

ISSN 2072-8549



# Вестник

МОСКОВСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
ОБЛАСТНОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

*Серия*

**Ф**ИЛОСОФСКИЕ  
НАУКИ

**2011 / № 2**

## СОДЕРЖАНИЕ

### РАЗДЕЛ I.

#### ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

<i>Александров В.И.</i> Философия как небесное и земное явление .....	5
<i>Голубева Н.А.</i> Правое и левое: истоки проблемы диссимметрии .....	11
<i>Малюкова О.В.</i> Эволюционное мышление и эволюционная стрела времени .....	20
<i>Малюкова О.В.</i> Концептуальные системы экологии и экологическая стрела времени .....	28

### РАЗДЕЛ II.

#### ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

<i>Андрейчук Н.И.</i> Техногенные ситуации как объект познавательного-ценностного подхода .....	35
<i>Даниелян Н.В.</i> Рациональное и религиозное познание в современном обществе .....	40
<i>Дорохина Р.В.</i> Студенческие корпорации Европы .....	45
<i>Дубинский В.В.</i> Гражданское общество в условиях глобализации .....	51
<i>Журавлёва И.А.</i> Актуализация концепта «общество знаний» в российском социогуманитарном дискурсе .....	57
<i>Рыбаков В.В.</i> Смысл и присутствие .....	62
<i>Хуторной С.Н.</i> Киберпространство и реальный мир .....	67
<i>Швачкина Л.А.</i> Форма светской гуманности и практики милосердия в новейшее время: психотерапия ..	72

### РАЗДЕЛ III.

#### ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

<i>Бондарева Я.В.</i> Русская религиозная философия между трансцендентизмом и пантеизмом (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) .....	78
<i>Бузук Н.Г.</i> О выходе из кризиса правосознания в контексте философско-правовых исканий Б.Н. Чичерина, П.И. Новгородцева и Н.Н. Алексеева .....	85
<i>Гуляев П.С.</i> Социальный философ Ф.А. Степун и его «методологическая транскрипция» .....	90
<i>Гуляева И.Г.</i> Идея света в философии образа С.Н. Булгакова .....	95
<i>Завин Л.А.</i> Историческая ретроспектива идей свободного воспитания и образования отечественных философов .....	99
<i>Иванова О.Э.</i> Коммуникация как условие осуществления смысла (в экзистенциальном анализе В. Франкла) .....	104
<i>Собко Р.В.</i> Богословие как историософская схема: рассуждения о тринитарной концепции Иоахима Флорского .....	110

### РАЗДЕЛ IV.

#### ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИИ

<i>Боков Д.Ю.</i> Философско-правовые основания информационного общества .....	116
<i>Истомина О.Б.</i> Конструирование этнического сознания в поликультурной среде .....	122
<i>Шевченко М.С.</i> Современные аспекты социальной политики религиозной группы «Свидетели Иеговы» в отношении российского государства и общества (по материалам книги «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога») .....	127

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Актуальные вопросы межнациональных отношений и безопасности в современной России .....	133
НАШИ АВТОРЫ .....	137

## CONTENTS

### SECTION I.

#### QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

<i>V. Alexandrov.</i> Philosophy as heavenly and earthly phenomenon .....	5
<i>N. Golubeva.</i> Right and left: sources of the problem of dissymmetry .....	11
<i>O. Malyukova.</i> Evolutionary thinking and evolutionary arrow of time .....	20
<i>O. Malyukova.</i> Conceptual systems of ecology and ecological arrow of time .....	28

### SECTION II.

#### QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

<i>N. Andreychuk.</i> Man-caused situations as an object of cognitive-value approach .....	35
<i>N. Danielyan.</i> Modern society's rational and religious cognition .....	40
<i>R. Dorokhina.</i> European student corporations .....	45
<i>V. Dubinsky.</i> Civil society in the conditions of globalization .....	51
<i>I. Zhuravleva.</i> Actualization of the "knowledge society" concept in the Russian socio-humanist discourse .....	57
<i>V. Rybakov.</i> Sense and presence .....	62
<i>S. Khutornoy.</i> Cyberspace and virtual reality .....	67
<i>L. Shvachkina.</i> The form of secular humanity and charity practice in the newest time: psychotherapy .....	72

### SECTION III.

#### QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOPHICAL DISCIPLINES

<i>Y. Bondareva.</i> Russian religious philosophy between transcendentalism and pantheism (The problems of methodological bases of Russian religious philosophy) .....	78
<i>N. Buzuk.</i> On overcoming the sense of justice crisis in the context of philosophical and legal pursuits of B.N. Chicherin, P.I. Novgorodtsev and N.N. Alekseev .....	85
<i>Gulyaev P.S.</i> Social philosopher F.A. Stegun and his methodological transcription .....	90
<i>I. Gulyaeva.</i> The idea of light in S.N. Bulgakov's philosophy of image .....	95
<i>L. Zavin.</i> Historical retrospective of the liberal upbringing and education ideas of Russian philosophers .....	99
<i>O. Ivanova.</i> Communication as a condition of realization of sense (in Frankl's existential analysis) .....	104
<i>R. Sobco.</i> Theology as a historical schema: speculations about trinitarian conceptions of Joachim of Flore .....	110

