цивилизации космополитичен, надэтничен, вызывает плодотворность результативностью. Верно, Россия представляет собой «целый мир». Но для чего добавлять к нему погодинское «самодовольный», «абсолютный». В цивилизационном плане подобные эпитеты бессмысленны. Независимость — да, самодостаточность — да, суверенность — да. Но не того более. Какое цивилизационное значение имеет насаждение стереотипов нации-семьи (славянофилы), общины — зародыша будущих социальных укладов (западники). Дремучая романтическая утопия...

Объединяться надо не в направлении культурной мифологизации, а в направлении цивилизационной демифологизации с критикой царизма, крепостничества, бюрократизма, полицейизма, достижением гражданских свобод, расширением вовлечения, участия.

Магистралей человечества намечаются здоровой прагматикой, а не отрешенными исканиями. Скажем: внутренняя свобода дается демократией, чем инициируется историческая миссия народов. На этом фоне странно тщиться занять передовые позиции в мире философской проповедью народного платяепоклонства. Вспомним Герцена (письмо Александру II): «На своей больничной койке Европа... указывает как на единый путь спасения именно на те элементы, которые сильно и глубоко лежат в нашем народном характере...». Кстати, о последнем. Достоевский видел спасение страны в одворянивании мужика — вознесении его до дворянской сложности. Толстой ратовал за прямо противоположный процесс — омужичивание высшего класса, опрощение. Леонтьев и вовсе разочаровался в народе, представлявшемся ему неграмотным, забитым, пьяным [7].

Что в итоге? Недоумение — какой мерой мерить справедливость утверждений «в народе разум», «крестьянская община судьбоносна». Культурный пафос славянофильства ясен. Не ясен макросоциологический, цивилизационный его смысл. Идея богоизбранности России трансформирует культурологический христианский комплекс в политический «зоологический патриотизм», «делающий из нации предмет идолослужения» [13] и инспирирующий авантюры типа — войны за оттоманское наследство; — отрицания за Западом всяких прав быть христианским миром [3]. Что же — народ-богоносец есть народ-агрессор? Не лучше ли расстаться со «сфабрикованной народностью» и озаботиться «присоединиться к человечеству» (Чаадаев)!

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аксаков К.С. Сочинения исторические. Т.2. М., 1889. С. 284.
2. Белинский В.Г. Собр. соч. в трех томах. Т.3. М., 1948. С. 644.
3. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 9, 10.
4. Бумаги императрицы Екатерины II. Т.3. СПб., 1874. С. 286.
5. История России в XIX в. Вып. 6. М., 1907, С. 452.
6. Кавелин К.Д. Соч. М., 1859. Ч.2. С.455.
7. Леонтьев К. Собр. соч. т. 7. С. 424.
8. Леонтьев К. Письма к Фуделю // Русское обозрение. 1885. №1. С.36.
9. Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. М., 2000. С. 258.
10. Погодин М.П. Соч. т.4. М., б.г. С.7.
11. Ранние славянофилы. Сб. статей. М., 1910. С.86.
12. Теория государства у славянофилов. СПб., 1898. С.

40, 49.

13. Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т.1. С.630-631.

14. The Economist. 1998. July 25-31. p. 23.

A. Suraeva

GENERAL AND ESPECIAL IN HISTORICAL
PROCESS

Abstract: The author on a concrete actual material traces dialectics universal and unique in world historical process. The special attention pays on interaction general civilizational imperatives of development and soil details.

Key words: social invariant, the soil imperatives, fundamental social constants.

УДК 1 (091)

Шахназаров В.Г.

СПЕЦИФИКА ОТЕЧЕСТВЕННОГО ОХРАНИТЕЛЬНОГО КОНСЕРВАТИЗМА 2-Й ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ К.П. ПОБЕДОНОСЦЕВА И М.Н. КАТКОВА)*

Аннотация: В статье рассмотрены характерные черты консервативного мировоззрения, выделены особенности охранительного консерватизма. Обрисована духовная атмосфера в России 2-й половины XIX века, когда оформлялась охранительно-консервативная идеология (глубокий кризис всех сторон российского общества, распространение в среде интеллигенции западных идей, кризис Русской православной церкви). Далее исследовано, как в охранительно-консервативном мировоззрении К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова отразились яркие черты, присущие русскому консерватизму в целом: православная религиозность, утверждение самодержавной государственности, стремление к сохранению общественной иерархии, критика либерализма, революционного социализма, нигилизма, антизападнический пафос. В заключении подчеркнуты негативная и позитивная роли консерваторов-охранителей 2-й половины XIX века.

Ключевые слова: консерватизм как философская позиция, охранительная функция консерватизма, К.П. Победоносцев, М.Н. Катков, западничество 2-ой половины XIX в., консерватизм в своей критической функции.

Проблема сущности консерватизма далека от окончательного прояснения, и тому есть ряд причин. Первая – необходимость преодоления ложных стереотипов. Как справедливо пишет А. Репников, «долгие годы термину консерватизм в нашей стране придавалась заведомо негативная окраска. Представители этого течения общественно-политической мысли в нашей стране рассматривались исключительно как «реакционеры»,

«мракобесы» и т.д.»¹. Консерваторам априори отказывали в творческом начале, ибо полагали, что их стихия – приверженность ко всему отжившему, вражда ко всему новому и передовому. Русские консерваторы XIX в. действительно высказывали резкое недовольство необдуманными модернизационными процессами, ломкой устоявшегося стиля жизни (особенно эта критика усилилась к концу столетия). При этом игнорировался тот факт, что зачастую консерваторы выступали не апологетами застоя как такового – «они видели пути решения проблем, стоящих перед страной, не в радикальной революционной ломке, а в опиравшемся на национальный опыт постепенном эволюционном реформировании системы»².

Еще одна проблема: консерватизм плохо поддается рациональному дискурсу. Сложно облечь данное мировоззрение в форму четких дефиниций по той причине, что, в отличие от либерализма, основанного на здравом смысле, логике, интересах эмпирического мира, консерватизм сакрален, базируется на глубинных религиозных основаниях, иррациональных началах, таких, как Вера, Любовь. Как пишет А.Н. Боханов в статье «О «теории», которой не было», «никакой «консервативной теории», т.е. системы четких политико-социологических положений и определений, в этой области не существует. Имеется лишь сумма мировоззренческих признаков и общественных ориентиров, позволяющих провести социальную грань и констатировать наличие консервативной страты в социальной среде... Русский консерватизм – это область чувства, инстинкта, религиозного таинства»³.

В целом, мы разделяем обобщенные черты некоего инварианта консервативного мирозерцания, которые приводит в своей монографии О.В.

* © Шахназаров В.Г.

Парилов: «1. Отношение к обществу как к организму, развивающемуся в опоре на национальный духовный опыт. 2. Настроенность на позитивное развитие, но – в опоре на фундаментальные основы, базисные ценности нации. Допускается их изменение по форме, но не по содержанию. 3. Акцент на устойчивость бытия; устойчивость трактуется в качестве главного критерия в жизни общества (либерализму, напротив, присущ акцент на изменчивость бытия). 4. Если либерализм в развитии социума опирается на личностное начало, ему свойственна апология великих людей, то консерватизм сориентирован на народные, соборные начала. Не личность, а народ – «единственный и постоянный действительный истории» (выражение А.С. Хомякова). Отсюда – разные подходы к государству. 5. Либерализм трактует государство в качестве силы, призванной защищать личность и обеспечивать ее юридическую свободу. Для консерватизма государство – сила, организующая народ»⁴.

Вместе с тем, считаем приведенный список сущностных черт консерватизма неполным; необходимо добавить как минимум две особенности: 6. Яркий выраженный антирационализм; 7. Акцент на внутренней духовной свободе личности (в то время как либерализм базируется преимущественно на внешне-юридическом понимании свободы).

Следует рассмотреть вопрос о *вариациях консерватизма*. При всем изобилии его разновидностей, можно провести четко выраженную демаркационную линию, разделяющую консерватизм на два магистральных направления, – отношение к традиции, к развитию социума. Первое направление консерватизма рассматривает традицию как «становящуюся, развивающуюся мысль, опирающуюся на исходные фундаментальные принципы», отстаивает идею *поступательного развития в опоре на ценностный фундамент традиции*, стремится найти компромисс между появляющимся новым и традиционно сложившимся старым»⁵. Подобный консерватизм Л.Е. Шапошников определяет как «новаторский»⁶, О.В. Парилов – как «конструктивный»⁷ или «органический»⁸. Мы же определим его как «консерватизм» без каких-либо эпитетов, по умолчанию предполагая новаторский, органический его характер. Второе направление консерватизма относится к традиции как к застывшему, нацелено на сохранение уже сформированного и принципиально отказывается от приобретения нового. Это *охранительный консерватизм*, к которому отчасти тяготеют К. Победоносцев и М. Катков.

Необходимо вкратце обрисовать ту духовную атмосферу, в которой оформлялась консервативная мысль 2-й половины XIX века, что позволит глубже понять мировоззренческие установки К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова. Поражение

в Крымской войне обнаружило глубокий кризис всех сторон жизни российского общества, техническое отставание от лидирующих стран Запада, что настоятельно требовало модернизации. Одним из важнейших ее этапов стала серия реформ 60-х – 70-х годов XIX в. Пореформенную Россию характеризует длительный болезненный переход от феодально-общинной к буржуазно-капиталистической фазе развития, что в итоге вылилось в революционные потрясения начала XX века, кардинально изменившие российскую историю.

Многими лидерами консервативного движения это воспринималось как крушение устоявшегося миропорядка, тем более что все это происходило на фоне массовых антигосударственных выступлений, все нарастающего террора⁹. Духовная атмосфера характеризовалась жестким противостоянием консервативно-монархической националистической идеологии с имеющими западные корни либеральной и революционной социал-демократической идеологиями. Последними велось активное наступление на институт самодержавия: «Демифологизация фигуры самодержца, потеря уважения к власти, наступление духовного упадка в обществе, рост антимонархических настроений в обществе и прочие подобные явления... консерваторы относили на счет пропаганды либерализма и социализма, которые, вытесняя из жизни сакральное понимание государственности, заменяли его либо идеей парламентской демократии, либо идеей построения социалистического общества»¹⁰.

Усугублял духовную и социально-политическую ситуацию кризис Русской православной церкви, о чем писали И.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков. Вот, к примеру, высказывание С.А. Аскольдова о Русской церкви конца XIX века: «Русская церковь в ее эмпирической земной организации была именно тем средоточием и основой религиозной жизни, откуда распространилось расслабление и упадок религиозного духа. Имея мистический страх перед революцией и согласно с духом христианства отстаивая религиозные основы существующей власти, Церковь, несомненно, перешла допустимые пределы охранительной политики»¹¹. Высказывались призывы к обновлению русского православия применительно к меняющимся условиям общественного развития.

Словом, вполне объяснимы то уныние и отчаяние, пессимизм, поразивший лидеров консерватизма в конце XIX века.

Трактовка охранительного консерватизма как «мракобесия» стала общим местом как в отечественной, так и в зарубежной исследовательской литературе. Но у любого явления (и у данного тоже) есть «две стороны медали». Отрицательная сторона реакции – внеисторичность; иницируя застой

социального организма, реакционизм неизбежно обрекает его на разложение и гибель. Кроме того, реакция провоцирует взрыв революционности как ответного действия на идеологию застоя. Однако следует отметить и положительную сторону реакции, ибо она в эпоху кардинальных модернизационных ломок, некритичного восприятия чуждого, неорганичного национальной стихии духовного и материального опыта, выступает существенным противовесом данным негативным тенденциям.

К тому же, навешивание ярлыка «мракобеса», «реакционера» на русских консервативных авторов зачастую является следствием поверхностного взгляда на их мировоззрение. Показателен в этом К. Победоносцев. В отношении к социальному развитию пореформенной России он, скорее, – реакционер. Но в подходе к развитию личности, полагаем, его можно трактовать как консерватора в позитивном смысле, то есть, отстаивающего идею органического развития в опоре на православную традицию. Сердцевиной взглядов К. Победоносцева был принцип «люди», а не «учреждения». В одном из писем он писал: «Мы живем в век трансформации всякого рода: в устройстве администрации и общественного управления. И до сих пор последующее оказывалось едва ли не плоше предыдущего. У меня больше веры в улучшение людей, а не учреждений»¹².

В целом, специфика охранительного консерватизма такова, что он активизируется, как правило, в переломные исторические периоды крушения устоявшегося миропонимания. При переходе от сакральной средневековой культуры к западной светски ориентированной культуре Нового времени зарождается старообрядчество. В конце XIX века, накануне крушения монархического строя, времени революций, охранительная мысль также проявлена чрезвычайно ярко. Данная реакция, стремление «подморозить» социум – отнюдь не попытка плавного перехода в новый исторический эон, но – стремление любой ценой сохранить Россию, уберечь ее от необратимого разрушения. Как следствие, черты, присущие консерватизму в целом, в охранительном его варианте приобретают крайние, гипертрофированные формы.

Именно социально-политическая, духовная ситуация, складывающаяся в пореформенной России, быстро погасила либеральные устремления К. Победоносцева и М. Каткова. Для них стало очевидным, что реформы приобретают вид слепого копирования западного духовного и социального опыта, что на фоне активного проникновения в Россию разлагающих идей либерализма и революционного социализма, нигилизма и все нарастающего терроризма стремительно разрушается традиционный патриархально-сословный уклад. Если до 60-х гг. М.Н. Катков «одним из первых вы-

двинул широкую программу преобразований, выступая за отмену крепостного права, развитие местного самоуправления, реформу суда, за расширение прав печати и отмену... цензуры»¹³, то уже в начале 60-х гг. он резко критикует А. Герцена и его «Колокол», а в период правления Александра III он, по сути, возглавляет проекты «контрреформ». Сходную мировоззренческую эволюцию пережил и К.П. Победоносцев.

В целом, фундаментом русского консерватизма выступает православная религиозность. Представители охранительного консерватизма 2-й половины XIX в. несомненно, выделяются своей ортодоксальностью. М.Н. Катков, ставший в 1868 г. основателем и попечителем Лицея Цесаревича Николая при Московском университете, отстаивал классическую систему образования, в основу которого он закладывал религиозное просвещение. Религиозный онтологизм – одна из существенных черт мировоззрения К. Победоносцева. Органическая жизнь, как духовно-материальное единство бытия, выступает первичной категорией в его философии: «Жизнь – это свободное движение всех сил и стремлений, вложенных в природу человеческую, цель ее в ней самой, в этом движении заключается»¹⁴. Органичность жизни проявляется в ее простоте, непосредственности, естественности, что, в свою очередь, по убеждению К. Победоносцева, ярко воплощается в основанной на христианской этике жизни простого народа (в противовес искусственной атеистической рациональной цивилизации). Религиозный онтологизм предопределяет такую существенную особенность его мирозерцания (в целом, характерную для отечественного консерватизма), как ярко выраженный антирационализм. В данном контексте он утверждает примат жизни над философией, наукой: «Жизнь – не наука и не философия, она живет сама по себе, живым организмом... В применении к жизни всякое положение науки и философии имеет значение вероятного предположения, гипотезы, которую всякий раз необходимо поверить здравым смыслом»¹⁵. В русле отечественного консерватизма, К.П. Победоносцев и М.Н. Катков утверждали идею симфонии Церкви и государства.

Важнейшая черта русского консерватизма – признание доминирующей роли государства и незыблемости самодержавной власти в России – К. Победоносцевым и М. Катковым особенно ярко выражены. Они утверждали полное подчинение государству, в «искании над собой власти» видели сущность человеческой природы. В условиях социального катаклизма они утверждали роль государства в преодолении соблазнов, народ же, по их убеждению, должен доверять власти во всем, как ребенок доверяет родителям. Оба мыслителя были солидарны в том, что суть гуманного от-

ношения к людям – не в потакании их порокам и слабостям, а в противодействии тому, что их губит. Ослабление власти, считал М.Н. Катков, ведет к смуте, ибо вместо явного правительства появляется тайное. Самодержавие он трактовал как силу, удерживающую государство и народ от хаоса. Для обоих мыслителей самодержавная власть – это огромная личная ответственность монарха перед Богом, жертва во имя Отечества. В противовес либеральному – рационалистическому – прочтению государственной власти, К. Победоносцев трактовал ее в контексте христианского вероучения: власть – это одно из орудий божественного домостроительства, зримым образом воплощающая начало порядка в мире¹⁶. По верному утверждению А. Репникова, К. Победоносцев наиболее из всех русских консерваторов сакрализировал власть, утверждал идею невозможности ее однозначной формализации, адекватного вербального выражения ее сущности¹⁷. Исходя из этого, он постоянно подчеркивал христианскую максиму, что всякая власть – от Бога. Утверждение правды, отличие ее от субъективизма «своеволия» людей – основная задача власти; власть, считает мыслитель, священна, потому что существует ради Бога, а не ради себя самой.

Болезненно воспринимая социальные катаклизмы в пореформенной России, К. Победоносцев и М. Катков в укреплении самодержавной власти видели спасение от этих деструктивных процессов; как следствие, выступили с идеей ничем не ограничиваемого самодержавия. В «Московском сборнике» (1896 г.) К. Победоносцев утверждал, что плодотворные меры исходят от «центральной воли государственного деятеля... а масса, как всегда и повсюду, состояла и состоит из толпы *«vulgus»*¹⁸. В свою очередь, М. Катков писал: «Сам монарх не мог бы умалить полноту своих прав. Он волен не пользоваться ими, подвергая через то себя и государство опасности, но он не мог бы отменить их, если бы и хотел»¹⁹.

Еще одна значимая черта русского консерватизма – «стремление к сохранению общественной иерархии, традиционного сословного строя»²⁰ – у русских консерваторов-охранителей также проявляется очень ярко. Социальным идеалом К. Победоносцева был гармоничный союз традиционных сословий – патриархального крестьянства, купечества, «коренного» дворянства, живущего в своих имениях. «Обосновывая иерархическое подчинение религиозным догмам, К. Победоносцев, подобно богословам средневековья, был искренне уверен в том, что каждая личность должна рассматриваться в рамках тех обязанностей, которое влекло за собой ее положение на иерархической лестнице»²¹, – справедливо пишет А. Репников. С задачей сохранения и укрепления

сословной социальной иерархии тесно связаны педагогические воззрения мыслителя. Главную задачу системы образования он видел в том, чтобы подготовить человека к *реальной* жизни. Поэтому школа не должна отрывать человека от окружающей среды. М. Катков видел роль монарха, в том числе, и в единении сословий: «Трон затем возвышен, чтобы пред ним уравнилось различие сословий, цехов, разрядов и классов»²².

Одна из существенных черт русского консерватизма – острая критика либерализма, революционного социализма, нигилизма, антизападнический пафос – в охранительном консерватизме К. Победоносцева и М. Каткова также выражены чрезвычайно рельефно. Это вполне закономерно: Запад однозначно воспринимался русскими охранителями как агрессивная сила, разрушающая исконные православные устои. Духовная, материальная деструкция российского социума, по их убеждению, детерминирована активным вторжением чуждой по своим духовным основам западной культуры. М.Н. Катков утверждал и отстаивал идею независимой (прежде всего, от Запада) политики России: «Зло... исчезнет само собою, как только в Европе выступит во всем величии самостоятельная Россия... управляемая лишь своими, явно осознаваемыми интересами... Быть же обязанною чужой помощи – это было бы новым унижением России, это значило бы скрыться под покров чужой силы, которая и сама только тем сильна, что держит нас в своей зависимости»²³.

Именно Запад К. Победоносцев считал рассадником «отравляющей безумные русские головы» идеи, что власть исходит от народа, а не от Бога; по К. Победоносцеву, западный либерализм ошибочно обожестил человеческую волю, заменив ей Волю Божественную. Особенно он порицал выборную систему власти, основанную на эмоциях толпы, на которых умело играют удачливые карьеристы: «История свидетельствует, что существенные, плодотворные для народа и прочные меры... исходят от центральной воли государственных людей или от меньшинства, просветленного высокой идеей и глубоким знанием; напротив того, с расширением выборного начала происходило принижение государственной мысли и вульгаризация мнения в массе избирателей»²⁴.

В критике К. Победоносцевым, М. Катковым либерализма, парламентаризма, демократии, заимствуемых на Западе, косвенно проявилось утверждение органического бытия нации, что является центральным пунктом отечественного консерватизма. В данном контексте, как иные консервативные мыслители, они резко критиковали беспочвенную, оторванную от национальных корней русскую интеллигенцию, вменяя им в вину тактику бездумного копирования и, как следствие,

разрушение государственного организма. В одном из писем К. Победоносцев писал по этому поводу: «Самые злодеи... суть не что иное, как крайнее искажение того же обезьяньего образа, который приняла в последние годы вся наша интеллигенция. После этого – какого же ждать разума и какой воли от этой самой интеллигенции»²⁵.

В целом, мировоззрение охранителей было плодом катастрофического перелома во 2-й половине XIX века. Их попытки найти простые решения сложных социальных задач были утопичны и только ускоряли крушение самодержавной государственности. Не сумев адекватно отреагировать на социальные метаморфозы, они в итоге зачастую приходили к голому отрицанию. В этом их трагедия. Но нельзя принижать и позитивную роль консерваторов-охранителей этого периода. Именно они настойчиво проводили мысль, что отнюдь не внешнее реформаторство является источником социального оздоровления. Имеющие искусственный, неорганический характер, проводимые насильственно, реформы, скорее, губят общество и государство. Фундаментом же крепкого, органично развивающегося социума выступает духовная высоконравственная личность. Охранители упорно отстаивали актуальную и по сей день идею: чем богаче духовная жизнь общества (религиозная, умственная, политическая), тем меньше оснований для отрицания жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Репников А.В. Консервативные концепции переустройства России. – М.: ACADEMIA, 2007. – С. 3.
2. Репников А.В. Консервативные концепции переустройства России. – С. 3.
3. Боханов А.Н. О «теории», которой не было // Отечественная история. – 2001. – № 3. – С. 113, 114.
4. Париков О.В. Русская идея: от Древней Руси к новому времени. – Н. Новгород: НПА, 2005. – С. 18.
5. Париков О.В. Русская идея: от Древней Руси к новому времени. – С. 15.
6. См.: Шапошников Л.Е. Философия и догматическое богословие в России. Историко-аналитические очерки. – СПб., 1998. – С. 4.
7. См.: Париков О.В. Русская идея: от Древней Руси к новому времени.
8. См.: Париков О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: Дисс... докт. филос. н. – Н. Новгород, 2006.
9. В 1881 году террористами был убит царь-реформатор Александр II, что К.П. Победоносцев, находящийся в это время на вершине власти (Обер-Прокурор Священного Синода), воспринял как личную трагедию. В 1901 году было совершено покушение на самого К.П. Победоносцева.
10. Репников А.В. Консервативные концепции переустройства России. – С. 16, 17.
11. Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. С. 230
- 231.
12. Цит. по: Рыжов К.В. Сто великих россиян. – М.: «Вече», 2000. – С. 219.
13. Измestьева Г.П. Михаил Никифорович Катков // Вопросы истории. – 2004. – № 3. – С. 76.
14. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М.: «Русская книга», 1993. – С. 114.
15. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М.: «Русская книга», 1993. – С. 78.
16. См.: Буров А.В., Пушкин С.Н. Консервативные взгляды К.П. Победоносцева // Проблемы духовной жизни: история и современность. – Н. Новгород: НГПУ, 2002. – С. 127.
17. См.: Репников А.В. Консервативные концепции переустройства России. – С. 126.
18. Победоносцев К.П. Московский сборник. – М., 1896. – С. 27.
19. Катков М.Н. Имперское слово. – М., 2002. – С. 427.
20. Репников А.В. Метаморфозы русского консерватизма: от С.С. Уварова до Никиты Михалкова // Отечественная история. – 2001. – № 3. – С. 107.
21. Репников А.В. Консервативные концепции переустройства России. – С. 152.
22. Катков М.Н. Имперское слово. – С. 384.
23. «Зло исчезнет, как только во всем величии выступит Россия». Записка М.Н. Каткова Александру III / Публ. В.Л. Степанова // Источник. – 1994. – № 5. – С. 8.
24. Победоносцев К.П. Сочинения. – СПб., 1996. – С. 278.
25. Победоносцев К.П. в письмах к друзьям / Публ. и прим. О. Майоровой // Вопросы литературы. – 1989. – № 4. – С. 277.

V. Shakhnazarov

SOME PECULIARITIES OF THE MID 19TH CENTURY RUSSIAN REACTIONARY CONSERVATISM IN TERMS OF K.P. POBEDONOSTSEV AND M.N. KATKOV

Abstract: The article deals with some specific problems, concerning certain characteristics of conservative ideology. It emphasizes particular qualities of Russian reactionary conservatism. The article allows us to feel the moral atmosphere of the severe crisis that affected all spheres of the Russian society, including the Orthodox Church, reviews west-oriented ideas, widely spread among intelligentsia, and gives a thorough description of the phase of Russian history when the ideas of Russian reactionary conservatism were being formed. To continue, the author gives us the analysis of some shining features of Russian reactionary conservatism as they are defined by K.P. Pobedonostsev and M.N. Katkov: orthodox religiosity, autocratic nationhood consideration, the criticism of liberalism, revolutionary socialism, nihilism and revolutionary pathos. To make a conclusion, the author stresses the negative and positive role of the mid 19th century reactionary conservatism ideology adherents.

Key words: conservatism as a philosophical position, guarding function of conservatism, K.P. Pobedonostsev, M.N. Katkov, Westernizers 2nd half XIX century, conservatism in the critical function.

РАЗДЕЛ 3.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1 (091) (470)

Виноградов А.И.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ П.Я. ЧААДАЕВА О СУБЪЕКТЕ ИСТОРИИ И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ ПЕРСПЕКТИВ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА *

Аннотация: В статье анализируются взгляды П.Я. Чаадаева на субъект истории, выясняется, кого он наделял таким статусом и как характеризовал. Затем его взгляды сравниваются с мнениями по этому вопросу некоторых представителей современной западной философии. Выявляются черты сходства и различия в этих подходах, намечаются перспективы их синтеза.

Ключевые слова: субъект истории, П.Я. Чаадаев, синтез, русская философия.

Как известно, человеческая мысль никогда не возникает на пустом месте. Появлению любой концепции предшествуют догадки, прозрения, предчувствия. Пусть они часто носят туманный и неконкретный характер и бывают выражены в терминах, недостаточно определенно отражающих существо дела, но само возникновение таких представлений свидетельствует о постепенном созревании контуров будущей теории. Обращаясь к истокам современных концепций, лучше начинаешь понимать их суть, полнее оцениваешь их значение и лучше представляешь те перспективы, которые с ними связаны.

Все это в полной мере относится и к представлениям об истории, возникающим в современную нам эпоху, которая характеризуется термином «постиндустриальное общество». Появление таких представлений было подготовлено длительным развитием философской мысли. Можно сказать, что они являются закономерным продолжением европейской философской традиции. К сожалению, относительно небольшой объем, продиктованный рамками статьи, не дает возможности рассмотреть данный вопрос в широкой панораме. Поэтому мы затронем эту тему только в одном, причем, непривычном для нее ракурсе: рассмотрим, как теоретические истоки представлений об истории, появившиеся на стадии постиндустриального общества отражались

в рецепции европейской философии на русской почве – в представлениях о субъекте истории П.Я. Чаадаева.

Этот мыслитель был выбран для решения поставленной задачи не случайно. Чаадаев хорошо разбирался в европейской философии своего времени, был в курсе тех проблем, которые в ней рассматривались, встречался с Шеллингом и затем переписывался с ним, выражал явные симпатии европейской культуре, образованию и католической церкви, словом, был русским «западником», не в значении принадлежности к одноименному идейно-политическому направлению русской мысли, а в значении проявлявшегося им искреннего и глубокого интереса к достижениям европейской цивилизации.

Говоря о философии истории П.Я. Чаадаева следует, прежде всего, отметить ее христианский характер, о чем свидетельствуют многократные апелляции философа к христианскому вероучению, ссылки на божественную волю и высшую силу, руководящую людьми. Христианство, по мнению Чаадаева, сыграло исключительно важную роль в становлении современного человечества, оно принципиально изменило древний мир, который характеризуется философом как «развратный, лживый, обгаренный кровью» [1, с. 110]. А христианское учение об истории выделяет два ее подлинных субъекта: Бога и человечество. Вера в единого Творца всего существующего в мире, руководящего своим творением, порождает идею всемирного исторического движения, что придавало статус субъекта истории, в первую очередь, Богу. Христианский провиденциализм не исключает из сферы божественного влияния ни одно, даже самое мельчайшее, событие в мире, не говоря уже о столь масштабном процессе, каким является всемирная история. Человеческие личности и, даже, отдельные народы не воспринимаются в таком подходе как самостоятельные участники исторического процесса, они носят

* © Виноградов А.И.

лишь подчиненный характер.

Принципиальное выражение такой позиции мы и находим в философии истории Чаадаева. Совершенно очевидно, что Чаадаев – провиденциалист. Он видит в истории определенный план, задачу, поставленную Богом и решаемую человечеством. Согласно его взглядам «ничто не расширяет нашу мысль и не очищает нашу душу в большей степени, нежели это созерцание божественной воли, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям» [1, с.102]. Таким образом, Бог проявляет себя по Чаадаеву как действительный, ведущий субъект истории. Причем, Бог руководит историческим процессом не только в самом общем смысле, устанавливая единую для всего человечества цель, но и непосредственно действует в отношении народов и людей.

Каждый народ и каждый человек призваны к тому, чтобы внести свой посильный вклад в решение этой общей задачи. Чаадаев четко отличает божественное действие, которое «совершается в бесконечности» и обнимает собой общий ход человеческой истории от того, которое он характеризует как «проявляющееся в какое-нибудь определенное время в человеческой жизни» [1, с. 50]. Человек или целый народ могут, конечно, не понимать общего плана истории, того, что Бог задумал в бесконечности, но их задача заключается, по крайней мере, в том, чтобы попытаться понять свою собственную роль в этом процессе, уяснить то, чем они могут способствовать достижению цели, поставленной перед всем человечеством.

Сказанное означает, что отдельные народы или люди могут проявлять себя в истории только двояким образом: либо способствовать достижению человечеством определенной для него цели, либо остаться безучастным к общему делу и сгинуть в неизвестности, никак себя не проявив. Эта теоретическая позиция, выраженная Чаадаевым в примерах из исторической жизни разных народов, особенно ярко просматривается в сравнении им истории Европы и России. Европейские народы рука об руку уже много веков стремятся к выполнению божьего плана развития человечества. И это дает Чаадаеву основание для того, чтобы фактически отождествить европейскую историю с историей общечеловеческой. Чаадаеву представлялось, что в современном ему мире «Европа как бы охватила собою земной шар, все остальные человеческие племена до такой степени подчинились ей, что существуют лишь как бы с ее позволения» [1, с.114]. Он постоянно употребляет, практически, как синонимы понятия «Европа» и «человечество» и считает это вполне правомерным, так как именно европейцы, по его мнению, поняли свое предназначение как исполнителей плана провидения

в отношении всего человеческого рода и реализуют его.

В литературе, посвященной развитию русской философской мысли принято подчеркивать «прозападные» мотивы творчества Чаадаева и связанную с ними критику мыслителем российской действительности. Но дело, конечно, не в том, что Чаадаеву нравилась Западная Европа и не нравилась Россия, а в том, что Россия не соответствовала его представлениям об универсальности истории, о ее принципиальном единстве, порожденном христианской религией. Именно христианским универсализмом в мышлении Чаадаева можно объяснить и ту горечь, которую он испытывает в отношении российской истории и той действительности, которую он наблюдал. Россия, по его мысли, не принимает участия в решении той задачи, которая стоит перед человечеством и тем самым она лишает себя какой-либо исторической роли, лишает себя участия в деятельности субъекта истории, который мыслился Чаадаевым как единое человечество. Даже исламские народы, при всей их враждебности христианству, вносят свой вклад в дело развития человеческого рода. Исходящая с их стороны угроза христианскому обществу вынудила последние сплотиться, «заставив различные частные интересы народов слиться в едином интересе их общей безопасности» [1, с.137], в чем Чаадаев видит окольные пути, по которым провидение действует ради всеобщей пользы, даже отрицательное воздействие обращая во благо. Это означает, что помешать действию божьего промысла в истории невозможно, им все учтено и в нужное время будет использовано для наилучшего результата.

Провидение, по Чаадаеву, имеет определенный план и в отношении России – она должна «послужить каким-то важным уроком для отдаленных поколений, которые сумеют его понять» [1, с. 48]. Таким образом, своя роль в мировой пьесе у России по Чаадаеву все-таки есть, хотя она еще и не сыграна. В одном из писем А.И. Тургеневу Чаадаев писал: «Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе» [1, с. 237]. А в другом письме тому же адресату он даже высказывает мнение о том, что Россия имеет преимущество перед Западом, она «должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы» [1, с. 240]. Правда, для этого необходимо, чтобы Россия осознала свое предназначение.

Общая картина исторического процесса из сказанного выглядит, согласно Чаадаеву, следующим образом. Главный субъект истории – это Бог. Он установил цель, которую должен достичь

в своем развитии другой субъект истории – человечество. Поскольку эта цель общая, то отдельный народ достичь ее не может, а должен внести свой вклад на благо человечества. Народы, в соответствии с его взглядами, должны осознать, что общий интерес человечества является «верно понятым интересом каждого отдельного народа» [1, с. 108]. Эта идея возвращает нас от рассмотрения исторической роли отдельных народов к общечеловеческой задаче, к господству универсального начала в истории, подпитываемому у Чаадаева верой в будущее счастье человечества. Но для решения этой задачи должна проявиться активность самих народов. Выполнение ими своей роли в общем деле зависит от того, насколько эта роль будет ими осознаваться. Поэтому один из самых важных уроков истории состоит по Чаадаеву в том, что народам необходимо открыть их истинное предназначение, нацелить на решение общечеловеческой задачи, или, как он выражается, «наполнить сознание существующих народов предчувствием судеб, которые они призваны осуществить» [1, с. 107].

Это представление, видимо, и заставило Чаадаева обрушиваться с острой критикой на историческое прошлое и невыразительное настоящее России. Он видел свою роль в том, чтобы разбудить собственную страну, вызвать в своих современниках стремление соответствовать возложенной на них задаче в общемировом процессе. Подтверждение этому мы находим в его замечании: «счастливы те, кто носит в сердце своем ясное сознание части, им творимой, в этом великом движении, которое сообщил миру сам Бог» [1, с. 55]. Когда русский народ поймет свое предназначение в мировом процессе развития, то он станет историческим народом и внесет свой вклад в общее дело. В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев пишет, что «настоящая история этого народа начнется лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить» [1, с. 152].

Все сказанное о роли отдельных народов в представлении Чаадаева относится и к трактовке им исторической роли личностей. Личностям в истории им отводится такая же роль, как и народам – и те и другие могут проявить себя, стать историческими, только при условии, что своей жизнью они будут вносить вклад в дело достижения всем человечеством установленной для него цели. Поэтому-то, когда Чаадаев заводит речь о великих исторических личностях, то из всех, о ком он упоминает, им особо выделяются Моисей и Давид из-за того, что только они в полной мере соответствовали божественному плану развития человечества, «в духовной жизни мира эти люди несомненно были вполне непосредственными проявлениями

управляющего ею высшего закона» [1, с. 133].

Главная историческая задача любого человека заключается по Чаадаеву в том, чтобы преодолеть собственную индивидуальность и обособленность и осознать свою природу в качестве члена человеческого общества, с вытекающей из этого осознания необходимостью как можно более тесного слияния со всем человечеством. Чаадаев выразил эту задачу определенно и категорично: «человек не имеет в этом мире иного назначения, как эта работа уничтожения своего личного бытия и замены его бытием вполне социальным или безличным» [1, с. 125]. *Итак, отдельные народы и личности растворяются Чаадаевым в человечестве, у них нет собственной истории и самостоятельной исторической роли. На исторической сцене в его изображении остаются только Бог и человечество, которые оказываются единственными актерами пьесы под названием «история».*

Эти темы, затронутые Чаадаевым в 19 веке в России, имеют не только культурно-историческое значение в качестве специфической черты русского мышления. Проблемы, над которыми он задумывался в то время, остаются актуальными и в переживаемую нами эпоху. И, прежде всего, это проблемы, связанные с пониманием субъекта истории: представляет ли он собой настоящее единство, сохраняется ли этот статус за человечеством и сейчас или роль субъекта истории выполняют отдельные народы, или их группы, имеется ли общая цель исторического движения у разных народов, кто является авангардом такого движения. Эти и близкие к ним вопросы затрагиваются в современных концепциях периода постиндустриального общества. И в тех ответах, которые даются этой (условно: постиндустриальной) концепцией, очень многое сходно с представлениями, высказанными П.Я. Чаадаевым.

Бесспорно, что философско-исторические взгляды, существующие в наше время, отличаются гораздо большим разнообразием, чем во времена Чаадаева. Но среди них есть и такие варианты, которые близки его представлениям. Причем, эти варианты пользуются значительным влиянием. Такова, например, концепция постиндустриального общества. Разница между этими представлениями заключается лишь в понимании того, какой фактор выступает в роли двигателя истории. По Чаадаеву – это Бог, а в соответствие со взглядами теоретиков постиндустриализма осуществляется технико-технологическая детерминация истории.

Так, А. Тоффлер по этому поводу пишет: «технология является великим, ревушим двигателем перемен» [2, с. 21]. В остальном же картина истории выглядит довольно близко к нарисованной Чаадаевым. Мы видим в ней тот же самый общечеловеческий процесс. На каких-то стадиях

отдельные народы достигают значительных успехов в этом развитии, другие отстают или пока еще остаются в стороне. Но этот общий процесс, в котором стадии экономического роста закономерно сменяют друг друга, постепенно втягивает в свой водоворот все народы, игнорируя их отличия, формируя из них единое человечество.

Кроме единства задачи и закономерного хода ее достижения, многие современные мыслители просматривают у человечества и подобие цели истории. Ее хорошо выразил Ф. Фукуяма, заявивший, что «либеральная демократия может представлять собой конечный пункт идеологической эволюции человечества и окончательную форму правления в человеческом обществе, являясь тем самым концом истории» [3, с. 7]. Теперь всем народам остается только достичь этого конца, как его уже достигли «передовые страны».

Можно по-разному относиться к представлениям современных западных мыслителей, принимать или отвергать перспективу повторения Россией путей западной цивилизации. Но, представляется, что действительность подтверждает принципиальное единство человечества как субъекта истории, отстаивавшееся Чаадаевым. Это единство человечества значительно возросло за время, прошедшее со времени жизни русского философа. Сегодня мы живем в едином мировом историческом пространстве, «универсальное единство истории на земном шаре (и вокруг него) сегодня является реальностью» [4, с. 288].

Но есть один пункт, по которому взгляды Чаадаева на субъект истории принципиально отличаются от большинства современных подходов. Чаадаев обосновывает единство человечества на основе *нравственных ценностей*. Субъект истории по нему развивается к цели, которую он мыслил не как решение экономических или политических задач, а как осуществление нравственного закона [1, с. 146]. А это принципиально важно, ведь, если общество формулирует цель своего существования не как достижение более высокого нравственного уровня, а в экономических или политических категориях, то в таком обществе наступает нравственная деградация. И это осознает часть современных мыслителей. Например, Х. Ортега-и-Гассет в работе «Восстание масс» пишет об *утрате нравственности* современным обществом: «прежнюю массовый человек отверг не ради новой, а ради того, чтобы согласно своему жизненному складу не придерживаться никакой» [5, с. 161].

Единство человечества на основе безнравственности бессмысленно и не ведет никуда, кроме пустоты. Это один из важнейших уроков русской философии, который она преподносит миру и сегодня в наследии своих представителей, в том

числе, в работах П.Я. Чаадаева. Это наследие представляет собой бесценный опыт осмысления задач духа, заботы не столько о внешней, сколько о внутренней стороне жизни, в котором так нуждается современная цивилизация. Творчество Чаадаева в этом отношении являет собой стремление соединить достижения западной культуры с российской, найти в едином общечеловеческом субъекте истории место каждому народу и каждому человеку. Перспективы современного общества понимаются в этом контексте как неразрывно связанные с приоритетом нравственных ценностей перед всеми остальными. Пример такого решения вопроса, по мысли Чаадаева, и должна показать в своей будущей истории Россия. Хочется думать, что это было великим прозрением русского философа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Чаадаев П.Я. Статьи и письма – 2-е изд., доп. – М.: Современник, 1989.
2. Тоффлер А. Футуршок. СПб., 1997.
3. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004.
4. Хабермас Ю. О субъекте истории // Философия истории. Антология. М., 1994.
5. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Избранные труды. М., 1997.

A. Vinogradov

P.J. CHAADAEVA'S REPRESENTATIONS ABOUT THE SUBJECT OF HISTORY AND A PROBLEM OF UNDERSTANDING OF PROSPECTS OF A MODERN SOCIETY

Abstract: In this article the views of P. Chaadayev on the subject of history are analyzed: who is given this status and how it is characterized. Then his ideas on this problem are compared with the opinions of some representatives of modern western philosophy. Similarities and differences in approaches, prospects of their synthesis are put forward.

Key words: subject of history, P.J. Chaadaev, synthesis, Russian philosophy.

ЗНАЧЕНИЕ «ОПТИМИСТИЧЕСКОГО ПЕССИМИЗМА» К.Н. ЛЕОНТЬЕВА ДЛЯ ПОНИМАНИЯ СУБЪЕКТА ИСТОРИИ*

Аннотация: В статье поставлена задача выявить взгляды К.Н. Леонтьева на проблему субъекта истории и сопоставить их с современной тенденцией к глобализации исторического процесса. В результате получен вывод о том, что реальными субъектами истории Леонтьев считал народы, обладающие самобытной культурой. Сохраняя духовные основы своей жизни, народы могут противостоять ложным идеалам обезличивающего их прогресса. Возможность для позитивного объединения людей, не приводящего к нивелированию их индивидуальных характеристик, обеспечивается, согласно взглядам этого мыслителя, христианским характером понимания личности.

Ключевые слова: субъект истории, личность, человечество, народ, культура.

Константина Николаевича Леонтьева обычно принято относить к представителям религиозно-национального консерватизма. Примером такого отношения может служить работа А.Ф. Замалева [1, с. 116]. И для этого есть достаточные основания. Охранительные идеи, действительно, занимают в творчестве Леонтьева важнейшее место. Но только этими идеями его наследие не ограничивается. Некоторые положения его консервативной концепции дают уникальную возможность по-новому взглянуть те тенденции современной общественно-политической мысли, которые в настоящее время принято считать передовыми и прогрессивными. Это, прежде всего, касается вопроса о субъекте истории. Настоящая статья и является попыткой выяснить, что могут дать представления этого мыслителя второй половины XIX века для понимания субъекта истории в начале XXI века.