### SECTION IV.

#### QUESTIONS OF PHILOSOPHY OF A POLICY AND POLITICAL SCIENCE

<i>D. Bokov.</i> Philosophical and legal foundations of information-oriented society .....	116
<i>O. Istomina.</i> Constructing ethnic consciousness in multicultural environment .....	122
<i>M. Shevchenko.</i> Current social policy issues of a religious group «Jehovah's witnesses» against Russian state and society (based on the book "Thoroughly witness to the Kingdom of God") .....	127

### SCIENTIFIC LIFE

Current Issues International Affairs and Safety in Present-Day Russia .....	133
---	-----

OUR AUTHORS .....	137
-------------------	-----

## РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 111

*Александров В.И.*

*Российский химико-технологический университет им. Д.И. Менделеева (г. Москва)*

### ФИЛОСОФИЯ КАК НЕБЕСНОЕ И ЗЕМНОЕ ЯВЛЕНИЕ

*V. Alexandrov*

*D. Mendeleev University of Chemical Technology of Russia (Moscow)*

### PHILOSOPHY AS HEAVENLY AND EARTHLY PHENOMENON

*Аннотация.* Издавна считается, что философия – «божественная наука». Вместе с тем термин «философия» – земного происхождения. Сократ «спустил» философию с неба на землю для того, чтобы дать возможность человечеству выбраться из плена животного бытия и подняться до «Небес», превратив «рабскую природу человека» в свободную, универсально-всеобщую творческую сущность, т. е. сформировать человека как природно-социальное существо.

Древняя философия представляла собой такой вид деятельности, который пытался отобразить мироздание в его абсолютном, бесконечном, вечном, целостном бытии. «Всё, что вверху, то и внизу» – положение древних мыслителей даёт основание считать, что земная жизнь предопределяется небесной.

Аристотель попытался изгнать «небесное» содержание из философии и превратить её в земной феномен, в человеческое достояние. «Снисхождение» философии на землю представляло собой длительный исторический процесс, связанный с появлением Homo sapiens. На Земле философия предоставляет людям способность (пока что находящуюся в возможности) соединить абстрактную форму мышления со свободной, универсально-всеобщей творческой формой практики.

*Ключевые слова:* философия, небеса, земля, человек, космос, Вселенная.

*Abstract.* It has long been assumed that philosophy is a “divine science”. At the same time the term “philosophy” is of earthly origin. Socrates lowered philosophy from heaven to earth in order to give mankind possibility to get out of captivity of animal existence and to rise up to “Heaven” thus having turned “slave nature of man” into free, universally creative essence, i.e. to make man both natural and social creature.

Ancient philosophy tried to reflect the universe as an absolute, endless, eternal and integral being “As above, so below; as below, so above” is the statement of ancient thinkers which gives ground to consider that earthly life is predetermined by heavenly life.

Aristotle tried to banish heavenly content from philosophy and convert it into earthly phenomenon, into human property. “Going down” of philosophy to earth was a long historical process, connected with the appearance of Homo sapiens. On the Earth philosophy provides people with ability (though it is only possibility at present) to unite abstract form of thinking with free universally creative form of practice.

*Key words:* philosophy, heaven, earth, man, cosmos, the Universe.

Древняя философия представляла собой такой вид деятельности, который пытался отобразить мироздание в его всеобщем, абсолютном, бесконечном, вечном, целостном бытии. Сделать это человеку принципиально невозможно, ибо изначально это дело Бога. Поэтому не случайно основная тенденция историко-философского знания включает в своё содержание Бога как выразителя перечисленных атрибутов своего бытия. Попытки выразить це-

лостность мира оборачиваются *флюсовыми* феноменами, не отвечающими своему назначению.

«Всё, что вверху, то и внизу» – положение древних мыслителей даёт основание считать, что земная жизнь предопределяется небесной.

По представлениям древних мыслителей, жизнь протекает в космосе. Космос – это «совокупность неба и земли, а также всего в них заключённого» [9, 182]. Космос рождён Богом и представляет собой установленный порядок мироздания. Небо и Земля находятся в неразрывной связи.

В понимании людей Средних веков, мир представляет собой три уровня: Небо, Земля и Подземный мир. Небо заполнено божественными существами: там живут умершие люди, заслужившие место в раю. Подземный мир является самостоятельным царством, туда отправляются души умерших грешников. Земля является серединой космоса. Она неподвижна. На ней живут разнообразные животные и смертные люди, которым после жизни предстоит попасть или в рай, или в ад [6].

Небесная обитель Божества такова, что представляет собой бестелесное бытие Света [5, 20]. В ней существуют сверхприродные области Высшей Небесной иерархии, структура которой описана Дионисием Ареопагитом [2]. В раю существа живут полноценной «разумной» жизнью, знающие прошлое, настоящее и будущее. Земля и небо связаны так, что божественные ангелы спускаются на землю в виде смертных людей, а люди, умирая, возносятся на небо в виде божественных ангелов.