В эпоху, свидетелями которой мы являемся, активно формируется мировое историческое пространство. События, происходящие в одной части нашей планеты, неожиданным образом отражаются на другой ее части. Под стать этому и мышление современного человека тяготеет к оперированию глобальными понятиями. Мы слишком привыкли к выражению «современная цивилизация» и часто употребляем его так, как будто за ним стоит реальное социальное образование, которое может «развиваться», «принимать решения», «испытывать проблемы» или проявлять себя другими

способами в качестве субъекта исторического процесса. При этом часто забывается о том, что «современная цивилизация» - это абстрактное и весьма условное понятие и что получено оно путем отвлечения от конкретных свойств реальных народов. Кроме того, содержание этого понятия меняется с течением времени. Поэтому полезно бывает посмотреть на современную проблему с другой, не современной, а исторической точки зрения. История философии предоставляет для этого прекрасные возможности.

А она напоминает, что представление о принципиальном единстве человечества первоначально было сформировано христианским мировоззрением в противовес культово-этническому многообразию язычества. Христианство породило мощную тенденцию к единству духовной жизни разных народов. Достаточно вспомнить знаменитую формулу апостола Павла: «нет ни Еллина, ни Иудея ... ни варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» [Колос., 3:11]. Благодаря происходившему в течение нескольких последних веков процессу секуляризации, духовный мотив этого лозунга в массовом сознании значительно девальвировался, но сама идея принципиального единства человечества выжила. Более того, при современном развитии средств транспорта и связи, которые охватили своей сетью почти весь земной шар, эта идея набирает все большую силу.

Говоря о понимании Леонтьевым субъекта истории, следует, прежде всего, отметить, что оно имело христианский характер. Ядром же христианского взгляда на историю, как известно, является идея божественного промысла, который управляет жизнью всего человечества. Бог и человечество, таким образом, имеют в христианской парадигме статус субъектов истории – при лидирующей роли Бога, поставившего перед людьми задачу спасения и подчиненной роли человечества, призванного эту задачу решить. Чем более сплоченным будет человечество в стремлении к поставленной цели, тем скорее оно эту цель достигнет. Для христианского сознания не важны языковые, расовые или социальные различия. Оно уравнивает всех перед лицом Бога.

И точно так же, как христианство провозглашает принципиальное равенство всех людей перед Богом, идея либеральной демократии провозглашает равенство людей во многих других от-

* © Виноградов А.И.

ношениях: перед законом, равенство имеющихся у них возможностей и т.п. Леонтьев понимал общность уравнивательных тенденций, действующих как в христианстве, так и в социально-политическом развитии общества. И христианство и демократия, по его мнению, ведут общество к ассимиляции. Благодаря им в социальном организме усиливается смешение и ослабляется дифференциация, что в целом свидетельствует о приближении человечества к большей однородности.

При этом Леонтьев совершенно резонно указывает и на принципиальные различия, существующие между христианским и буржуазным процессами ассимиляции: это противоположность их целей и результатов. Первая (христианская ассимиляция) уравнивает всех людей в отношении одинаково необходимого для каждого из них спасения и не претендует на то, чтобы обратить их в «бесформенную и однородную массу», не усредняет их. А вторая (буржуазная ассимиляция) стремится к тому, чтобы «приблизить всех людей к одному «полезному» и *среднему* типу» [2, с. 637].

Таким образом, главную опасность буржуазной ассимиляции Леонтьев видит в том, что она удаляет из жизни и, в том числе из истории, личность, превращает ее в статистическую единицу, ничем не отличающуюся от других таких же единиц. Христианское же представление о бессмертии и самоценности души каждого человека предохраняет его от растворения в море безличности: «Истинно верующий христианин не сомневается в том, что ему самому, *единолично*, надо будет рано или поздно дать ответ на Страшном Суде Христовом, и потому он *не имеет права* простираť свое *бескорыстное* служение исторической эстетике до степени принесения ему в жертву своего индивидуального *я* в *загробной* жизни» [2, с. 639].

Однако христианство, не в качестве чистой доктрины, выраженной в Библии, а в качестве реального исторического феномена, не представляет собой единого целого. Оно существует в виде конфессиональных направлений, зачастую отличающихся значительным разнообразием, как в теоретической, так и в практической сферах своей деятельности. Продолжая традицию славянофилов, Леонтьев очень определенно указывает на социально-политические последствия разделения христианства на Западное и Восточное. Обособленное существование церквей, по его мнению, привело к искажению характера христианства на Западе: «вместо христианских *загробных* верований и *аскетизма* явился *земной гуманный утилитаризм*; вместо мысли о *любви к Богу*, о *спасении души*, о *соединении с Христом*, заботы о *всеобщем практическом благе*» [2, с. 139]. Чистоту христианского учения сохранила, по Леонтьеву, только православная церковь как наследница истинного,

византийского христианства.

Данное положение и является, на наш взгляд, ключевым моментом, определившим понимание Леонтьевым субъекта истории. Приоритет православных мотивов его религиозности привел к тому, что универалистские представления в концепции этого мыслителя оказались на втором плане. О человечестве, являющемся наряду с Богом подлинным субъектом истории в христианской концепции, Леонтьев в своих работах практически не упоминал. Если же это происходило, то, чаще всего, с негативным оттенком, с указанием на то, что человечество в большинстве своем идет по пути упрощения и смешения. Например, сравнивая церковь и человечество, Леонтьев безоговорочно становится на сторону церкви, которая, в отличие от неопределенного человечества, представляет собой конкретное явление: она имеет свои правила, внешние формы, четкую и определенную организацию: «любя Церковь, знаешь, чем, так сказать, «угодить» ей. Но как угодить человечеству, когда входящие в состав его миллионы людей между собою не только не согласны, но даже и *не согласимы* вовек?» [2, с. 327].

Что касается представлений Леонтьева о деятельности Бога в истории, то надо отметить, что мыслитель нигде в своих работах не делает эту деятельность предметом специального анализа. Все, что имеется в отношении этого вопроса – всего несколько попутных замечаний, сделанных при рассмотрении других тем. Из этих замечаний очевидны только суждения самого общего характера. Так, видно, что Леонтьев в целом признает действие Промысла в истории. Например, он констатировал бессилие человеческого разума в истории, который «может обманывать сам себя, воображая, что идет к своим целям, тогда как он движется незримо рукою Промысла» [2, с. 251].

Правда, следом Леонтьев делает оговорку, которая носит почти извинительный характер и призвана, видимо, смягчить восприятие употребленного им понятия «Промысел», он заменяет его на понятие «исторические судьбы» – более безличное и не предполагающее обязательное участие Бога, в отличие от понятия «Промысел». На эту же нетвердость в определении Леонтьевым Бога как вершителя истории указывает и его дальнейшие рассуждения в этой же статье, где он пишет не о том, что Бог определяет исторический процесс, а о том, что трагизм истории человеку помогает пережить «личная вера в Божий Промысел и в наше бессилие» [2, с. 251].

Речь, таким образом, идет здесь не о том, что Бог устраняет из истории трагизм, но только о том, что вера в божественное вмешательство помогает людям этот трагизм пережить. Бог по Леонтьеву определяет в истории не так много, как это пред-

ставляется в традиционном христианском провиденциализме. Его вмешательство необходимо для того, чтобы история началась – необходим был акт творения, а также для того, чтобы история закончилась. Слабая выраженность провиденциальных представлений в творчестве Леонтьева была предопределена его отказом от универалистских характеристик субъекта истории. Леонтьев вообще не одобрял универсализм любого рода. Но, если с христианским универсализмом его примиряла вера, то в отношении универсализма нехристианского он выступал как его противник.

Человека, как и человечество, Леонтьев также рассматривал не с точки зрения абстрактной всеобщности, а в виде единства различных социальных ролей. Человеческая личность, согласно взглядам Леонтьева, имеет определенное историческое значение, но оно может реализовываться только в рамках той социальной общности, к которой личность принадлежит. В соответствии людей своим социальным группам и в возникающей вследствие этого стабильности социальной структуры в целом, Леонтьев видит великое благо для общества. По нему именно социальная среда наполняет содержанием всю деятельность личности. В функционировании внутри этой среды, в ее укреплении и развитии личность и обретает свое значение.

Отрыв от этой среды, эмансипация от нее, напротив, приводят к потере личности, утрате ею исторического значения: «свобода *лица* привела личность только к большей бесцветности и ничтожеству» [2, с. 285]. Размышляя над процессом освобождения личности от ограничивающих ее социальных рамок, происходящем на Западе, Леонтьев делает вывод о том, что общество при этом приходит к упадку и вырождается. Да и для самой личности эта свобода не приносит положительных последствий: «Даже *личность* эта, как будто бы освобожденная личность, чем дальше, тем пустее; чем свободнее от разнородных общин, цехов и сословий, от самого государства, тем зависимее от предрассудков и бездарности «общественного мнения», тем бессильнее и ничтожнее» [2, с. 249].

Итак, в описанном подходе *ни человечество в целом, ни отдельные люди не могут претендовать на роль действительных субъектов истории*. Человечество для этого слишком абстрактно, оно не представляет собой единого сплоченного организма. Отдельный же человек по Леонтьеву в большей степени должен быть обращен к спасению своей души, чем к исторической реальности и, кроме того, он тесно связан со своей социальной группой. Роль Бога в качестве субъекта истории по Леонтьеву, несомненно, значительнее, чем роль человечества или личности, но она слишком обща и не касается конкретных исторических со-

бытий. Их подлинную основу в таком подходе образует деятельность отдельных частей человечества, обладающих самобытными чертами. Именно такие части человечества и изображаются Леонтьевым как настоящие субъекты истории, развитие и взаимоотношения которых и образуют по нему сущность исторического процесса.

Для обозначения этих частей человечества Леонтьев использовал различные понятия: «народ», «народность», «нация», «социальный организм», «государство» и другие. Публицистический характер его произведений, как правило, не требовал точного и однозначного определения этих понятий и выявления соотношений между ними. Иногда Леонтьев употреблял некоторые из них как синонимы, иногда контекст указывает на то, что он подразумевал разницу в содержании этих понятий. Данное обстоятельство затрудняет понимание идей этого мыслителя. Их же теоретическая реконструкция позволяет составить следующую картину.

В рукописи, не опубликованной при жизни Леонтьева работы «Культурный идеал и племенная политика», он очертил содержание некоторых из этих понятий. Нацию или племя он определяет как наиболее конкретное понятие, в котором отражены географическое место проживания данного народа, его язык и природные характеристики. Национальность является по Леонтьеву понятием более отвлеченным. В нем отражаются те признаки, которыми данная нация отличается от других. При этом Леонтьев понимал национальность как явление духовного порядка, как идею, скрытую за тем физическим явлением, которым в его представлении является нация. Так, например, главным отличительным признаком русской национальности он считал православие и самодержавие [2, с. 601]. Близко к понятию «национальность» и понятие «национальный идеал». Разница между ними только в том, что национальность обозначает признаки, уже существующие у данной нации, уже приобретенные ею, а национальный идеал – это признаки, еще не приобретенные, это представление нации о ее будущем. Наиболее широкое и отвлеченное понятие в этом ряду – «национальное начало». Оно приложимо ко всему, что касается нации: «и к физиогномии нации, и к политике ее правительства, и патристическому идеалу граждан» [2, с. 602]. Значению понятия «национализм», в отличие, например, от В.С. Соловьева, Леонтьев не придавал негативного оттенка, считал его синонимом понятия «национальное начало», воспринимая национализм как движущую силу национальности.

Из приведенного терминологического перечня видно, что в трактовке Леонтьева *подлинным материальным «дейтелем истории»* явля-

ется нация. Она представляет собой физическую совокупность людей, которая, казалось бы, и осуществляет историю. Но, дело в том, что согласно Леонтьеву такая совокупность, сама по себе, еще не является субъектом истории. Нация или племя – это только потенциальная возможность стать таким субъектом, это субстрат или материальный носитель того, что может претендовать на подобный статус. Это хорошо видно в важнейшем произведении Леонтьева «Византизм и славянство» (1875). В нем он ставит вопрос: «Что такое племя без системы своих религиозных и государственных идей? За что его любить?». И, отвечая на него, приходит к выводу: «Любить племя за племя – натяжка и ложь» [2, с. 108]. В своей более ранней работе «Панславизм на Афоне» (1873) Леонтьев высказал мысль о том, что истинно научный подход должен учитывать «все имеющиеся в действии силы, а не одни лишь силы вещественные, материальные» [2, с. 58]. Эти-то невещественные, нематериальные силы и оказываются решающими при размышлении о субъекте истории. Таким субъектом конкретный народ становится (приобретает национальность) благодаря культуре. Следовательно, именно культура является ключевым понятием в отношении рассматриваемой темы. Культуру Леонтьев определял как систему отвлеченных идей, частью бессознательно, частью сознательно живущих в данном народе: «культура есть именно та сложная система отвлеченных идей (религиозных, государственных, лично-нравственных, философских и художественных), которая вырабатывается всей жизнью наций» [2, с. 151]. Нация по Леонтьеву может сыграть свою собственную историческую роль, то есть стать субъектом истории, только в том случае, если она будет иметь своеобразную, развитую культуру, отличающую ее от других наций, другими словами, если у нее будет ярко выраженной национальность.

Итак, подлинными субъектами истории по Леонтьеву – это народы, являющиеся носителями самобытной культуры, выраженной в их религии, государстве и быте. При этом важно отметить, что согласно Леонтьеву сохранение и развитие этих форм в основном зависит от сознательной воли самого народа. Здесь нет общей, заранее predetermined цели, но есть «единство в многообразии».

С описанными представлениями о субъекте истории Леонтьева и связан его «оптимистический пессимизм». Этот, странный, на первый взгляд, оксюморон имеет глубокий философский смысл, так как он выражает подлинно христианское отношение к истории. И появился он потому, что Леонтьев подметил у христианства и либерализма наличие как общих черт, так и принципиальных отличий. Христианство и либерализм схожи в том,

что ко всем людям они предъявляют одни и те же требования и перед всеми открывают одинаковые перспективы. Но на этом их сходство по Леонтьеву и заканчивается, потому что характер предъявляемых ими требований и сущность открываемых ими перспектив принципиально отличаются друг от друга. Христианство предлагает всем людям, независимо от их индивидуальных особенностей, трудный, но благородный путь спасения их бессмертных душ. Оно переводит стремления человека из области устройства земной жизни в область устройства жизни души в вечности. Христианство не обещает человеку земного благоденствия и земных удобств. И, поскольку в нем отсутствует перспектива земного рая, Леонтьев характеризует его как пессимизм. Либерализм же направлен в прямо противоположную сторону: он манит людей иллюзией возможности построения рая на земле, поэтому мыслитель именуется данное учение оптимизмом.

Но проблема заключается в том, что либерализм исходит именно из иллюзии, а, значит, его оптимизм в итоге неизбежно оборачивается разочарованием тех, кто ему доверился. Пессимизм же христианства распространяется только на земные дела человечества, но он оптимистичен в отношении перспектив спасения каждой отдельной души. Христианство не обманывает людей перспективой воцарения в земной истории постоянного мира, согласия и общей обеспеченности, как это делает либерализм. Более того, Леонтьев приводит мнение христианских мыслителей о том, что «зло, обиды, горе в высшей степени нам полезны и даже необходимы» [2, с. 292]. Таким образом, пессимизм Леонтьева в отношении возможности преодоления людьми несчастий земной жизни оборачивается оптимизмом, видящим благо даже в самих этих несчастях.

Знакомство с представлениями К.Н. Леонтьева о субъекте истории невольно наводит на размышления о современном процессе глобализации. Применимы ли для разных народов его рецепты и следует ли считать, что либеральная демократия, установившаяся в экономически наиболее развитых странах, представляет собой наилучшую универсальную форму организации общества, к которой постепенно должны прийти в своем развитии все страны, независимо от их национальных или иных особенностей? Концепция Леонтьева отвечает на этот вопрос отрицательно. Ее автор при рассмотрении исторического процесса переносил центр тяжести из сферы формальной политической организации общества в сферу живой и самобытной культуры народов. Внешне привлекательной, но не осуществимой и потому жестокой иллюзии всеобщего земного благоденствия он предпочитал трезвую и суро-

вую правду о реально доступной для каждого человека возможности реализовать себя в духовном развитии на основе культуры собственного народа. Подлинное же единство человечества обеспечивается по Леонтьеву христианским пониманием личности. В таком понимании к любому человеку предъявляются совершенно одинаковые всеобщие требования. Но они носят духовный характер и поэтому реализуются каждым человеком по-своему, в зависимости от его личных особенностей: образования, национальности, возраста и т.п. Эти требования не стремятся обезличить тех, к кому они предъявляются, но дают толчок для их дальнейшего развития в их родной, а поэтому наиболее близкой и понятной им форме. *Главный урок*, преподносимый философско-исторической концепцией Леонтьева заключается, таким образом, в том, что народам, перенимающим те или иные достижения других цивилизаций, не следует при этом терять свое национальное лицо.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. – М.:

Наука, 1995.

2. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). – М.: Республика, 1996.

A. Vinogradov

THE SIGNIFICANCE OF K. N. LEONTYEV'S 'OPTIMISTIC PESSIMISM' FOR THE UNDERSTANDING OF THE SUBJECT OF HISTORY

Abstract: The aim of this article is to analyze Leontyev's views on the subject of history and to compare them with the modern tendency of the globalizing historical process. The author comes to the conclusion that according to K. Leontyev the real subjects of history are the nations pertaining specific culture. Preserving the spiritual foundations of life they can overcome the deceitful ideals of the impersonalizing progress. The possibility for the positive assembling of people without levelling of their individual characteristics is provided by the Christian understanding of personality.

Key words: subject of history, personality, humanity, people, culture.

УДК 1 (09) (470)

Олексюк А.В.

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ П.А. ФЛОРЕНСКОГО*

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме философии имени. В статье отмечается, что П.А. Флоренский рассматривает имя как целостный организм, вмещающий в себя различные структурные образования. В статье также показывается, что П.А. Флоренский большое внимание уделяет магичности слова, которая связана, по его мнению, с опытом познания мира в Боге. В статье сделан акцент на том, что П.А. Флоренский в своем творчестве обозначил общие черты философской теории имени для ее дальнейшей детальной разработки.

Ключевые слова: философия культуры, имя, философия имени, сакральный, знак, номинализм, реализм, смысл, магия слова.

Представляется интересным высказывание А.Ф. Лосева из его работы «Философия имени», предпосланное к книге священника П.Флоренского «Имена»: «А то, что имя есть жизнь, что только в слове мы общаемся с людьми и природой, что только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех беско-

нечных формах ее проявления, это все отвергать - значит впадать не только в анти-социальное одиночество, но и вообще в анти-человеческое, в анти-разумное одиночество, в сумасшествие. Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухонемой действительности. Если слово не действительно и имя не реально, не есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широком смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухонемые чудовища. Однако мир не таков.»¹

Одна из существенных сторон схоластики была связана с религиозным приданием сакрального характера тексту, понимаемому как система знаков, обладающих определенным содержанием. Знак же здесь был соотнесен не с системой, а с тем содержанием, на которое указывает. В схолистической философии знак сращен со своим внефункциональным значением так, что при удалении этого последнего, он и в содержательном и в функциональном плане совершенно обесмыслива-

* © Олексюк А.В.

ется. По этой причине в схоластике есть не знак, а имя, не знаковая система, а текст. Такое понимание текста и имени сформировало герменевтический характер схоластической философии, направленный на толкование не функционально-системных, а внефункциональных, объективных содержаний и смыслов всякого текста.

Средневековые унаследовало методологическую установку Аристотеля в его воззрениях на имя: в имени первична его знаковая природа, то есть имя есть по преимуществу знак. В противоположность этому утверждению, Платон подчеркивал в имени его орудийную природу, называя имя «неким орудием обучения и распределения сущностей».²

Проблема имени, будучи воспринята, с одной стороны, из текстов Священного Писания и трудов Отцов Церкви, а с другой, - из античного философского наследия, стала в схоластике весьма актуальной. То или иное решение проблемы бытования имени предполагает различные концепции соотношения имени и бытия, объективно-онтологическое и субъективно-психологическое содержание этого феномена.

Основная проблематика, касающаяся имени, предполагает осмысление вопроса о соотношении частного и общего, единого и многого. П.А. Флоренский пишет: «Проблемы: индивида и среды, атома и пустоты, дискретности и сплошности, прерывности и непрерывности и т.д., и т.д., - все это - видоизменение основной проблемы единого и многого».³ В этом же контексте в качестве определенного аспекта проблемы имени, встала проблема универсалий, поскольку проблема имени не может целостно решаться на философском уровне, если она не сфокусирована на вопросе о статусе общего.

В русской философии проблему имени разрабатывали П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев. На творчество этих мыслителей большое влияние оказала софиологическая онтологическая модель В. Соловьева, обладавшего, по выражению Г. Флоровского, «великим и резким платоническим даром – трогать мысль», а сама восточно-христианская метафизика XIX - XX в.в. будет восприниматься во многом именно через призму соловьевских построений. Однако, по замечанию того же Г. Флоровского, «научиться методу у Соловьева невозможно, от него можно загореться вдохновением».⁴

Философия имени возникла, главным образом, в силу необходимости внебогословской защиты имяславия путем поворота к учению Г. Паламы об энергиях. П. Флоренский обратился к философии имени, думается, еще и потому, что весь его творческий путь пронизан был искренним интересом к слову. Философия языка темати-

чески и хронологически входит во второй период творчества о. Павла, период теодицеи, как особая область мировоззрения. Сама жизнь, и в первую очередь, такие области ее познания, как богословие и лингвистика, поставили вопросы, на которые дает ответ *философия имени П. Флоренского*.

В историческом контексте появлению философии имени П. Флоренского способствовали афонские споры об Имени Божиим, протекавшие в 1907-1913 г.г. О. Павел поддержал имяславие и написал «Предисловие» к книге Антония Булатовича «Апология веры во имя Божие и во имя Иисус» (1913г.). Ректор Московской Духовной Академии, епископ Феодор (Волоколамский), а также ряд видных философов, таких как С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн и некоторые другие разделили и поддержали учение имяславцев, хотя в иных формах. Об этих событиях свидетельствуют записи о.П. Флоренского.⁵ (1913 г.)

Отчетливо критическое отношение к историческому имяславью сформировалось у П.Флоренского после Церковного Собора 1917-1918 г.г., на котором имяславие было представлено некоторыми известными людьми из среды епископата. В начале 20-х г.г. афонские имяславцы заняли крайне непримиримую позицию, считая свои формулировки учения об Имени Божиим единственно верными. Часть афонских имяславцев отошла от церковной власти и удалилась на Кавказ. Мнение этих людей было чуждым и П. А. Флоренскому.⁶

В этот период «Послание Святейшего Синода к всечеловеческим братиям, в иночестве подвизающимся» предостерегает, что творение Иисусовой молитвы по-иларионовски (имеется в виду книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», вышедшая в 1008 г.) - это «механизмизм», «Послание» показывает, что учение имяславцев ничего общего с учением Григория Паламы не имеет. В «Послании» предлагается свое «православное мудрствование» об Именах Божиих:

«1. Имя Божие свято и достопреклоняемо, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превознесенного и святейшего Существа - Бога, Источника всяких благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и пр. В молитве (особенно Иисусовой) Имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому: но это только в молитве и только для нашего сердца, в богословствовании же, как и на деле, Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо ни Богом, что было бы бессмысленно и богоухульно, ни Боже-

ством, потому что оно не есть и энергия Божия.

2. Имя Божие, когда произносится в молитве с верою, может творить и чудеса, но не само собою, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем или к нему прикрепленной Божественной силы, которая действовала бы уже механически - а так, что Господь, видя веру вашу (Матф., 9,2) и в силу своего неложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо.

3. В частности, святые таинства, святые откровения совершаются не по вере совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения Имени Божия; а по молитве и вере Святой Церкви, от лица которой они совершаются, и в силу данного ей Господом обетования».⁷

В письме профессора Московской духовной академии М.Д. Муретова ректору академии отмечается: «Корнями своими вопрос об Иисусовой молитве уходит к исконной и доселе нерешенной, точнее - неоконченной борьбе противоположностей или, что то же, реализма и мистицизма, с одной стороны, и номинализма - он же рационализм и материализм - с другой.

Истое христианство и церковь всегда стояли на почве идеализма в решении всех возникавших споров - вероучения и жизни. Напротив, псевдохристианство и антихристианство и инославие всегда держались номинализма и рационализма. Грани истории номинализма: софисты и так далее до Ницше. Это в философии, а в церкви: распявшие Христа архиереи, евионеи, Арий и так далее до Варлаама и графа Толстого. Грани истории реализма: Сократ с Платоном до Гегеля с его правою школою и Достоевского - в философии и художественной литературе, а в церкви: Евангелие и так далее до Паламы. Мне суждена жизнь в эпоху подъема волны материалистическо-рационалистическо-номиналистической. Но есть признаки начинающегося возрождения идеализма-реализма-мистицизма. Слово всякого языка и во всяком виде, пока оно живо и произносится устно и умно, есть, конечно, отражение идеи, имеет реальную связь с идеей, а идея тоже реальность, имеющая и ипостасное бытие. Спаситель Богочеловек может именоваться на бесчисленном множестве языков... И все эти бесчисленные слова-имена имеют свою реальность, ипостасность как в произносящем субъекте-человеке, так и в произносимом объекте - Богочеловеке. Кто бы, когда бы, как бы не именовал Спасителя, именующий каждый раз вступает в то или иное отношение с известною идеею и ее отражает в себе, то пока эта связь есть, необходимо бывает и реально-ипостасное отношение субъекта-лица, произносящего слово, к идее, коей носителем является объект-произносимый, тоже лицо».⁸

П.А. Флоренский стоял, по замечанию игумена Андроника (Трубачева), «над идеологией афонского имяславия», разделяя его интуиции слова. Имяславцы привлекали внимание о.П. Флоренского тем, что они стояли на позициях платонизма. Идея Платона превратилась в их учении в имя. Идея Платона онтологична и безличностна, слово же, по справедливому выражению Ф.М. Достоевского, всегда личностно.

Для о. Павла имяславие есть прежде всего «философская предпосылка» - метаоснова для создания общечеловеческого мироздания. Флоренский пишет, что «Задача имяславия, как некоторого интеллектуального творчества, расчленение высказать исконное ощущение человечества... и, следовательно, вскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения и самоощущения».⁹

Это «исконное ощущение человечества» есть, по Флоренскому, прежде всего, чувство подлинности и реальности земного бытия, чувство онтологической достоверности мира, присутствие Бога в мире. Одним из способов этого присутствия и являются слово и имя. Необходимо заметить, что, хотя у имяславцев не было теории имени, никто из них не имел настоящего богословского образования, П. Флоренского привлекала в них непосредственность, неподдельный аскетизм и глубокий духовный опыт, а их невысокая теоретическая подготовка наталкивала о.П. Флоренского на размышление о природе слова.

Слово в русской культуре всегда занимало особое место. М. Пришвин писал о том, что дело человека - высказать то, что молчаливо переживается миром. От этого высказывания, впрочем, изменяется и самый мир. Слово не однажды возрождало человечество. «Слово, слово - великое дело, твердил Ф. М. Достоевский. - Но важно не только, каково слово само по себе, но и чье это слово. Обозначено ли оно авторитетом самой личности». «Знаете ли вы, как силен «один человек»? - вопрошал Достоевский, - Рафаэль, Шекспир, Платон?.. Он остается на 1000 лет и перерождает мир...» Говоря о магичности слова, когда оно воздействует не только по смыслу, но и физически, как смыслоорганизованный звук, П. Флоренский замечает, что диалог выступает не только как некий обмен смыслами, но в то же время и нерациональными звуковыми комплексами. Философ понимает магичность слова как способность действовать, минуя разум. В этом случае слово выступает средством организации пространства волей говорящего: «Слово - конденсатор воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни, слова с усиленной властью действуют на душевную жизнь, сперва того, кто это слово высказывает, а затем, возбужденною в говорящем от

соприкосновения со словом и в слове - от прикосновения к душе энергией - и на тот объект, куда произносимое слово направлено.¹⁰

По мнению Ф.М. Достоевского, убеждает не столько само по себе слово, сколько личность собой и словом. Чуткое к тайнам человеческого бытия, сознание Достоевского не раз пылливо вживалось в мудрость древней притчи: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падшее в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». Эти слова он сделал эпиграфом к «Братьям Карамазовым». Потом высекут их на памятнике над его могилой. Думается мне, что слово в русской культуре никогда не воспринималось с позиций номинализма: как знак, метка, обозначение, скорее, наоборот - ей присущ языковой реализм.

В основе философии имени П. Флоренского лежит паламитское учение об энергиях, в частности, понятие синергии и понятие символа. Исходя из неоплатонического и святоотеческого понимания сущности и энергии как внутренней и внешней сторон бытия, философ пишет, что «бытия могут, оставаясь по сущности своей неслиянными, не сводимыми друг на друга... - могут быть и подлинно объединены между собой своими энергиями, тогда это объединение может быть мыслимо... в виде взаимопрораствания энергий, содействия их *Σύδεγυλα*, в котором нет уже врозь ни той, ни другой энергий, а есть нечто новое.

Таким образом, взаимосвязь бытия «сама есть нечто реальное, и, не отрываясь от центров, его связуемых, она и не сводится к ним».¹¹ «В случае, когда одно из бытий стоит неизмеримо выше другого по некоей внутренней иерархии, так что ценность и смысл результат синергии получает из-за его присутствия, такая синергия, - считает П. Флоренский, - является символической. » Символ, - по определению П. Флоренского, - это нечто, являющее собой то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно через него объявляющееся», или «сущность, сращенная... с энергией некой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет в себе таким образом эту последнюю».¹² Таким символом является слово, позволяющее преодолевать границу между субъектом и объектом, которая снимается в процессе именования, называния.

В книге В.П. Волошинова «Марксизм и философия языка» рассматриваются основные направления в языкознании начала века, такие как: индивидуалистический субъективизм, который восходит к учению А. Гумбольдта о языке (в России этой линии придерживался А.А. Потебня) и абстрактный объективизм, генетически связанный с концепцией универсальной грамматики Г. Лейбница и лингвистикой Ф. де Соссюра.

П.А. Флоренский видит антиномичность языка, существующего как антиномия вещи и деятельности, вещи и жизни, и вслед за Гумбольдтом, Штейнталем и Потебней он выделяет в языке такие структуры, как: антиномия объективности и субъективности слова; антиномия речи и понимания, антиномия свободы и необходимости, антиномия индивидуума и народа. Философ пишет, что «Язык предстоит духу как целое, уже готовое, сразу обозреваемое, хотя в то же время он только помгновенно творится духом и существует лишь постольку и лишь тогда, поскольку и когда творится».¹³

Противоречие между абстрактным объективизмом и индивидуалистическим субъективизмом П. Флоренский снимает утверждением: «...личная наша мысль опирается не на уединенный разум, коего самого по себе вовсе нет, но на Разум соборный, на Вселенский, и слово индивидуальное выговаривается не другой деятельностью, чем та, которая рождает и растит самый язык».¹⁴ Реальность слова раскрывается П. Флоренским на двух уровнях: досмысловом, физическом - магичность слова - и смысловом, онтологическом - мистика слова.

Мыслитель считает, что слово позволяет в какой-то степени преодолеть оппозицию между субъектом и объектом, которая «снимается» в процессе именования, называния. Он определяет слово как «онтологическую изотропу», как «мост между Я и не-Я». В космологическом плане, «с берега не-Я», слово является деятельностью субъекта, поскольку последний словом вторгается в познаваемый мир, проникает в энергию сущности познаваемого. Слово в человеческом измерении, «с берега Я», есть сама реальность, словом высказываемая. Такой взгляд позволяет П. Флоренскому утверждать, что «Слово есть самая реальность, словом высказываемая, - не то чтобы дублет ее, рядом с ней поставленная копия, именно она, самая реальность в своей подлинности, в своем нумерическом самотождестве. Слово и через слово познаем мы реальность, и слово есть сама реальность».¹⁵

Еще в большей степени синергичный и символический характер носит имя, в частности, имя личное, где, по определению философа, «вся полнота самораскрытия познаваемой сущности питает познающий дух, и он силится понять ее в индивидуальной форме». Подчеркивая особую метафизическую сущность имени, П. Флоренский пишет: «Человечество мыслит имена как субстанциональные формы, как сущности, образующие своих носителей - субъектов, самих по себе бескачественных. Это - категории бытия».¹⁶

Мыслитель исследует ряд имен, показывающих связь характера и имени. «Автор хочет говорить о личных именах и их природе, и надеется показать важность ономотологии, то есть под этим

именем он будет разумеет учение о существенной природе личных имен и их метафизической реальности в образовании личности, преодолевающей эмпирические факторы...»¹⁷

Для П. Флоренского, естественно, очевидна неправомерность имяборческих тенденций к «болезненному отщеплению признаков от личности». Определяющая формула имяславия, считает мыслитель, состоит в следующем: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни Имя Его, ни Самое Имя Его»,¹⁸ то есть «основной вопрос» имяславия решается П.Флоренским антиномически, парадоксально, но, с его точки зрения, единственно возможно и верно - эта формула обозначает, что «Имя Божие, как реальность, раскрывающая и утверждающая Божественное существо, больше самой себя и божественно, более того — есть Сам Бог Именем в самом деле не призрачно, не обманчиво являемый, но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении реальности, - хотя и познаваемый, не исчерпывается познанием о Нем, - не есть имя, т.е. природа Его - не природа имени, хотя бы даже какого-либо имени, и Его собственного, Его скрывающего Имени».¹⁹

Философ подходит к имени как к целостному организму, который вмещает в себя три центра, три структурных образования: момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент оккультный, соответствующий телу астральному.²⁰ Употребляемая П. Флоренским оккультная терминология, с некоторой долей осторожности воспринималась его современниками, однако использование ее не случайно, т.к. в понятие «магия» включаются христианские смыслы.²¹

Игумен Андроник (Трубачев) в примечаниях к работе «Магичность слова» всесторонне анализирует всевозможные случаи употребления слова «магия». В целом ряде случаев под магией слова о. Павел понимал наличие в слове ряда естественных сил и энергий, свойственных слову из его внутреннего строения, с помощью которых человек получает возможность нерационального воздействия на мир тварный как на живой организм. Словом, поскольку П. Флоренский подразумевает под магией психическое или физическое воздействие, постольку это дает возможность предполагать, что элементы магии как орудия воздействия у него присущи всякой деятельности человека: сакральной (имена), мировоззренческой (термины, понятия), хозяйственной (орудия техники), хужожественной.

Философ так определяет это понятие: «Магия в этом отношении могла бы быть определенной как искусство смещать границу тела против обычного его места. В сущности же говоря, всякое воздействие воли на органы тела следует мыслить

по типу магического воздействия. Взятие пищи рукою, поднесение ко рту, положение в рот, разжевывание, глотание, не говоря уж о переваривании пищи, выделение слюны, желудочных соков, усвоение пищи и дальнейшее ее обращение в теле - все это действия магические, и магическими называют их не в смысле таинственности или сложности их совершения, а в точном смысле явления ими воли, хотя местами и подсознательной, по крайней мере у большинства».²²

С точки зрения физической слово, по мнению философа, представляет собой индивидуально отчлененный от прочей природы звуковой процесс, имеющий тончайшую гистологическую структуру. Семематический уровень слова являет собой магию смысла, когда мы в слове выходим за пределы своей ограниченности и вступаем в область понимания. Смысловая энергия слова, организованная определенным образом и тем самым обретающая магическое значение, суть «конденсатор душевной жизни», фиксируемый в терминах и именах. В результате имя (имя собственное) выступает как особый, самозамкнутый мир, как категория бытия, социальный императив, формирующий в обществе его членов. Соотношение между семематическим и фонематическим слоями слова, через которое, считает П. Флоренский, слово и понимается как единое целое, фиксируется в лингвистике как морфема, представляющая двуединство первозвука и первосмысла и несущая в себе черты, подобные психическим и подобные физическим, взятым в неразличимом тождестве, - то, что философ называет «одом», «флюидами» и пр.

Подытоживая рассмотрение магической природы слова, П. Флоренский пишет: «Все, что известно нам о слове, побуждает утверждать высокую степень заряженности его оккультными энергиями нашего существа, в слове запасаемыми и отлагающимися вместе с каждым случаем его употребления. В прослойках семемы слова хранятся неисчерпаемые залежи энергии, отлагавшиеся тут веками и истекавшие из миллионов уст. Обогащение смысла слова имеет другую свою сторону: повышение оккультного уровня семемы слова и обогащение оккультного многообразия слова, целого. Слово делается чрезвычайно уплотненным и тонко дифференцированным одическим сгустком, соблюдающим свою оккультную индивидуальность в течение веков чрезвычайно устойчиво и, вообще говоря, растущим в раз принятом направлении, хотя в отдельных случаях и разрушающимся, и гибнущим от причин внутренних или внешних».²³

П. Флоренский считает, что благодаря слову, которое отображает собой энергии, влияния, личность формируется как ипостась, как целое,

как «слово слово - имя». Коммуникативные процессы, постоянно происходящие между людьми, - это процессы соединения с ответным словом, процессы в основе своей синергетические. П. Флоренский сравнивает процесс говорения-слушания с процессами осеменения и приходит к пониманию, с одной стороны, творческой, с другой - зачастую бессознательной мощи речи, энергии речи минуя смысл.

Учение П. Флоренского о магичности слова связано с антроподицеей как опытом познания мира в Боге. Доказательство онтологичности слова как физического образования предполагает онтологичность смысла и его реальное, телесное существование. Тема физического бытия духовного постоянно присутствует в поле зрения философа. Интерес представляют его наброски теории сфрагидации в работе «Макрокосм и микрокосм». П. Флоренский приводит здесь пример с мрамором, который, будучи современником античной архитектуры, в природных условиях превратился в песок, а в произведениях искусства сохранился. Причина того, считает П. Флоренский, - в изменении духом физической структуры материала. Дух, как представляется мыслителю, включает материал в сеть иных причинно-следственных отношений, и этим сообщает ему новые качества, в частности, долголетие.

Мистика слова говорит о космическом бытии смысла и понимает человека как субъекта, объекта и действующую силу смысла. Слово - синергическое образование, объективация связи энергии познающего человека и познаваемого мира. В конечном итоге философ доказывает, что слово существует как воплощение мирового смысла, что является логически завершающим моментом его антроподицеи, задача которой - интерпретация бытия как воплощенного смысла, научение видению мира в Боге. Культ и слово понимаются П. Флоренским как реально существующий в материи смысл. Сознание, путешествуя в чистое пространство духа, возвращается в мир и преобразует его.

Проблема магичности слова получает свое дальнейшее развитие (и несколько иное звучание) в творчестве С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева. Онтологический статус языка в системе П. Флоренского, по взгляду некоторых исследователей, ниже, чем в конструкциях вышеупомянутых философов. Для А.Ф. Лосева фонематический уровень слова несущественен для анализа его предметной сущности. Однако значение стилового и идейного влияния философии имени П. Флоренского на более поздние варианты имяславия весьма продуктивно, так как философ обозначил общие черты философской теории имени для ее дальнейшей детальной разработки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 5.
2. Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 619.
3. Флоренский П.А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915. С. 23.
4. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 318.
5. См.: «Прибавление к церковным ведомостям» от 20 мая 1913 г., № 20.
6. Игумен Андроник (Трубацев). Имяславие как философская предпосылка. Примечания// Флоренский П.А. Соч. Т. 2. М., 1990. С. 432.
7. Цит. по: Троицкий С.В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. XVI.
8. Булатович А. Моя борьба с имяборцами на Святой горе Афон. Б.м., б.г. С. 68-70.
9. Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка// Соч. Т. 2. М., 1990. С. 283.
10. Флоренский П.А. Магичность слова// Соч. Т. 2. М., 1990. С. 264.
11. Там же. С. 285-286.
12. Там же. С. 287.
13. Флоренский П.А. Антиномия языка// Соч. Т. 2. М., 1990. С. 163, 11.
14. Там же. С. 164.
15. Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка// Соч. Т. 2. М., 1990. С. 293.
16. Флоренский П.А. Магичность слова // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 286.
17. Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 261.
18. Там же. С. 300.
19. Там же. С. 301.
20. Флоренский П.А. Магичность слова // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 270.
21. См.: А.Ф. Лосев. Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского// Соч. Т. 2. М., 1990. С. 276-280.
22. Флоренский П.А. Органопроекция// Декоративное искусство СССР. 1969. № 145/12.
23. Флоренский П.А. Магичность слова// Соч. Т. 2. М., 1990. С. 270.

A. Oleksyuk

THE PHILOSOPHY OF THE NAME P.A. FLORENSKY

Abstract: The given article is devoted to the problem of the philosophy of the name. The article tells that P.A. Florensky considers name as the whole organism, accommodating different structural formations. He pays special attention to the magic of word, which is connected with the experience of the cognition of the world throughout God. The present article puts the accent on the fact, that in his works P.A. Florensky marked general features of the philosophical theory of the name its further detailed analysis.

Key words: the philosophy of the culture, the name, the philosophy of the name, sacred, sign, nominalism, realism, sense, the magic of word.

ИДЕЯ И ПРОБЛЕМАТИКА КАТЕГОРИИ «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ» У НИСИДА КИТАРО И КОДЗИРО СЭРИДЗАВЫ (ЯПОНИЯ, XX ВЕК)*

Аннотация: В статье рассматриваются основные европейские и национальные источники формирования философско-антропологической, экзистенциальной и философско-религиозной проблематики через призму двух фундаментальных категорий в интеллектуальном наследии крупнейших представителей японской культуры – главы философской Киотосской школы Нисида Китаро и классика японской литературы XX века Кодзиро Сэридзава: экзистенция и человеческое.

Ключевые слова: японский экзистенциализм, киотосская школа, дзен-буддизм, экзистенция, основание «человеческого»

Два выдающихся японских мыслителя XX ст. Нисида Китаро (1870 – 1945) и Кодзиро Сэридзава (1897–1993) в своих трудах уделили существеннейшее внимание проблеме оснований человеческого бытия, как особого феномена сущего, предназначенного для освоения и обустройства человеческого как собственно-человеческого. Итоги их мышления вызывают в настоящее время весьма пристальное внимание со стороны мирового философского сообщества в связи с двумя темами: опыт компаративистского анализа и создания единого поля взаимодействия систем японской и западноевропейской философской мысли и интенционал личного опыта, понимаемый как освоение «человеческим» бытия как самосущего. И если первая тема получила весьма широкие комментарии в исследовательских кругах разных стран [3, 244-257; 4, 188 – 192; 5, 104-111; 7, 105-118], то вторая, напротив, нуждается в более пристальном анализе.

Философия Нисида как основателя киотосской школы, являвшейся своеобразным коррелятором весьма обширных онтологических, гносеологических и антропологических традиций Запада и дзен-буддистских концептов национальной культуры, породила целую плеяду учеников. Используя как основоположение нисидовские концепции «логики места», «абсолютного небытия», «абсолютно противоречивого тождества», применяемые им в порядке рефлексии над «историческим миром» и «субъектным бытием» [8, 248], Танабэ Хадзимэ (1885—1962), привлекая идеи неокантианства марбургской школы, создаст систему «логики видов», рассматривая «вид» в применении к истории человеческого общества как промежу-

точное звено между индивидом и человечеством. К числу выдающихся последователей философии Нисида, уделивших существенное внимание разработке проблематики личности, относятся также Кояма Ивао, Косака Масааки, Ниситани Кэйдзи, Томонага Сандзюро, Янагида Кэндзюро, Мутай Рисаку, Ямаути Токурю, некоторые из которых продолжали занимать лидирующие позиции и после войны. Так, Мутай Рисаку и Ямаути Токурю, традиционно известные своими изысканиями в области феноменологии, предприняли попытку, руководствуясь изложенными Нисидой в «Искусстве и морали» (1923) соображениями по поводу смысловой дифференции понятия *муга* (буквально: «не-я») [9, 6, 218], предложить оригинальное толкование гуссерлевской идеи intersubjectivity.

Период Тайсё (1912—1926), в рамках или на границах которого, совершился первый расцвет философской мысли Нисида и проходило становление Кодзиро Сэридзавы, известен своим глубоким интересом к неокантианской традиции. Нисида, таким образом, являясь проводником этого интереса и создателем устойчивых национальных интерпретаций марбургской и тюбингенской философий, по сути дела открыл для японской мысли не только Гуссерля, Хайдеггера, Гартмана, предложив их первое систематическое понимание, но, посредством их интуиций, обращается к процессу вовлечения в отечественную культуру, «сосродных», как он полагал, с ними учений Николая Кузанского, Я.Бёме, И.Экхарта [10, 11, 125] – и, впоследствии, руководствуясь достигнутым – к осмыслению философии Джеймса и Бергсона.

Позже, оценивая сделанное им к вершине эпохи Тайсё, он напишет: «Великолепие развития западной цивилизации, которая воспринимает форму как целое бытие и стремится верить в создание Духа добра, есть немало заслуживающего уважения и понуждающего к учению. Но не укрыто ли в основе восточной культуры, доведенной нашими предками за прошедшие тысячелетия до совершеннейшего из возможных сегодня уровня то, что кажет само себя и само есть очевиднейшее из возможного – стремление к пред-сущему, умение видеть форму бесформенного и слышать зов беззвучного? Наша душа постоянно стремится к этому, и я хотел бы создать философию, отвечающую этой устремленности» [9, 6, 104].

Кодзиро Сэридзава, литературное наследие которого чрезвычайно разнообразно (рассказы,

* © Оленев Д.В.

романы, эссе, философские размышления о мироустройстве и вере) и известно всему читающему миру, будущий Президент японского Пен-клуба, как раз в этот период своей жизни и истории своей страны переживает то, что будет названо словом *мэитю*, попадание в цель как ее поражение, имея ввиду, что обстоятельства жизни сложились так, что его экзистенция была подвергнута тяжчайшим испытаниям и приобрела интенцию к разрушению, чего удалось избежать только на пути веры. Действительно, его родители, фанатичные приверженцы религиозного учения Тэнри, бросили ребенка в раннем детстве. Сэридзава, истинный самурай в духе своей непреклонности, преодолел все выпавшие на его долю испытания, поступил в Токийский университет, где испытал огромный интерес к юго-западному неокантианству, затем учился во Франции, где, в частности, занимался работами Бергсона и Плеснера. Заболев в Париже туберкулезом и борясь со смертью, он осознал и сформулировал свое предназначение в истории мышления, так как она была открыта перед ним посредством литературы – «выразить на пути слов, то, что лежит за пределами всех форм, всех смыслов, всех слов и нуждается не в словах, но в умении видеть и слышать – неизреченную волю Бога. Выразить на своем пути так, что бы услышали и увидели другие – то, что невозможно и возможно, то что выше существования и несуществования» [6, 6, 418].

Фактически очевидно, что оба мыслителя встраивают интенцию своих рассуждений в одном проблемном поле, которое вполне можно опредметить концептами «Бог» – «бытие» – «личность». Для объединения этих трех концептов в единое целое, оба автора будут в разное время пользоваться двумя исходными концептуальными терминами, затем развивая и преобразая их с помощью более традиционных понятий: *ниндзё* [9, 9, 58; 6, 7, 88] и *сатори* [9, 12, 87; 10, 12, 405]. Причем, если к 1928 году Нисида уже заканчивает осмысливать этот концептуальный ряд, завершит то, что уже двумя годами ранее современники, по итогам его деятельности в Киотском университете, назовут не иначе как «философия Нисиды», то Сэридзава еще только в начале пути. Его духовное преобразование начинается в 1930 и заканчивается в 1985 г. В 1930 г. начался путь писателя и мыслителя, приведший его к мировой известности; в 1985 – его дом впервые посетила «живосущая Родительница – Оясама», основательница учения Тэнри Мики Накаяма, которая, скончавшись в январе 1886 года, воскресла в ипостаси духа и стала являться людям, беседуя с ними через посредника – *яси́ро*, вместилище, то есть через господина Тэруаки Дайтокудзи, которого Сэридзава называл «юношей Ито»).

Считается [8, 85; 10, 52], что в начале ноября писатель по просьбе Родительницы приступил к непосредственной работе над первой частью «Книги о Боге» («Улыбка Бога») и писал ее сто десять дней. Периодически ему являлась Родительница в алом кимоно, давала подробные указания относительно того, о чем он должен писать, делала замечания. Сэридзава, сначала воспринимавший ее как надзирателя, присматривающего за заключенным, постепенно понял, что писание есть итог его *сатори*, просветления, выразившегося в форме послушания и призвания: «...не было ли это проявлением милосердия и любви Бога-Родителя к моему человеческому? Может, Ему важно было не столько заставить меня писать, сколько помочь мне стать великодушным и отзывчивым, избавиться от высокомерия и эгоизма, присущего всякому человеческому? ...именно стодневное подвижничество научило меня смирению, пробудило во мне способность думать о других... работа над этой книгой способствовала моему духовному возрождению и просветлению во мне человеческого» [6, 6, 105].

В этом фрагменте Сэридзава употребляет три слова, которые можно передать в переводе на русский язык термином-концептом «человеческое». В первом случае это *сидаи*, полиморфная, состоящая из двух иероглифов бисмысловая конструкция, традиционно распознаваемая либо как четыре элемента (воздух, вода, огонь, земля), либо как человеческое тело, скорее в значении плоти, понимаемой как единство первоэлементов, как единая субстанция. Во втором случае употребляется слово *дзин'син'*, которое употребляется в смысле обозначения человека вообще, как некоей обезличенной фигуры. Наконец, в третьем значении используется полифоническое, весьма трудное для перевода на русский язык *ниндзё*. Оно несет в себе три группы значений: 1) человеколюбие; человеческое чувство; сердце; 2) человеческая натура, естественные человеческие стремления; нравы; 3) отношения со стороны людей [1, 1, 245].

Эту осмысленность, в рамках данного концептуального анализа, мы считаем возможным выразить как «человеческое» и обратить на нее внимание как на резюмирующий, итоговый концепт по отношению к *сидаи*, как выражению «вписанности» человеческого в природное, и к *дзин'син'*, как выражению пребывания в общественном как безличном.

В свою очередь Нисида приходит к употреблению этого концепта несколько иным путем – как и должно быть в случае спекулятивно настроенного мыслителя – но не менее изящным образом, используя неисчерпаемую полифонию смыслов японского языка.

Стремясь тематизировать и обосновать свободу, Нисида утверждает, что универсально-общее должно быть таким, чтобы и «существовать», определяя своим общим характером «индивидуальные» и их связь друг с другом, и в то же время «не существовать как определенное нечто, детерминирующее «индивидуальные» и губящее их самостоятельность. Такое универсальное общее возможно только как общее, имеющее характеристику «абсолютного небытия», обеспечивающего в своей беспредметности самостоятельность и свободу «индивидуальных», а своим общим характером — их связь. Содержательно оно раскрывается у японского философа как «конкретное общее», определяющееся самим собой [9, 8, 47]. Оно есть самоопределение сознания, субъекта, духа и, таким образом, — самосознания. Самосознание рассматривается им как «интуиция», как «созерцание себя в себе самом». Описывая самосознание, Нисида пользуется такими выражениями буддийской мысли, как «созерцание без созерцающего» и «определение без определяющего», тем самым утверждая и подчеркивая несубстанциальность «абсолютного небытия» [9, 8, 118].

В качестве альтернативы познающему субъекту европейской философии японский мыслитель предлагает действующего субъекта, живущего и реализующего себя в самом мире как часть его.

В своем первом крупном трактате «Исследование блага» (1911), равно как и в двух других, следующих за ним («Искусство и мораль» (1923) и «Основные вопросы философии» (1933 - 1934), Нисида рассматривает себя в качестве философа, действующего в традиции национальной мысли, но средствами западной философии, или, как несколько, быть может, неудачно выразился автор самого последнего современного русскоязычного исследования философии Нисиды – творит философию «с европейской терминологией и дзен-буддистским подтекстом» [3, 248]. В ответ на это следует, скорее всего утверждать, что это национальная философия, создаваемая в контексте «персонального пространства-времени», которая, средствами национальной культурной языковой парадигмы, старается, ради собственных целей, передать смыслы европейской философской традиции, особенно германской и французской, в том контексте, когда их тематизация происходит по экзистенциальному направлению.

«Данное как сущее, настолько же соопределенное себе собственному, предается в своей бытийной основе (*мотои*), как нечто достигающее и недостигающее предельного основания, ничто, называемого на Западе в начале Нового времени Николаем Кузанским «совмещением противоречий», или, в контексте мысли Востока, *ю:му*» [9, 8,

89]. Последний термин, как и его корреляция с мыслью Кузанца, помещенного перед этим в контекст учений Экхарта – Беме – Хайдеггера, требует особых комментариев.

Своеобразие японской культуры, как образцового культурного типа Востока, Нисида усматривал в присущей ей идее небытия, выраженного во всей своей противоречивости, доступной японскому языку, отсылающему, благодаря мыслителю «бытийствующий» смысл сущего в его «небытийствующую» основу, причем, со ссылкой на «*considentio opositorum*» Николая Кузанского и Ungrund Я.Беме [9, 8, 104]. «Небытие» как основа «бытия», его «пред-стояние» и «после-данность», выражаясь словами известного комментатора философии Нисиды Наго Мититака [8, 245], в интересующем нас фрагменте «Исследования блага», вообще предается словом *ю:му*, состоящим из двух иероглифов, имеющих значение «стрела» и «ничто», и означающих следующую группу смыслов: 1) бытие и небытие; ничто и нечто; имеющееся и не имеющееся; наличие или отсутствие; 2) да или нет [1, 2, 144].

По этому поводу представляется последовательным указать, что, безусловно, Нисида пытался истолковать с позиций учения дзен как представление о всеобъемлющем универсуме, который, «будучи всем, сам есть ничто», «действует без действующего», «определяет без определяющего». При этом абсолютно ясно стремление Нисиды толковать свою философию как «подлинно восточную», исходящую из буддизма, его взгляды близки здесь не только Кузанскому, но и экзистенциализму Запада образца «Бытия и ничто» Ж.-П.Сартра, фундаментальной онтологии М.Хайдеггера и феноменологии позднего Гуссерля.

Согласно основной метафизической программе Нисиды, названной им «антиинтеллектуалистической», истинное бытие постигается интуитивно благодаря особому «способу рассмотрения вещей», или «способу осознания себя», позволяющему преодолеть противоположность объективного и субъективного, подобно тому как в *ю:му*, происходит взаимостановление небытия-бытия-небытия-бытия. Тогда становится очевидным, что общественное развитие Нисиды представляет как результат взаимодействия общего, выраженного посредством категории-метафоры «небытие» и отдельного как индивидов, подлинность отношения которых выражается в коммуникации между Я и Ты и определяется посредством концептуального элемента *ниндзё* [9, 14, 88], которое, как было показано выше, служит у Сэридавы элементом, *тэн'кэи*, образцом и категорией, завершающее трехуровневую схему определения человеческого.

Различие будет состоять в следующем. У Сэ-

ридавы динамика и пропозиция системы *сидаи* – *дзин'син'* – *ниндзё* будет представлять собой тип открытовыраженного религиозно-экзистенциального следования, заключающийся в переходе от безразлично-пристрастного к обще-безличному и завершающемуся в персонально-вовлеченном, присущем божественному. У Нисиды это метафизико-экзистенциальный дискурс, начинающийся с метафизики всеобщего, минования стадии метафизики особенного и перехода сразу к метафизике «каждой вещи», метафизике, используя термин А.А.Фёдорова, «персонального пространства-времени».

В обоих случаях мы имеем дело настолько же с метафизикой-антропологией хайдеггеровского образца, насколько с мировидением, имеющим свои генетические корни в экспозиции *тядо*, чайной церемонии. Последнее означает – с идеей дзен вообще как базовым архетипом фундаментальной парадигмы единственно возможного здесь, в контексте японского мира, мышления. В этом отношении особенно показательна у Нисиды 24 глава III части («Благо») уже упомянутого «Исследования блага», которая называется «Благо как полное единство личности» и главы 1-5 «Милосердия Бога» Серидзавы, являющейся 2 книгой трилогии «Книга о Боге».

Д. Судзуки, крупнейший знаток буддийского учения и японской культуры, подчеркивал, что чайная церемония не только питье чая, а в первую очередь формирование «психосферы» или, говоря другими словами, некоего «духовного поля» [14, 159]. Идейным субстратом чайной церемонии классического типа является дзэнбуддизм, и понятие «путь» в словосочетании «путь чая» имеет то же значение, что в сочетаниях «Путь Будды» (яп. *буцудо*) и «путь дзэна» (яп. *дзэндо*). В самом общем плане это, можно сказать, образ сущности человеческого, который Нисида и Сэридава передают концептом «ниндзё», а в более узком смысле – одно из средств обретения просветления, передаваемое этими мыслителями концептом «сатори». Безусловно, и то, и другое органически связано между собой.

Чайная церемония – уникальное явление не только в японской, но и мировой культуре. Слово-сочетанием «чайная церемония» традиционно передаются японские термины *тядо* («путь чая») и *тя-но ю* («чайный напиток», «чайный кипятилок», «чайный бульон»). Второй компонент слова *тядо* – «путь» (кит. *дао*) – самым непосредственным образом указывает, с одной стороны, на сложность и многогранность того, что называют «чайной церемонией», и, с другой стороны, на неадекватность такого перевода на русский язык. Тем, кто знаком с традиционной культурой стран Дальнего Востока, хорошо знакома трудность интерпретации по-

нятия *Дао* [2].

Классический вид чайная церемония приобрела в XVI в. благодаря таланту и трудам Сэн Рикю и его последователей из чайных школ дома Сэн. При проведении чаепития во главу угла они ставили четыре правила, регулирующие состояние духа участников церемонии – «гармония», «почитание», «чистота», «покой». В свою очередь, содержательную сторону этих правил определял основополагающий принцип классического чайного действия – *ваби* («безыскусность», «простота»), в котором как в фокусе сконцентрированы характеристики дзэнского мироощущения.

Чайная церемония или, лучше сказать, чайное действие – чрезвычайно сложное и многоплановое явление, корни которого уходят в китайскую древность. В этой связи встает закономерный вопрос, неоднократно дискутировавшийся в литературе о чайной церемонии: какие факторы (идеологические, этнографические, социальные, эстетические и др.) обусловили ее возникновение и становление как уникального культурного феномена.

Наиболее распространен взгляд, что «путь чая» – порождение дзэна. В авторитетном трактате «Записки о дзэнском чае» (яп. «Дзэнтяроку») подчеркивается тождество «вкуса чая» и «вкуса дзэна». Подобная точка зрения последовательно отстаивается в работах крупнейших современных знатоков и пропагандистов дзэнбуддизма С. Хисамацу [11, 88], С. Фурута [12, 55], Д. Судзуки [14, 98], многочисленных публикациях Сэн Сосицу XV, главы чайной школы Урасэнкэ.

Итак, в данной работе, на основании проведенного анализа ключевых концептуальных элементов проблематики «человеческого» у Нисиды и Серидзавы установлена ситуация наследования в экзистенциальной и философско-антропологической проблематике фундаментальным установкам национальных культурных архетипов дзэнбуддизма, передаваемых посредством сложной ситуации вписывания традиционных понятий в философский язык западноевропейской философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Большой японско-русский словарь. Т.1, 2. М., 1970.
2. Игнатович А. Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»). М., 1997.
3. История современной мировой философии. Компаративистский подход/под ред. Колесникова А.С. и Корнеева М.Я. [Б.м.], 2008.
4. Корнеев М.Я. Логика небытия Нисиды Китаро, дзэнбуддизм Дайсэцу Судзуки и буддийская философия жизни Дайсаку Икэды // История современной зарубежной философии. СПб., 1998.
5. Кагиторо Такаки. Сэридава до ваби (Путь простоты

- в учении Сэридавы). Киото, 2004.
6. Кодзиро Сэридава дзенсю (Полное собрание сочинений Кодзиро Сэридавы). Т. 1-21. Токио, 1997 – 2007.
 7. Кояма Ивао. Нисида тэцугаку (Философия Нисиды). Токио, 1955.
 8. Нагао Мититака. Нисида тэцугаку но кайсаку (Комментарий к философии Нисиды), Токио, 2001.
 9. Нисида Китаро дзенсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 1-18. Токио, 1947-1953.
 10. Тосака Дзюн. Сэнсю, Дайрокукан (Избранные произведения). Токио, 1948.
 11. Хисамасу С. Тядо-но тэцугаку (Философия пути чая). Токио, 2007.
 12. Хара К. Сен-Рику. Токио, 1972.
 13. Makoto Ueda. Literary and Art Theories in Japan. Tokio: Unitar press, 2001.
 14. Suzuki D. T. Zen and the Art of Tea//Suzuki D. T. Zen and Japanese Culture. Princeton, 1970.

D. Olenev

INTENTION AND PROBLEMATICS OF THE CATEGORY "HUMAN ESSENCE" BY NISIDA KITARO AND COSIRO SERIZAWA

Abstract: The matters viewed in the article are basic European and Japanese foundations of the formation of philosopho-anthropological, existential and philosopho-religious problematics through the prism of two fundamental categories coming from the intellectual heritage of the grandest representatives of Japanese culture – Nisida Kitaro, the scholar of Kioto School, and a classic of Japanese literature the 20th century Cozиро Serizawa, which are existence and human nature.

Key words: Japanese existentialism, Kioto School, Tenrism, existential, existence, fundamental of "human essence".

УДК 130.3

Смирнова Е.В.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОЕКТОВ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ И СОХРАННОСТИ ЧЕЛОВЕКА У И. КАНТА И Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ И ИХ СОВРЕМЕННАЯ ОЦЕНКА*

Аннотация: Рассматривается проблема основания человеческой определенности как главного условия самоидентификации личности в контексте проблематики «всеобщее – особенное» в трудах Канта и Гегеля с точки зрения их современной интерпретации в западноевропейской философии. Анализируются общетеоретические принципы, определяющие подход к антропологической проблематике и устанавливаются категориальные детерминанты, обеспечивающие философско-правовую и социально-философскую основу концепций двух германских мыслителей.

Ключевые слова: немецкая классическая философия, философия личности, самосознание, достоверность, автономия воли, практическое значение.

В первое десятилетие нынешнего столетия усилиями целого ряда весьма известных европейских и американских философов на повестку дня встал вопрос, который, при всей разнице авторских формулировок, следует сформулировать так: насколько возможно, руководствуясь идеей сохранности как вида и как индивидуума, обоснование определенности человеческого существа в условиях перманентности перемен, разорваннос-

ти бытийственно-сущностной преемственности в плане ее обоснованности? Причем, вопрос обоснованности стоит как антропологический вопрос о метафизике ценностей, обращаемый к двум классическим философским системам И.Канта и Г.Гегеля.

Было высказано четыре мнения, имевших существенный европейский резонанс и вызвавших дискуссию, в которой приняли участие представители самых разных идейных течений – от марксистов и саентологов до приверженцев философии американского консерватизма и фундаментальной онтологии М.Хайдеггера.

Кэмбриджский философ Кодзини Катарани в трактате «Транскритика» пытается показать критический потенциал такого «параллаксного взгляда», концепции «разрыва»-«различия», свойственного современному мировоззрению: сталкиваясь с антиномической позицией в точном кантовском смысле слова, следует отказаться от любых попыток сведения одного аспекта к другому, от совершения своеобразного «диалектического синтеза» противоположностей [8, 3]. Необходимо, напротив, заявить о непреодолимости антиномии и признать суть радикальной критики не в качестве определенной позиции, противостоящей другой позиции, но в качестве непреодолимого разрыва между самими позициями, структурного зазо-

* © Смирнова Е.В.

ра между ними. Позиция Канта, таким образом, состоит в том, чтобы «не смотреть на вещи ни со своей точки зрения, ни с точки зрения других, а сталкиваться с реальностью, которая раскрывается через различие (параллакс)» [8, 6]. Каратани прочитывает кантовское понятие вещи-в-себе как по ту сторону феноменов следующим образом: эта Вещь представляет собой не просто трансцендентальную сущность, которую мы не в состоянии ухватить, а нечто, различаемое лишь через неустранимо противоречивый характер нашего переживания реальности и напрямую отождествляет трансцендентального субъекта с трансцендентальной иллюзией.

Американский политический философ Ребека Коммей недавно опровергла миф, что гегелевскую критику Великой французской революции можно свести к вариации «немецкой» идеи, что католические французы совершили насильственную «реальную» политическую революцию из-за того, что они упустили исторический момент Реформации, достигшей в духовной сфере примирения между духовной субстанцией и бесконечной субъективностью, которое революционеры искали в социальной реальности. С этой стандартной точки зрения немецкая нравственно-эстетическая установка «снимает» революционное насилие во внутреннем нравственном порядке, позволяя тем самым заменить абстрактную «террористическую» революционную свободу конкретной свободой государства как эстетического органического целого.

Однако временной характер этих отношений между французской политической революцией и немецкой духовной Реформацией неоднозначен: кажется, что здесь пересекаются все три возможных отношения. Сначала идея «снятия» указывает на последовательность: французское «непосредственное» единство Всеобщего и Субъекта сопровождается его снятием, его немецким нравственно-эстетическим опосредованием. Затем существует идея одновременного выбора (или его отсутствия), вследствие которого эти страны пошли различными путями: немцы выбрали Реформацию, тогда как французы остались в католическом мире и вынуждены были извилистым путем прийти к насильственной революции. Однако тот эмпирический факт, что философская революция Канта предшествует Великой французской революции, не является несущественной случайностью – при виде революционного террора кантовская этика сталкивается с главным следствием своей «абстрактности», так что кантовская философия должна быть прочитана «ретроактивно» сквозь призму Великой французской революции, которая позволяет нам увидеть ее недостатки.

«Если кантовская моральная позиция преподносит себя в качестве нарративной приемницы революции, – полагает Коммей, – то не потому, что она логически осуществляет или превосходит ее: важнейшее предприятие Канта феноменологически вытекает из революции, которой оно хронологически, конечно же, предшествует, поскольку его текст становится понятным только ретроактивно, через событие, которое, в институционализации непрерывного короткого замыкания свободы и жестокости, подвергает проект современности его самому серьезному испытанию <...> революция сама воздействует на текст Канта как своеобразная ретроактивная травма» [6, 393].

Это означает, что революционный террор служит своеобразным непристойным двойником этической мысли Канта: его разрушительное насилие просто «раскрывает» террористический потенциал кантовской мысли. Именно поэтому – в этом и состоит основная догадка Гегеля – отвергать «эксцессы» Великой французской революции с «немецкой» моральной точки зрения это простое лицемерие: все ужасающие черты революции находят свое соответствие, содержатся и повторяются в кантовских духовных построениях: «...чистота нравственной воли не может служить противоядием от ужасающей чистоты революционной добродетели. Все логические проблемы абсолютной свободы, в сущности, переносятся в гегелевский анализ кантовской этики: одержимость, паранойя, подозрение, испарение объективности в насильственной и гиперболизированной способности субъективности воспроизводить себя в мире, который она отказывается признавать» [6, 392].

Известный английский философ и политолог Фредерик Джеймисон ссылается на гегелевскую «конкретную всеобщность», лаконично критикуя завоевавшие недавно популярность теории «альтернативных современностей»: «Как же тогда идеологам “современности” в ее нынешнем смысле удастся отделить свой продукт, информационную революцию и глобализованную современность свободного рынка от отвратительной старой современности, избегая серьезных политических и экономических системных вопросов, которые понятие постсовременности делает неизбежными? Ответ прост: вы говорите об “иных” или “альтернативных” современностях. Эта формула теперь известна всем: это означает, что для каждого может существовать современность, отличная от стандартной или гегемонистской англосаксонской модели. Все, что вам не нравится в последней, включая то подчиненное положение, которое она отводит вам в себе самой, можно отбросить с помощью утверждения и “культурного” представления, что вы можете скроить свою сов-

ременность иначе, так что возможной становится латиноамериканская современность, индийская и т.д...» [7, 12].

Значение этой критики выходит далеко за пределы случая современности – она позволяет увидеть основной недостаток номиналистической историзации. Обращение за помощью к множественности («не существует одной современности с неизменной сущностью, существует множество современностей, и каждая из них несводима к другим...») ложно не потому, что оно не признает уникальную неизменную «сущность» современности, а потому, что умножение действует как отрицание антагонизма, присущего понятию современности как таковому: ошибочность умножения состоит в том, что оно освобождает всеобщее понятие современности от его антагонизма, от способа, которым оно включается в капиталистическую систему, сводя этот аспект просто к одному из его исторических подвидов. Не надо забывать, что первая половина XX столетия уже была отмечена двумя большими проектами, которые прекрасно соответствуют этому понятию «альтернативной современности»: фашизмом и коммунизмом.

Наконец, выдающийся современный философ Славой Жижек в своем трактате, изданном в 2006 году «Устройство разрыва. Параллаксное видение» задаваясь вопросом – в чем состоит новое измерение, возникающее в разрыве? – отвечает на него, апеллируя к Канту и Гегелю, как источникам этого состояния в «метафизическом времени-пространстве» [4, 77] эпохи современности, следующим образом. Он полагает, что, ссылаясь на раздел «Критики практического разума» под названием «О мудро соразмерном с практическим назначением человека соотношении его познавательных способностей», наша «свобода существует только в пространстве между феноменальным и noumenальным» [3, 745].

В философском отношении тема параллакса, сформулированная Жижеком, сталкивает нас с ключевым вопросом перехода от Канта к Гегелю [2, 25-53]. Существуют две основные версии этого перехода (который все еще остается одной из главных разделительных линий между философами: теми, в основном аналитической ориентации, кто считает, что Кант – последний, кто «что-то значил», и что посткантовский поворот немецкого идеализма является одной из величайших катастроф, скатыванием к бессмысленным спекуляциям, к истории философии, и теми, для кого посткантовский спекулятивно-исторический подход является наивысшим достижением философии):

1. Кант утверждает разрыв конечности, трансцендентальный схематизм, негативный доступ к noumenальному (через возвышенное) в ка-

честве единственно возможного и т. д., тогда как абсолютный идеализм Гегеля скрывает кантовский разрыв и возвращается к докритической метафизике.

2. Кант сделал только полдела в своем разрушении метафизики, все еще сохраняя обращение к вещи-в-себе как внешней недоступной сущности, а Гегель просто радикализировал Канта, совершив шаг от негативного доступа к Абсолюту к самому Абсолюту как негативности. Или, в терминах гегелевского перехода от эпистемологического препятствия к позитивному онтологическому условию (наше неполное знание вещи превращается в позитивную черту вещи, которая сама по себе неполна, непоследовательна): Гегель не «онтологизирует» Канта; напротив, именно Кант, поскольку он считает разрыв просто эпистемологическим, продолжает считать, что где-то существует полностью конституированная noumenальная область, тогда как Гегель как раз «деонтологизирует» Канта, вводя разрыв в саму структуру реальности.

Иными словами, гегелевский шаг означает не «преодоление» кантовского разделения, а скорее утверждение его «как такового», отказ от необходимости его «преодоления», дополнительного «примирения» противоположностей, то есть приход к пониманию – через чисто формальное параллаксное смещение – того, что полагание различия «как такового» и есть искомое «примирение». Недостаток Канта состоит не в том, что он ограничивается рамками конечных оппозиций и потому не способен достичь Бесконечного, а, напротив, в самом его поиске трансцендентной области по ту сторону конечных оппозиций: «Канту не удастся достичь Бесконечного – он не способен понять, что у него уже ЕСТЬ то, что он ищет» [2, 40]. Это превращение служит ключом к пресловутой «гегелевской триаде».

Следует предположить, что аналитическая акция по историко-философскому эксплицированию группы высказанных суждений должна так или представлять собой решение вопроса об основании такой сохранности человеческого в состоянии любого разрыва, которая бы позволила установить подлинную и ясную определенность. Обратимся к первоисточникам этих рассуждений – «Критике практического разума» и «Феноменологии духа» – и попробуем установить их истинную, аутентичную авторам, природу.

Исходным понятием в данном случае послужит понятие «жизнь».

1. Кант называет это дефиницией и определяет «жизнь» как способность существа поступать по законам способности желания. При этом, «способность желания» есть способность ищущего свою определенность человека через свои представления быть причиной действительности

предметов этих представлений. Такая ситуация сама по себе есть основание для определенности и выражается посредством термина «удовольствие» как представления о соответствии предмета или поступка с субъективными условиями жизни, или как «способность причинности» [3, 684], которой обладает представление в отношении действительности его объекта, или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его, или, в максимальном выражении второй теоремы основоположений практического разума, как состояния «быть счастливым». Это последнее рассматривается как «необходимое желание каждого разумного, но конечного существа... неизбежно определяющего основание его способности суждения» [3, 698].

Как было сказано выше – это последнее есть способность к определенности, которая служит основанием действительности предметов в их представлениях. Тогда, это «основание определенности» что есть «основание действительности», переданное посредством максимы «счастье», служит, в свою очередь основанием для первой, второй и третьей теоремы основоположений [3, 692, 693, 698], которые следует читать так: принципы, устанавливающие сохранность способности желания как «определяющего основания воли» есть предмет практического опыта ради «себялюбия или личного счастья», где предмет опыта есть форма «всеобщего законодательства», сохраняющий определенность всеобщего в персональном.

Действительно, возникает «пространство разрыва» [8, 208], в которое, на самом деле, не создает неизлечимости паралакса, но дает возможность, реализую кантовскую идею «мирового гражданского общества», сформировать основу для перехода от единичного ко всеобщему, минуя стадию особенного, или, в приложении к социальной реальности – стадию национального, создающего подавляющее большинство в «энергии разрыва» [3, 55]. В этом случае фундаментальным определителем основного закона практического разума – «поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [3, 701] – становится категория собственного, «персонального пространства-времени» [4, 62-65], выраженная здесь словом «твоей». И тот «разрыв», который Жижек находит у Канта, разрыв между ноуменальным и феноменальным, в котором только и может существовать свобода, есть на самом деле подлинная определенность человеческого как способности быть в этом разрыве как единственно возможной форме сохранения своей сущности, и, в то же время, быть самим этим разрывом, заполняя его собой и стягивая его в достоверную определенность.

2. Гегель полагал, что жизнь есть самопозна-

ние как предмет самопознания [1, 157]. Для самосознания существенным его выражением оказывается вожделение как действие, направленное на уничтожение самостоятельности предмета и соединение его с собой. Самосознание вожделет свой предмет, поскольку в себе оно само является этим предметом, и с этой стороны стремится соединиться в предмете с собственным «Я». Однако в вожделении выражается лишь одна сторона в отношениях самосознания с предметом, которые для нас выступают как гораздо более сложные.

У формы самосознания есть определенный вид. При рассмотрении этой новой формы знания – знание о себе самом, по отношению к предшествующему – к знанию о некотором «ином», то это последнее знание, правда, исчезло, но его моменты в то же время так же сохранились; и потеря состоит в том, что они здесь такие, какие они есть сами в себе. Бытие мнения, единичность и противоположная ей всеобщность восприятия, так же как пустое внутреннее рассудка, предстают теперь не в качестве сущностей, а в качестве моментов самосознания, то есть абстракций или различий, которые в то же время для самого сознания несущественны или представляют не различия, а полностью исчезающие сущности.

Но на деле самосознание «есть рефлексия из бытия чувственного и воспринимаемого мира и по существу есть возвращение из инобытия» [1, 156]. Как самосознание оно есть движение; но так как оно различает от себя только себя само как себя само, то для него различие непосредственно снято как некоторое инобытие; различие не есть, и самосознание есть только лишенная движения тавтология: «я есмь я». Различие для этого «я» не имеет также формы бытия, то оно не есть самосознание. Оно, следовательно, есть для себя инобытие в качестве некоторого бытия или в качестве различенного момента, но оно есть для себя также единство себя самого с этим различием как «второй различенный момент» [1, 158]. Обладая названным «первым моментом», самосознание выступает как сознание, и для него сохранен весь простор чувственного мира, но в то же время – лишь в соотношении со вторым моментом – с единством самосознания с самим собою; и это единство есть для самосознания вместе с тем некоторая устойчивость, которая, однако, есть только явление или различие, не имеющее в себе бытия.

Но эта противоположность его явления и его истины имеет своей сущностью только истину, а именно единство самосознания с самим собой; это единство должно стать для самосознания существенным; это значит, что самосознание есть вообще «вожделение». Сознание как самосознание имеет отныне двойной предмет: один – непосредственный, «предмет чувственной досто-

верности и воспринимания», который, однако, для самосознания отличается характером негативного, и второй – именно само себя, который «есть истинная сущность и прежде всего имеется налицо только лишь в противоположности первому» [1, 158]. Самосознание выступает здесь как движение, в котором эта противоположность снимается и становится для него равенством его самого с собой.

Таким образом, следует сделать вывод, что сводимое в термин «разрыв» отсутствие определяющего и сохраняющего в человеческом существе, присущее кантовской революции и гегельянской докритической реставрации – что утверждается и К.Кваратани, и С.Жижekom – на самом деле дает возможность установить очевидность различия в позиции двух мыслителей. Кант и его последователи, особенно в лице Хайдеггера и Гартмана, будут говорить о пространственно-временном зазоре, который заполняет человек в своей персональности. Гегель и его последователи, в лице младогегельянцев и А. Кожева, напротив, будут утверждать, отнюдь не абсолют слитности, но перенесение «разрыва» во внутреннее, его имманентность как разорванность, нетождественность самого себя.

Тогда, понимаемую так проблематику достоверности в обстоятельстве обоснования определенности и сохранности человека по его сущности в бытии-в-мире, следует рассматривать как возрождающуюся метафизику ценностей. Но вопрос о метафизике ценностей есть вопрос об *основании ценностного*, как возможности и способа существования ценности. Такая постановка вопроса предполагает испытание положения о ценностном, в каком бы виде оно не высказывалось – «социокультурной проблемой», «религиозным плюрализмом», «проблемой менталитета», «проблемой русской философии» – как основоположения, то есть такого положения об основании, которое становится всеобщим положением. Метафизика феномена предполагает такое обращение к его сущности, которое предполагает способность этого феномена выйти за пределы собственной определенности и обнаружить свое основание как настолько же присущее, насколько

и не присущее самой его сущности.

Метафизика ценностного, явления, претендующего на всеобщность в сфере бытия человеческого, предполагает, что речь идет о феномене, чьи основания столь фундаментальны, что вправе определять само человеческое.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гегель Г.Ф.В. Феноменология духа/Пер. Г.Шпета. М: Академический проект, 2008.
2. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М: Европа, 2008.
3. Кант И. Критика практического разума//Критика чистого разума. СПб.: Мидгард, 2007.
4. Федоров А.А. «История меня»: традиция европейской философской мистики и строительство персональных миров. СПб: Издательство СПбГУ, 2006.
5. Bencivenga E. Hegel's dialectical logic. Oxford: Oxford University Press, 2000.
6. Camay R. Dead right: Hegel and the terror // South Atlantic Quarterly 103:2/3 (Spring/Summer 2004).
7. Jameson F. A singular modernity. London: Verso Books, 2002. P. 12.
8. Karatani K. Transcritique. On Kant and Marx. Cambridge (Ma): MIT Press, 2003
9. Zizek S. The Puppet and the Dwarf. Cambridge (Ma): MIT Press, 2003. Ch. III.

E. Smirnova

HISTORICO-PHILOSOPHICAL GROUNDS OF HUMAN DEFINITUDE AND INTEGRITY PHILOSOPHIES BY I. KANT AND G.V.F. HEGEL, AND MODERN EVALUATION OF THE PHILOSOPHIES

Abstract: The article considers the matter of the fundamental of human definitude being the main condition necessary for personal self-definition in terms of the dilemma of “universal – individual” present in philosophic works by I. Kant and G.V.F. Hegel through the prism of modern understanding of the works in West-European philosophy. The theoretical principles analyzed are the ones that identify the approach to anthropological problematics. The article establishes categorical determinants that provide a philosophical legal and philosophical social basis of the intentions of the two German philosophers.

Key words: German classical philosophy, personality philosophy, consciousness, authenticity, autonomy of will, practical destination.

РАЗДЕЛ 4. ВОПРОСЫ ПОЛИТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ

УДК 141

Кирильченко Д.В.

АДАПТАЦИЯ НИЦШЕАНСТВА ИДЕОЛОГИЧЕСКИМИ КОНЦЕПЦИЯМИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX–XX СТОЛЕТИЯ)*

Аннотация: Статья посвящена отношению социалистов, националистов и либералов к такому общественно-философскому явлению как ницшеанство. Автор приходит к выводу, что методика выстраивания отношений с идеями Ницше имеет общие черты. Каждая идеология создаёт свой собственный миф о ницшеанстве.

Ключевые слова: идеология, либерализм, социализм, консерватизм, ницшеанство, национализм, Ф. Ницше.

Очень часто исследователи творческого наследия Ф.Ницше акцентируют своё внимание на её общеполитической составляющей, упуская из вида социально-политическую проблематику, являющуюся неотъемлемой частью его концепции. Как известно, сам Ницше резко отзывался об утвердившихся в общественном сознании идеологиях, которые, согласно его взглядам, отражают нигилистический образ мыслей его современников. И если об отношении Ницше к национализму, социализму и либерализму можно почерпнуть сведения из сочинений самого мыслителя, то ответ на вопрос, какой же монетой ответили ему адепты вышеперечисленных идеологий, попытается дать эта статья. Постановка данного вопроса как никогда актуальна в тот момент, когда общество охладело к социально-политическим экспериментам и к вопросам идеологии в частности, поскольку соответствующий сегодняшнему социальный климат благоприятствует беспристрастному адекватному решению поставленной задачи, а именно – выявлению механизмов адаптации ницшеанства идеологическими концепциями. Это исследование обогатит наши знания о характере существующих сегодня идеологий и такого малоизученного явления как ницшеанство. В этом и состоит научная значимость статьи.

Задолго до того момента, как имя Ницше стало известно широкой читающей публике, ещё при жизни мыслителя западноевропейские анар-

хисты увидели в нём своего соратника, после чего возмущённый Фридрих Ницше стал упоминать в ряду враждебных культурному ренессансу сил и собственно анархистов. Однако это частный случай. Нас же интересует становление идеологий в ракурсе их отношения к ницшеанству.

Итак, в самом начале 20 в. у **социалистов** вместе с идеологическим оформлением вырабатывается и отношение к аристократической философии Ф. Ницше. Первым, кто отважился принять вызов ницшеанства, стал один из будущих вождей октябрьской социалистической революции Л. Троцкий. В статье «Кое-что о философии «сверхчеловека», написанной в 1900 г. на смерть Ф. Ницше, Л.Троцкий признаёт необходимость дать отпор достойному идеологическому противнику. «Мы можем и должны беспристрастно относиться к личностям наших общественных противников» [5, 315], - говорит своим сторонникам Лев Давидович. И действительно его анализ ницшеанства отличается знанием материала, взвешенностью и полным отсутствием тенденциозности.

Такой свойственный учёным подход, не характерный для общественно-политических деятелей, имеет глубокий смысл. Дело в том, что социализм, опирающийся на экономическую теорию К.Маркса, к тому моменту уже оформился как особое мировоззрение и располагал специфической методологией «разоблачения» идеологических оппонентов. Полемика между двумя устоявшимися социально-политическими концепциями, социализмом и ницшеанством, имела вполне конструктивный характер. Адепты социализма не могли ошибаться в анализе философии Ф. Ницше, т.к. под разными терминами, выражающими соответствующее отношение к обозначаемому, понимали одни и те же общественные явления. Например, «восстание черни» у ницшеанцев и «освободительное движение масс» у социалистов. Философия Ницше направлена против восстания масс, Троцкий называет это устоявшимся впоследствии термином «реакция». Всё это означает,

* © Кирильченко Д.В.

что левые, ознакомившиеся с трудами мыслителя, адекватно восприняли ницшеанство, усматривая в нём свою противоположность. После анализа философии неравенства Л.Троцкий констатирует, что она взята на вооружение классом буржуазии для оправдания чудовищной эксплуатации рабочих и приходит к тому выводу, что ницшеанство, отстаивающее права господствующего класса, несомненно, есть продукт вполне определённой общественной почвы, то есть социально-политическая концепция Ф.Ницше – это ответ на запрос времени [5, 319-328]. Тем самым с начала 20 в. среди левых начинает бытовать мнение, что ницшеанство – это реакционная философия крупной буржуазии, а это, в свою очередь, означает, что ницшеанство встраивается в формационно-классовую схему развития общества.

Тезис о том, что Ф.Ницше – идеолог монополистической буржуазии прижился в Советском Союзе, который являлся глашатаем социалистической идеологии. А с появлением на политической арене фашизма, прямо заявляющего о своём родстве с ницшеанством, советская пропагандистская машина не упустила момента навесить на Ф.Ницше ярлык предтечи фашизма. Эту задачу выполняла целая серия публикаций 30-40-х годов, принадлежащих перу таких пропагандистов как Б.М.Бернадинер, Б.Быховский, И.Вайнштейн, Л.Кайт, И.Лежнёв, Г.Лукач. Это свидетельствует о том, что научно-марксистский подход уступил место пропагандистским целям нового государства. Однако в это же самое время ряд западных общественных деятелей левой ориентации приняли попытку отмежевать ницшеанство от притязаний на его наследство со стороны теоретиков третьего рейха. Это Жорж Батай, заявивший буквально: «Фашизм и ницшеанство исключают друг друга...» [4, 168], Анри Лефевр, провозгласивший Ницше союзником марксизма в идейной борьбе против фашизма, и другие.

Первой полномасштабным марксистским исследованием ницшеанства стал труд С.Ф.Одуева «Тропами Заратустры» [2], в котором автор прослеживает связь между возникновением этой доктрины с кризисом капитализма на Западе. Среди социалистов второй половины 20 в. – это каноническое исследование, «правильно» объясняющее им и суть самого учения, и его социальную природу, и описывающее историю, которое успело оно пройти. Несмотря на утвердившиеся штампы, с которых книга начинается и которыми заканчивается, работа С.Ф.Одуева представляет для исследователя несомненный интерес, поскольку социалистическая трактовка ницшеанства нашла в ней свой апогей. С.Ф.Одуев проанализировал с точки зрения левой идеологии все нюансы этой философии. К тому же книга избавлена от перегибов

и наполнена весьма точными характеристиками учения Ницше: «Он действует не как созерцатель, а как боец, расчётливо, с «трагической трезвостью», используя свои эстетические установки для защиты и пропаганды своих философских и политических воззрений... Ницше – философ активного действия» [2, 25-26]. А завершает Одуев свой монументальный труд по ницшеанству так: «Ницшеанство – реальный и опасный противник, с которым философы-марксисты должны бороться, не забывая о силе и специфике его воздействия на умы и души людей...» [2, 419].

Новые левые старались избегать марксистско-ленинской трактовки учения Ницше и при анализе состояния социума в рамках капиталистического блока прибегли к учению Ницше о массовом человеке, а буржуазное общество назвали потребительским (Г.Маркузе, А.Камю и другие). Но заимствование имеет своеобразную форму и потому носит неочевидный характер. Переосмысливание ницшеанских идей и недогматичная трактовка имеют место у ряда авторов (Хьюи Ньютон, Уго Чавес), но представляют собой частные случаи. Таким образом, мы можем говорить о том, что в 20 в. форма отражения ницшеанства в трудах идеологов социализма приобрела классическую форму, точные оценки и её будущее видоизменение маловероятно.

Что касается **консервативно-националистической** идеологии, то её отношение к ницшеанству выявить сложнее, поскольку в отличие от социализма и либерализма в большинстве государств имеет место свой, самобытный национализм, меняющий к тому же со временем своё наполнение. В конце 19 – начале 20 в. сторонники этой идеологии по-разному откликнулись на появление новой философии, а зачастую и просто проигнорировали её. Оценка варьировалась от сдержанно-тёплой до крайне негативной. Среди тех, кто принял идеи Ницше, были русские религиозные философы начала 20 в., но случилось это потому, что глубокому анализу они предпочли восторг от благозвучной поэтичности сочинений мыслителя. Так, В.Соловьёв, очарованный образом «сверхчеловека», поспешил увидеть в нём Иисуса Христа, хотя сам Ницше неоднократно остерегал читателей от подобной трактовки. Одновременно с этим в период царской власти, руководствовавшейся консервативно-охранительной идеологией, одним из столпов которой является преданность религии и церкви, произведение Ф.Ницше «Антихристанин» было под запретом, остальные же труды печатались в сокращённом варианте.

Вся противоречивость оценки ницшеанства в концентрированной форме проявилась во время господства ультраправой идеологии в фашистской Германии. Именно в этой стране и в этот период

Ницше был по-настоящему признан, но отнюдь не из-за близости ницшеанства и национал-социализма, а по той причине, что с одной стороны А. Гитлер испытывал любовь к этой философии и его обоснование «вредности» социализма, демократии и христианства тождественно ницшеанскому, а с другой – сестра философа Элизабет Фёрстер-Ницше и его кузен Рихард Ёлер, ведавшие архивом Ницше, испытывали любовь к Гитлеру. Однако на уровне идеологии ультраправым импонировало лишь то, что Ницше был именно немецким философом. И всё же такое пристальное внимание к фигуре Ницше, хотя идеология национал-социализма находилась в зародышевом состоянии, уже тогда приводило в недоумение многих немцев, преданных «делу возрождения Германии».

Нацисты ведь по существу не могли принять большинство идей Ницше, который яростно критиковал антисемитизм и немецкий национализм, являющийся, по его мнению, препятствием на пути к объединенной Европе, в которой особое место Ницше отводил еврейскому народу. А самое главное Ницше критиковал немцев. Всё это было причиной, по которой труды Ницше вообще предлагалось запретить. Пожалуй, в фашистской Германии была предпринята единственная попытка сделать ницшеанство структурным элементом национал-социализма, осуществлённая немецким философом и педагогом А. Боймлером. Для этой цели в книге «Ницше, философ и политик» [7] он акцентирует внимание на общефилософском компоненте ницшеанства, но делает свои собственные социально-политические выводы, придающие ницшеанству националистический характер. А. Боймлер видит в мировоззрении Ницше исконно немецкое. «Его учение о воле является наиболее совершенным выражением его германской сути» [7] – пишет этот идеолог нацизма.

До настоящего момента правым не удалось сформировать единое мнение относительно ницшеанства. Это объясняется отсутствием чётких политических целей и внятной идеологии. Поэтому оценка ницшеанства зависит от индивидуальных предпочтений сторонника умеренной консервативно-националистической идеологии. Для ультраправых зачастую характерно использование образа Ницше, но опять же не по идеологическим причинам, а в силу того, что они механически копируют модель гитлеровской Германии. Таким образом, можно констатировать, что в силу недостатка оформленности консервативно-националистической идеологии, попытка правых ассимилировать или хотя бы по своему объяснить ницшеанство оказалась неудачной.

Либерально-демократическая идеология является на сегодняшний день доминирующей. Отличительные её черты – это широкомас-

штабность и отсутствие единого источника её трансляции. Современный социум восполняет либеральными идеями отсутствие представления гражданина об обществе, предупреждая его идеологический и духовный поиск, который мог привести к ницшеанству. Поэтому большинство убеждённых либералов лишь поверхностно знакомо с социализмом, консерватизмом и тем более с локальным ницшеанством. Однако почерпнуть сведения об отношении сторонников идеологии-монополиста к ницшеанству мы можем из исследований специалистов – политологов, философов, культурологов, по долгу службы столкнувшихся с идеями Ницше.

В первой половине 20 в. среди либералов было значительно больше людей широких взглядов. Осознанно выбрав либеральные ценности, они адекватно восприняли ницшеанство, постигнув всю его антидемократичную сущность, поэтому подвергли его жёсткой критике. Так, например, поступил Т. Манн. Он высказал мнение, что античеловечность и брутальность этой философии не могут оправдать гениальности её автора. Проявив, как апологет гуманизма, достаточную честность, Т. Манн упрекнул демократически настроенную интеллигенцию в том, что та закрывает глаза на имморализм Ницше, а политиков в увлечении ницшеанством. Т. Манн не мог смириться с ницшеанством, с философией, которая, по его мнению, могла принести только войну и хаос [1, 64]. Это тот редкий случай, когда эрудиция позволила человеку с демократическими взглядами охватить весь спектр идей Ницше и увидеть в них враждебное с точки зрения либерализма тяготение к милитаризму и упоение варварством. Публицист Николай Орбел отметил, что у Т. Манна были последователи: «Мода на Ницше, захлестнувшая Запад, вызвала ответную реакцию целого ряда современных либеральных философов, которые публикуют нашумевший сборник памфлетов «Почему мы не являемся ницшеанцами»» [3, 681].

Однако отрицательное отношение к Ницше сторонников рассматриваемого идеологического направления является редкостью. Как правило, они склонны иносказательно понимать ницшеанство, как философию искусства, философию познания и т.п., не обращая внимания на мощный социально-политический пласт ницшеанства, на радикальный аристократизм этого мыслителя. Грета Ионкис так и говорит: «...его нельзя воспринимать буквально, «взаправду» [6]. Из этого можно сделать предположение, что либерально ориентированные интеллектуалы, не могут выйти за пределы демократического дискурса для постижения идей Ницше, как это сделал Т. Манн. Но можно согласиться с мнением Н. Орбела, что в серьёзном затруднении «оказываются либе-

ральные профессора по обе стороны океана, пытающиеся интегрировать Ницше в западный академический истеблишмент. Очевидно, на уровне инстинкта они чувствуют угрозу, подспудно исходящую от ницшеанства» [3, 683]. И поскольку так исторически сложилось, что Ницше признали как великого мыслителя современности и книги его расходятся миллионными тиражами, то либералам остаётся с этим лишь смириться и публично утверждать его только как филолога и исследователя отвлечённого мира. И есть все основания подозревать, что при появлении сегодня философских и идеологических трудов, тождественных ницшеанским, они будут признаны общественностью «враждебными традициям толерантности» и прочим общечеловеческим ценностям. Сама же современная либерально-демократическая идеология не усматривает в Ницше идеолога и высказывается относительно его идей в весьма сдержанной форме.

Завершая статью, будет правильно сделать вывод, что система адаптации ницшеанства идеологическими концепциями выработала общую модель. В зависимости от задач, которые преследует идеология, отдельные структурные элементы ницшеанства, в отношении которых она хотела бы высказаться, гипертрофируются, а остальные игнорируются. В результате такого осмысления

каждая из идеологий получает своё собственное ницшеанство, свой собственный миф о нем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта// Манн Т. Собр. соч. в 10 т., т. 10. М., 1961.
2. Одуев С.Ф. Тропами Заратустры. М., 1976.
3. Орбел Н. Ecce Liber// Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005.
4. Сюриа М. Жорж Батай, или работа смерти// Иностранная литература, 2000, №4.
5. Троцкий Л. Кое-что о философии «сверхчеловека» // Ницше: pro et contra. СПб., 2001.
6. <http://www.nietzsche.ru/read-273.php>.
7. <http://www.nb-info.ru/revolt/nietzsche1.htm>.

D. Kirilchenko

ADAPTATION NIETZSCHEANISM BY IDEOLOGICAL CONCEPTS (SECOND HALF XIX–XX OF CENTURY)

Abstract: The article analyses attitudes of socialists, nationalists and liberals towards Nietzscheanism as a socio-philosophic phenomenon. The author comes to the conclusion that the method of attitude's assuming with Nietzsche's ideas has common features. Every ideology creates its own myth about Nietzscheanism.

Key words: liberalism, socialism, nationalism, nietzscheanism, Fr. Nietzsche.

УДК 32

Нуралин М.В.

ЗАВОЕВАТЕЛИ ЦЕННОСТЕЙ*

Аннотация: На примере военных сословий разных народов исследуются причины традиционной взаимосвязи элиты общества и военной службы. Изучая корни аристократизма, автор приходит к выводу, что природой заложены типы людей с диаметрально противоположным мировоззрением.

Ключевые слова: аристократия, кодекс чести, воинское сословие, благородство, ценностное мировоззрение.

Военные сословия не представляют собой исключительного явления в социальной истории народов мира. Сословия и касты профессиональных воинов существовали во многих государствах Европы и Азии. Примером могут служить рыцари в Европе, самураи в Японии, сипархи в Османской империи, хускарлы в Скандинавии и т.д. Военная

служба считалась почетной и уважаемой. К примеру, молодые дворяне России – будущая элита страны – обязана была нести военную службу, то же самое относилось и к выходцам из высших сословий в других странах. Чтобы понять, почему элита общества и военная служба традиционно взаимосвязаны, следует рассмотреть корни аристократизма.

Присущую определенной категории людей смелость, доблесть и отвагу возможно было реализовать лишь в войнах. Концентрация таких людей приводила к появлению военных сословий. Русский философ Николай Бердяев писал, что настоящая аристократия образовалась не путем накопления богатств и власти и не путем функций, исполненных для государства, а путем меча [1, 140]. Ему вторил Ницше: «Конечно, не следует поддаваться гуманитарным обманам насчет истории возникновения аристократического общества (т.е. предусловия этого возвышения типа "человек"):

* © Нуралин М.В.

истина сурова. Не будем же щадить себя и скажем прямо, как начиналась до сих пор всякая высшая культура на земле! Люди, еще естественные по натуре, варвары в самом ужасном смысле слова, хищные люди, обладающие еще не надломленной силой воли и жадной властью, бросались на более слабые, более благонравные, более миролюбивые расы, быть может занимавшиеся торговлей или скотоводством, или на старые, одряхлевшие культуры, в которых блестящим фейерверком остроумия и порчи сгорали остатки силы. Каста знатных была вначале всегда кастой варваров: превосходство ее заключалось прежде всего не в физической силе, а в душевной, - это были более цельные люди» [4, 233]. В верности слов философов можно убедиться, взглянув на историю разных народов.

Однако в рамках статьи мы ограничимся воинскими сословиями Европы и Японии, сравним европейского рыцаря и японского самурая. Как любое военное сословие, рыцари и самураи образовались путем меча. Рыцарство начало формироваться в период междоусобных войн в Западной и Центральной Европе с VIII века. Марксистские исследователи связывают возникновение рыцарства в Европе со становлением системы феодального землевладения. Однако стоит заметить, что возникновение сословия воинов во многом и предопределило развитие феодализма. Воин получал землю за свою доблесть и верную службу во временное (а позже постоянное) владение, ее жаловальщик становился сеньором, а получатель - вассалом последнего.

Схожие процессы происходили в Японии. Постоянные войны с аборигенами японских островов - айнами - вели к проникновению японцев из южных и центральных областей Хонсю на северо-восток страны, сопровождавшемуся захватом айнских земель. Эта экспансия делала возможным распределение территории айнов между японскими даймё, которые становились хозяевами айнской земли. Возникали сильные и постоянные дружины для защиты владений от вторжения в них айнов и войск других княжеств, а также для подавления крестьянских восстаний. Дружинники превращались постепенно из "дворовых самураев" в самураев нового типа - вооружённых слуг, получавших от своего хозяина за верную службу содержание - жилище и пищу, а иногда и участки земли с приписанными к ней крестьянскими дворами. С XII века самурайство, под которым в широком смысле слова стали впоследствии подразумеваться светские феодалы, начиная от крупных влиятельных князей (даймё), включая и самого сёгуна, и кончая мелкими дворянами, окончательно завоевало политическую власть, став господствующей силой страны.

Словом, феодальное рыцарство как Европы, так и Японии складывалось и юридически оформлялось как наследственное и привилегированное сословие внутри господствующего класса, являясь его составной частью. Таким образом, военные сословия состояли из наиболее доблестных, смелых и преданных людей, которым доверял господин. Они и становятся отправной точкой наследственной аристократии.

Региональные особенности и историческое время, безусловно, накладывали свой отпечаток, к примеру, рыцари в Европе составляли не более 1-2 процента от общего количества населения, в то время как в Японии количество самураев доходило и до десяти процентов. Однако удивительно насколько схожи их ценности, принявшие такие формы как рыцарский Кодекс чести, учение Бусидо, конфуцианское учение и т.д. Примечательно, что эти ценности разделялись исключительно внутри немногочисленного сословия и не распространялись на людей вне его круга.

Главной целью жизни аристократа было служение своему господину. В обязанности европейского рыцаря входила защита владений сеньора, выкуп его из плена, участие в его совете, суде и т.д. [5, 36]. В Японии слово "самурай" (сабурай) имеет в японском словаре древнего языка следующее толкование: "служить великому человеку, человеку высшего сословия". Быть щитом и мечом господина - в этом самураи видели свой долг и единственную возможность следования своему Пути. Принцип верности выражался в беззаветном служении сюзерену и опирался на положения о верности, почерпнутые из синто, буддийское убеждение в бренности всего земного, которое усиливало у самурая дух самопожертвования и не боязни смерти, и философию конфуцианства, сделавшую лояльность (верность вассала феодалу) первой добродетелью [2, 41].

Воины были верны долгу и преданны своим идеалам. На войне верность как рыцаря, так и самурая проявляется в том, чтобы без страха идти на вражеские стрелы и копья, жертвуя жизнью, если того требует долг. Верность, справедливость и мужество суть три природные добродетели воинов. Рядом с верностью стоял принцип долга, превративший естественную настойчивость и упорство воинов в возвышенное начало морального порядка. В соответствии с догмами конфуцианства долг - это смысл и закон явлений и жизни, прямота души и поступков, или справедливость. Из понятия справедливость выводилось понятие "благородство", которое считалось "высшей чуткостью справедливости". Благородство, - сказал один самурай, - это способность души принять определённое решение согласно с совестью, без колебания: умереть, если это нужно, убить - когда

это потребуется. Другой самурай заметил, что без понятия о благородстве ни талант, ни наука не могут выработать характера самурая.

Моральные принципы являлись строго словесными. В Европе в эпоху средневековья «Кодекс чести» в отношениях между рыцарями часто нарушался, уступая место жестокости и коварству. Стоит ли говорить о «грязных простолюдинах»-крестьянах и горожанах, на которых он вообще не распространялся. Мораль самураев (Бусидо) также служила только сословию данного класса, оправдывала все его действия и отстаивала его интересы. Она была действительна только в среде военно-служилого дворянства и не распространялась на отношения с низшими слоями, находившимися вне законов самурайской морали. Анализ отношений между самураями и низшими социальными слоями феодальной общности Японии показывает, что моральные принципы Бусидо были не равнозначными для господствующего класса и простонародья. Если скромность предписывала самураю вести себя с господином подчеркнуто вежливо и скромно, быть терпеливым, то в отношениях с простолудином буси, наоборот, держался надменно и заносчиво. Здесь ни о какой вежливости не могло быть и речи. Самообладание, предписывавшее воину необходимость в совершенстве владеть собой, также было неприемлемо в отношении самурая к простонародью. Воин несколько не старался себя сдерживать, если имел дело с крестьянином или горожанином. Любое оскорбление чести и достоинства самурая (даже если ему это только показалось) или неуважительное отношение к официальному положению воина позволяло немедленно пустить в ход оружие, несмотря на то что Бусидо учило прибегать к мечу только в случае крайней необходимости и всё время помнить о чувстве ответственности за оружие. Тем не менее случаи беспорядочного употребления в дело меча очень часто приводили в феодальные времена к многочисленным убийствам мирного населения самураями.

Честь и сознание собственного достоинства воспитывались с раннего возраста. Воины строго охраняли своё «доброе имя» - чувство стыда было самым тяжёлым, ведь знатность рода и деяния предков оставалась в веках. Честь и слава ценились дороже жизни, поэтому, когда на карту ставилось одно из этих понятий, самурай или рыцарь отдавали за него свою жизнь. Нередко из-за одного слова, задевающего честь, в ход пускалось оружие; такие схватки заканчивались, как правило, смертью или ранением. В бусидо есть наставление, согласно которому если на войне самураю случится проиграть бой, и он должен будет сложить голову, ему следует гордо назвать своё имя и умереть с улыбкой без унижительной поспешности.

Храбрость и мужество обозначались на родовых гербах рыцарей красным цветом или в виде льва и считались наряду с верностью и чувством долга наиболее важными требованиями «Кодекса чести». То же самое касается и самурая: мужество рода, впитавшееся в плоть и кровь, не покидало его в самых трудных ситуациях. Оно было плодом физической закалки, психической уравновешенности и спокойного презрения к смерти. Мужество, как некое благороднейшее свойство человеческой природы вообще, по конфуцианской формулировке, включает в себя также понятия «храбрость», «отвага», «смелость». Чётко и довольно вразумительно требования Бусидо сформулированы в «Книге самурая. Бусидо» Дайдодзи Юдзана: «Истинная храбрость заключается в том, чтобы жить, когда правомерно жить, и умереть, когда правомерно умереть. К смерти следует идти с ясным сознанием того, что надлежит делать самураю и что унижает его достоинство» [2, 57].

Вследствие подчинённого положения и невозможности поднимать голову перед своим господином вырабатывался принцип скромности. К скромности было близко также понятие «вежливость», подразумевавшее терпение, отсутствие зависти и зла. В лучшей своей форме вежливость приближалась, по конфуцианским понятиям, к любви. Развитию принципа вежливости способствовали постоянные упражнения в правильности манер, которые должны были привести все члены организма в гармонию, при которой поведение будет показывать господство духа над плотью.

Признаком благородства и воспитанности, как у самураев, так и рыцарей были мера, простота и воздержанность. Следовало взвешивать каждое слово, быть умеренным в еде и избегать распушенности. Самоконтроль и самообладание были возведены в ранг добродетели и считались ценными качествами характера. Умение владеть собой и управлять своими чувствами было доведено до совершенства у самураев. Яркой иллюстрацией способности к самоконтролю самураев является обряд хакири. Самоубийство считалось среди самураев высшим подвигом и высшим проявлением личного героизма.

На примере воинских сословий Европы и Японии видно, что сословия воинов могут иметь схожие ценности вне зависимости от культурного окружения и географического местоположения. Поэтому возникает закономерный вопрос, в чем причина более высокой духовной организации подобного типа людей? Исследователь О.П. Зубец делает предположение, что причина кроется во внешних условиях, к примеру, ограниченность пространства средневекового замка является основой чувства формы, благодаря чему можно говорить о чувственности и рассудке, дисциплине

и мере, что воплощается в стиле, ритуале, нравах, речи, жестах, ритмах жизни. Но поскольку мы уже выяснили, что сословия воинов имеют схожие ценности вне зависимости от культурного окружения (например, самураи жили не в замках), то следует искать другой ответ. Вероятнее всего следует рассматривать не внешние, а внутренние условия. А именно изначальную сущность подобного типа людей, их сознание и мировоззрение.

Истоки аристократического сознания обнаруживаются еще в гомеровском героическом обществе. Герой античности лишен способности судить со стороны, для него нет внешней точки зрения, которая принадлежала бы ему самому, а не врагу или чужаку. Его идентичность себе самому выражается в предельной конкретности всякой ответственности, которую он несет перед своей семьей или родом. Его существование обретает ценностную напряженность перед лицом судьбы и смерти, и в этом он сопряжен богам, а не другим людям. Свое развитие эта особенность ценностного сознания получила в античном аристократизме: в лице величавого и по праву гордого, также независимого от внешней оценки и почестей [3, 154].

В античности формулируется антипод аристократизма, получивший наименование мещанства. Их противостояние обнаруживается как результат некоего размежевания ценностей, их прямого противопоставления друг другу. Эзоп писал по этому поводу, что аристократическое бытие есть бытие всем, мещанское - быть ничем, т.к. ничто наименее ранимо и страдательно. Человек с аристократическими ценностями пренебрежительно относился к трудовой деятельности, презирал личную выгоду и деньги. Как пишет, О.П. Зубец, товарный рынок собирает на публичной площади не личности, а производителей, и даже не кто, а что. По К.Марксу, рынок исключает из публичной сферы все личное и оттесняет собственно человеческое в приватную сферу семьи, дружбы или любви. В средневековье человек не мог быть посвящен в рыцари, если кто-то из его предков занимался торговлей.

Для людей войны, завоевателей ценности и правила торговли были неприемлемы не только духовно: эта неприемлемость была институализирована [3, 155]. Еще в XIX веке в Польше аристократ, согрешивший торговлей, лишался своих привилегий. То же наблюдалось и на Востоке, например в Японии. Самурая уже в детстве учили презрению к торговцам и деньгам, что должно было сделать его совестью "неподкупной" в течение всей жизни. Самурай, который не разбирался в покупной способности монет, считался хорошо воспитанным. Исследователи ценностно-нормативных систем даже выделяют две основные

группы ценностей - стражников и торгующих - по их явной противопоставленности друг другу не только в истории, но и в современном обществе, даже внутри индустриально-городской культуры. В аристократизме отвержение торговли имеет явно выраженный моральный характер: важно личное неучастие в торговых отношениях, т.к. это перерождает моральный облик и совершенно несовместимо с фундаментальными аристократическими ценностями [3, 158].

По этой же причине аристократизм отвергает профессиональную работу, - она ограничивает свободу и ведет к торговым отношениям. Аристократическое неприятие никакого профессионального созидания есть невозможность стать рабом собственного творения и самого себя, стремление остаться свободным. Известно, что еще в античности профессиональный труд вызывал презрение, и Аристотель стыдился, что был сыном врача.

Еще одной особенностью аристократического мышления является оживление реального мира идеями, о том, что Ницше называет ценностным творчеством, в превращении природы в историю. Умение абстрагироваться от мирской суеты, от прозы жизни, от жестокостей военного времени высоко ценилось в самурайской среде. Способность видеть "вечность в чашечке цветка" с ранних лет заботливо пестовалась в юношах и девушках родителями, учителями, всем их окружением. В подражание китайским классикам такой образ жизни, при котором человек может даже на грани между жизнью и смертью наслаждаться красотами пейзажа, называли в Японии фурию, что означает "ветер и поток". Подобное мировоззрение позволяло неизменно воспринимать жизнь как "ветер и поток" во всей её эфемерной полноте.

Наиболее совершенным воплощением философии "ветра и потока" стал широко распространенный среди самураев обычай слагать перед смертью "прощальное" стихотворение - чаще всего в жанре пейзажной лирики. Человек способен облагородить каждое мгновение жизни, осознав и прочувствовав первозданную красоту окружающего "бренного мира", красоту непостоянства. Аристократический ценностный мир обретает опору и в определенных знаковых действиях, какими являлись охота, турниры, пиры. Праздность - одна из центральных ценностей аристократизма, за которой скрывается, с одной стороны, преемственность с образом жизни предков, погружавшихся в полную праздность между походами и набегами, а с другой - неограниченные возможности свободного времени личностного развития. Возвеличивание труда - достаточно позднее изобретение человечества. И в античности, и в средневековье именно праздность воспринималась как

нормальная и благая жизнь.

Теперь возвратимся к прежнему вопросу, а именно в чем причина более высокой духовной организации подобного типа людей, почему их мировоззрение и ценности во многом схожи вне зависимости от исторического времени, территории проживания, культурных особенностей народов? Почему эти ценности прямо противоположны условно «мещанским» ценностям, ведь исследователи ценностно-нормативных систем выделяют две основные группы ценностей – «стражников» и «торгующих» – по их явной противопоставленности друг другу не только в истории, но и в современном обществе? Вероятно, ответ нужно искать на более глубоком уровне, а именно в *самой природе человека*. Можно сделать предположение, что природой изначально заложены типы людей с диаметрально противоположными ценностно-нормативными системами. Люди войны – завоеватели ценностей, правители и их окружение имели отличные от миролюбивых людей ценности. В этом кроется и ответ на вопрос почему элита общества и военная служба традиционно взаимосвязаны.

Если же природой заложены определенные типы людей с ценностным мировоззрением «стражников», то вероятно они должны существовать и в XXI веке. Однако их влияние практически отсутствует и сдерживается мнением большинства и законами. На данный момент в мире тотально превалирует ценности «торговцев» или *“self-made man”*, т.е. человека, создающего себя, но не в качестве себя, а в качестве успешной функции общества или ситуации, в которой он оказывается в силу рождения или жизненных катаклизмов. Это человек, который приспосабливается и выживает, который совершает свое восхождение к социальному и материальному благополучию. Это человек риска, поклонник новизны, а не традиции, он открывает новые миры, не делая их своими. Не праздность, а трудолюбие и профессионализм, не щедрость, а бережливость, не подаренное или завоеванное, а заработанное, не дарение, а благотворительность, благодеяние, устремленность к богатству и т.д. – это ценностные откровения Ничто. По словам Ницше, ничто стремится стать чем-то, опредметиться в профессии или производстве, в стоимости или в моральной идее, обрести лицо через взгляд извне. Люди с подобными цен-

ностями стараются внушить о себе хорошее мнение, хотя сами о себе его не имеют.

Сложившаяся в мире диспропорция ценностей рано или поздно может дать трещину. Хантингтон, предвещающий борьбу цивилизаций имел в виду противоборство во многом религиозных ценностей христианства и мусульманства, Запада и Востока, по своей сути незначительно отличающихся друг от друга. Однако стоит предположить, что борьба вероятна и на более глубоком уровне, а именно на *уровне ценностей господства и подчинения* (в терминах Ницше – «рабов» и «господ») в рамках одного глобального общества. По этому поводу несколько упрощенно написал Ф. Фукуяма: «Они пойдут на борьбу от определенной скуки, потому что не могут себе представить жизни в мире без борьбы. И если львиная доля мира, в котором они живут, будет характеризоваться мирными, и процветающими либеральными демократиями, они будут бороться против мира и процветания – и против демократии» [6, 234]. Без преувеличения можно сказать, что решение этой проблемы жизненно важно для человечества, и первым шагом на пути к этому было бы обозначение ее контуров.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бердяев Н.А. Философия неравенства // Собрание сочинений. Т. 4. Париж, 1990.
2. Дайдодзи Ю. Книга Самурая. Бусидо. СПб., 2000.
3. Зубец О.П. Об аристократизме. // Этическая мысль. Вып. 2. М, 2001.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Минск, 1997.
5. Тюлин Д. История рыцарства // Международный исторический журнал №18, 2002.
6. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Москва, 2004.

M. Nuralin

CONQUERORS OF VALUES

Abstract: With specific references of military estates of different nations the article investigates the origin of traditional interrelation between social elite and military service. Analyzing the roots of aristocracy, the author comes to the conclusion that different types of people have diametrically different world views.

Key words: aristocracy, the honour code, military estate, nobleness, valuable outlook.

РАЗДЕЛ 5. 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 Людмилы Викторовны «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 «Интерпретация 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 Петросян 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 выпущен 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 философии наук, профессор 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 (схематизация 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 юбилеи» (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 жкрнала (с.138-142) о 15-лети МЕНАПИРА. Информация о презентации первого номера «ВФВ» в Культурном Центре ВС РФ, состоявшейся 20.06.2008г. от-

ражена на с.143-144. Завершает номер трех-страничный 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 рус-

ской 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 – уверены - 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-летию.

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 ас-

пирантура 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 собственноручно 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 к 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 редколлегии публиковать в самом точном соответствии с требованиями этого документа. Спасибо за внимание. Профессор Дырин А.И. 20.07.2009 г.

Байдакова Мария Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры психологии Российского государственного университета туризма и сервиса (РГУТиС); тел. 8-916-451-12-68.

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

Брега Сергей Сергеевич, адъюнкт кафедры философии и религиоведения Военного университета (г. Москва); e-mail: Brega_art@mail.ru

Бурков Федор Евгеньевич, адъюнкт кафедры философии и религиоведения Военного университета (г. Москва); e-mail: f.burkov@bk.ru

Бурыкина Надежда Бояновна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теории государства и права и конституционного права Института экономики, права и информатики (г. Южно-Сахалинск); e-mail: Burykinsfamily@bk.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

Виноградов Андрей Иванович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Калининградского государственного технического университета; e-mail: andvinogradov00@mail.ru

Виноградов Владимир Вячеславович, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института киноискусства, доцент кафедры киноведения ВГИКа; тел. 8-917-570-62-29

Власов Денис Владимирович, кандидат экономических наук, доцент кафедры прикладной информатики в экономике Московского государственного университета экономики, статистики и информатики (МЭСИ); e-mail: denisvlasov@yandex.ru

Ворохобов Александр Владимирович, аспирант кафедры философии Нижегородского государственного педагогического университета; e-mail: vorokhobov@yandex.ru

Гагарин Владимир Евгеньевич, кандидат геолого-минералогических наук, старший научный сотрудник кафедры физической химии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: Gagarin@labo.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

Елисеева Татьяна Владимировна, старший преподаватель кафедры философии, социологии и истории Российской открытой академии транспорта (г. Москва); e-mail: eliseeva_tatyana@inbox.ru

Елпаева Нина Александровна, аспирант кафедры философии Камской государственной инженерно-экономической академии (г. Набережные Челны); e-mail: naelpraeva@rambler.ru

Ерохин Алексей Константинович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Тихоокеанского государственного экономического университета (г. Владивосток); e-mail: logos31@rambler.ru

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

Ершов Валентин Дмитриевич, кандидат геолого-минералогических наук, старший научный сотрудник кафедры геоэкологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: Ershov@labo.ru

Закунов Юрий Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Нижегородского института менеджмента и бизнеса; e-mail: zakunov.yuri@mail.ru

Кирильченко Дмитрий Викторович, аспирант кафедры политологии Тверского государственного университета; e-mail: mnuralin@mail.ru

Краснопир Сергей Николаевич, адъюнкт кафедры философии и религиоведения Военного университета (г. Москва); e-mail: lubov55574@mail.ru

Курочко Михаил Михайлович, кандидат философских наук, доцент, заместитель начальника ка-

федры философии и религиоведения Военного университета (г. Москва); e-mail: m.kurochko@mail.ru

Легасова Татьяна Александровна, аспирант кафедры философии и теории социальной коммуникации Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова; e-mail: karri1980@mail.ru

Макеев Сергей Викторович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: maceevserg@mail.com

Мамченков Дмитрий Валерьевич, аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: dvm@kmail.ru

Мушич-Громыко Айвика Владимировна, аспирант кафедры философии Новосибирского государственного университета экономики и управления; e-mail: cosmology@ngs.ru

Нуралин Максим В., аспирант кафедры политологии Тверского государственного университета; e-mail: mnuralin@mail.ru

Олексюк Анна Владимировна, старший преподаватель кафедры философии Московского государственного областного университета; тел. 8-916-451-58-17.

Оленев Дмитрий Владимирович, соискатель кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета; тел. 8 (8312) 36-42-53

Петрунин Александр Михайлович, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии войсковой ПВО ВС РФ им. Маршала Советского Союза А.М. Василевского (г. Смоленск); тел. 8-080-48-177

Смирнова Елена Викторовна, соискатель кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета; тел. 8 (8312) 36-42-53

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

Сураева Альбина Муратовна, аспирант кафедры философии Камской государственной инженерно-экономической академии (г. Набережные Челны); e-mail: amsyraeva@rambler.ru

Шахназаров Владимир Георгиевич, соискатель кафедры философии и теологии философско-теологического факультета Нижегородского государственного педагогического университета; e-mail: olegparilov@yandex.ru

Штепа Виктор Иванович, кандидат химических наук, доцент, заместитель декана химического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; e-mail: victor@shtepa.su

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О «ВЕСТНИКЕ 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 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 английском языках (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**. Конт.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	НАЗВАНИЕ СТАТЬИ - прописными буквами Фамилия, имя, отчество (полностью) Полное наименование организации (в скобках - сокращенное), город (указывается, если не следует из названия организации) Аннотация (1 абзац до 400 символов) под заголовком «Аннотация»
на английском языке	НАЗВАНИЕ СТАТЬИ - прописными буквами Имя, фамилия (полностью) Полное наименование организации, город Аннотация (1 абзац до 400 символов) под заголовком «Abstract»
на русском языке	Перечень ключевых слов в количестве 5-7
на русском языке	Объем статьи — от 16000 до 20000 символов, включая пробелы Список использованной литературы под заголовком «Литература»

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 пристатейном списке литературы. После запятой приводится номер страницы (страниц). Если ссылка включает несколько использованных работ, то внутри квадратных скобок они разделяются точкой с запятой. Затекстовые 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, подписанные авторами. 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.

Таким образом, оплата подписки и независимой рецензии осуществляется всеми авторами статей (в том числе и аспирантами МГОУ), но оплата для них «бесплатная»: она проводится за счет университета. Все остальные авторы установленную издательством и оговоренную с отделом Издательско-информационного центра МГОУ по изданию серий Вестника МГОУ и/или с ответственными редакторами серий оплату осуществляют в обязательном порядке. До поступления оплаты никакая работа по подготовке статей к опубликованию проводится не может.

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».

PS. Еще одно дополнение к «Колонке редактора» - с.5-10.

Газета «Советская Россия» 19 сентября 2009 г. (№ 102, с.2) опубликовала текст выступления депутата Государственной Думы России О.Г. Дмитриевой по отчету правительства страны «Борьба с кризисом в 2 %». Мне еще не приходилось прочитывать на столь «малом газетном пространстве» такую честную, убедительную, аргументированную аналитику. Предлагаю читателям нашего журнала перепечатку этой публикации. Итак:

Борьба с кризисом в 2 %

Сегодня мы оцениваем отчет правительства по итогам реализации антикризисных мер. Эффективность работы оценивается по соотношению результатов к затратам.

Каковы результаты? Из всех стран с нефтегазовым экспортом у нас самый большой спад производства. Саудовская Аравия, Норвегия, Эмираты - спад не более 1 процента. Из стран «двадцатки», из больших экономик - самый большой спад производства по ВВП при самом высоком уровне инфляции.

Теперь посмотрим затраты. По данным Счетной палаты, совокупные расходы на преодоление кризиса с учетом кредитных ресурсов составили 10 триллионов рублей - это 25 процентов от ВВП 2008 года. Если присовокупить еще 200 миллиардов долларов из резервов Центрального банка, которые тоже ушли на везевоздушное пространство, а на поддержку рубля, то это будет 16 триллионов рублей, или 40 процентов от ВВП. Сравнимые расходы по крупным экономикам были только у Китая - 13 процентов от ВВП, и у Соединенных Штатов Америки - 20 процентов от ВВП с учетом всех расходов федеральной резервной системы.

Каковы же результаты? У Китая спада нет, рост более 6 процентов. У Соединенных Штатов спад около 3 процентов от ВВП. У нас спад на 2009 год по оценкам нашего президента - 8,5. Поэтому неслучайно, что и независимые наши эксперты ФБК, и эксперты Мирового банка оценивают результативность работы по выходу ИЗ кризиса в нашей стране как одну из самых плохих.

Каковы же ошибки? Первая ошибка - это ошибка в распределении ресурсов. 85 процентов (85-88 - это если по вашему отчету считать, если по отчету Счетной палаты - 88) - это поддержка финансовой системы, игра на фондовом рынке и спасение олигархов. 15 процентов - это поддержка реальной экономики и населения. Год назад, когда мы, «Справедливая Россия», предлагали свой антикризисный план, мы предлагали принципиально другое распределение ресурсов. В итоге провалена самая главная задача в условиях кризиса для нас: это замещение падения внешнего экспортного спроса внутренним спросом.

Вторая ошибка - это неправильный выбор мер поддержки. Вместо снижения налогов и насыщения экономики деньгами снизу был выбран способ ручного управления и адресной поддержки крупных компаний по воле отдельных чиновников или группы чиновников, мерой налогового стимулирования была профанация, мы тоже об этом говорили с самого начала.

Прибыль, снижение налога на прибыль на падающем рынке мало что могло дать, а по малому бизнесу - просто чистая

профанация. Поэтому в итоге мы пришли к тому, что деньги через верх до экономики не дошли. То, что дошло, это привело к усилению монополизации экономики, поскольку помощь оказывалась крупным структурам. И, конечно, полное отсутствие модернизации, оздоровления экономики с точки зрения структуры, о чем говорит наш президент.

Третья ошибка - это полный провал при задействовании бюджетных рычагов, что тоже является важным в условиях кризиса. Деньги не были сконцентрированы на вложениях в науку, образование, здравоохранение, инновации - то, что является новым Рузвельтовским курсом. Мы должны были занимать эти ниши, и на эти ниши были направлены инвестиции и вложения тех стран, которые прибегали к таким масштабным, массивным антикризисным пакетам. Этого сделано не было.

Далее. Инвестиции. Мы должны были финансировать инвестиции опережающими темпами. Как профинансированы инвестиции в федеральные целевые программы? 18 процентов. Кризис ипотеки и жилищного строительства. Было выделено еще год назад 80 миллиардов агентству по ипотечному и жилищному кредитованию. Сколько дошло из этих 80 миллиардов до реальных потребителей? На сколько были реструктурированы структуры? На один миллиард. КПД - два процента.

Далее. Субсидии юридическим лицам, поддержка реальной экономики. Из 380 миллиардов сколько было выделено реальной экономике? От ракетно-космического Хруничева до «Ростовских красок»? Шесть миллиардов, опять КПД - два процента.

Далее. Кредиты малому бизнесу. Мы должны его поддерживать, кризис год уже. Из 30 миллиардов сколько реально дошло до малого бизнеса? Не должно, а принято только решение, и то недавно. 611 миллионов - опять два процента.

Далее. Гарантии под кредит, оборонка, системообразующие предприятия. 300 миллиардов. Кризис год уже длится. Сколько принято решений? Решения по кредитам дошли только несколько дней назад на семь миллиардов опять два процента.

Конечно, никакие меры по поддержке экономики не могли дать эффекта, потому что их, по сути, не было. А все наши предложения быстрых, эффективных мер, о которых мы говорили год назад - это налоговое стимулирование, государственные заказы с авансированием. Естественно, этих мер принято не было.

И, наконец, четвертая крупнейшая ошибка. Это ошибка в политике оздоровления предприятий и в реформе корпоративного управления. Помощь крупным собственникам оказывалась без всяких

условий и без частичной национализации. Мы единственная экономика, которая не провела банкротства и национализацию крупнейших собственников. Это закон рынка: неэффективный собственник должен лишиться своей собственности, неэффективный менеджер должен лишиться своих постов. У нас этого не было. Никакого финансового оздоровления не будет.

Как мы оказывали помощь по тем вопросам, которые задавались? Четыре с половиной миллиарда долларов было предоставлено «Русалу» в октябре. Никаких условий по ограничению бонусов, выплате дивидендов, сохранению рабочих мест не ставилось. Что мы имеем сокращения и проблемы по Пикалёву, Братскому ЦБК и ряду других предприятий. Нельзя было так делать. Мы развратили еще больше собственников, мы стимулировали неэффективную экономику, социальное иждивенчество и социальный паразитизм.

В итоге мы выходим из кризиса еще более сырьевой страной, чем в него вошли, к сожалению, с деградацией отраслевой структуры мы проиграли экономикам других стран в занятии новых технологических ниш и новых отраслей и мы сделали еще более неэффективными собственников и еще более паразитическим и иждивенческим подход к экономике.

Теперь что надо делать? Все, что мы говорили год назад, не потеряло своей актуальности. Нужно делать налоговое стимулирование прежде всего малого и инновационного бизнеса, нужно сосредотачивать деньги бюджетные и вкладывать в науку, образование, здравоохранение, потому что это новые технологические ниши. Надо проводить национализацию и отъем собственности у неэффективных собственников.

А наше правительство, к сожалению, с кризисом не борется, а кризис переживает и ждет, пока выйдут из кризиса экономики развитых стран, потянут за собой цену на нефть, и это нашу экономику несколько стабилизирует. По принципу: прошла зима, настало лето - спасибо партии за это.

И закончить я бы хотела словами из статьи нашего президента: «Должны ли мы и дальше тащить в наше будущее примитивную сырьевую экономику, хроническую коррупцию, застарелую привычку полагаться в решении проблем на государство, на заграницу, на какое-нибудь всесильное учение, на что угодно, на кого угодно, только не на самих себя?»

ВЕСТНИК
Московского государственного
областного университета

Серия
“Философские науки”

№ 4

Выпуск в серии семнадцатый

Подписано в печать: 09.09.09.
Формат бумаги 60x86 /₈. Бумага офсетная. Гарнитура “Myriad Pro”.
Уч.-изд. л. 21,75. Усл.п.л. 12,5. Тираж 257 экз. Заказ № 163.

Издательство МГОУ
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10а,
т. (495) 723-56-31