Гераклит полагает, что мы живём смертью богов, и когда нас покидает огонь, мы умираем жизнью богов. Человек – как Бог, «обладающий смертным телом», а Бог – «человек бестелесный и поэтому бессмертный» [2, 215]. Люди – смертные Боги, а Боги – бессмертные люди, «всё смешано, как в болтанке» [11, 180]. Нет ни в чём единства и различия, «верх и низ одно и то же» [11, 204].

По словам Цицерона, Сократ «опустил» философию с небес на землю (Г. Майоров).

Стало быть, философия изначально – небесное явление<sup>1</sup> [4, 302-303].

Известно, что Аристотель попытался «изгнать» небесное содержание из философии и превратить её в земной феномен, в человеческое достояние. Для него вся ранее существующая философия представляет собой «жалкий лепет». Он полагает, что на основе силлогистики можно выстроить непротиворечивое знание о мире. Обращаясь к формально-логическим суждениям, Аристотель создаёт образцы в решении некоторых локализованных проблем. Он считает, что философия имеет место в процессе поисков первопричин и первоначал возникновения родовидового сущего. И эти поиски ведутся строго логическим образом. Но как только возникает вопрос об отражении всеобщего бытия мироздания, так Аристотель сразу отправляет исследователя к теологам, которые должны заниматься поисками первопричины всех причин существования Вселенной. Тем самым обнаруживалась невозможность объяснения целостного бытия мира формально-логическими процедурами. *Небесное* содержание философии постоянно давало о себе знать, ибо Бог «принадлежит к причинам и есть некое начало» [1, 69-70] всех начал. В конечном счёте ничего другого, как признать за философией божественный статус, Аристотелю не оставалось: философия – «божественная наука» [1, 69].

Итак, философия «сошла» с Небес на Землю. Но *для чего* она это сделала? Ведь не затем она решила «упасть» с высоты вниз, чтобы «погрязнуть в мелочных заботах», «низвести себя» до животных страстей и деградировать? Понятно, что её нисхождение было предпринято не для того, чтобы «раствориться» в мирской суете и «прозябать» в удивлениях, развлечениях, удовольствиях, т. е. в пустой трате времени. Она сошла на Землю для того, чтобы дать возможность человечеству выбраться из плена животного бытия

<sup>1</sup> В «Книге Урантии» говорится о преподавателях философии, которые являются «небесными мудрецами», превращающими «знание в истину, опыт – в мудрость». Они – райские философы, способные прикоснуться к Предельному и «осмыслить методы Абсолютов».

и подняться до «Небес», превратив «рабскую природу человека» (Аристотель) в свободную, универсально-всеобщую творческую сущность, т. е. сформировать человека как природно-социальное существо (в лексике старой философии – сделать человека «божественным существом»).

Как же «взлететь» человеку до божественной жизни? Должен ли этот процесс основываться на мыслительно-духовном акте, или он предполагает практические действия всего человечества, дающие возможность освоить всё богатство объективной реальности?

По всей вероятности (и об этом говорит история развития человечества на Земле), «взлёт» до «божественной жизни» должен быть осуществлён не в мысли, а в практическом действии, в реальной жизни людей, где мыслительная деятельность – только одна сторона жизни. Следовательно, человек собственными силами должен утверждать свою социальную природу целостным образом: единством материального и духовного бытия (единством практики и теории).

В отличие от других человеческих видов, *Homo sapiens* – мыслящее существо. А это значит, что прежде чем творить, он обращается к аналогу будущего продукта своей деятельности, содержащемуся в мысли. Сообразно этому плану и осуществляется акт творения. Такое суждение понятно, когда речь идёт о деятельности индивида. Но как быть с обществом, которое не имеет возможности генерировать идеальный статус, ибо у общества отсутствует биофизиологический аппарат в виде центральной нервной системы, сконцентрированной в высокоорганизованной и организованной определённым образом материи – мозге, который и даёт возможность индивиду порождать и поддерживать процесс идеального бытия (мыслительного акта). Вместо психофизического феномена общество имеет социальные структуры, организации, в которых вырабатываются меры по разрешению конкретных проблем и перспектив общественного развития.

Если в ранние периоды общественной жизни социальные структуры имели лока-

лизованные формы и сопрягали свои действия с мнением монарха, то с общественной эволюцией возникли демократические системы, пытающиеся преодолеть локализацию социальных организаций. Другими словами, по мере развития общества социальные структуры укрепляют общественные формы сознания, которые, в свою очередь, являются основой выработки сознания индивидов. Происходит своего рода «схождение» общественной формы сознания в индивидуальную форму.

Примерно так же можно представить положение Сократа, «спустившего» философию «с небес на землю». Тогда схема «схождения» философии на Землю представляется так, что человечество начало своё развитие как пролонгацию животного мира. На основе трудовых процессов оно выработало новую форму отображения мира – сознание, – став новым видом человека, *Homo sapiens*. Это означает, что длительный процесс развития *Homo* претерпел метаморфозу: практика как исходное начало человека стала зависимой от умственной деятельности. Другими словами, всей жизни человека предшествует разум, мыслительная деятельность, на основе которой совершаются практические действия человека. Умственный (рассудочный) процесс позволяет охватить всё богатство мира во всеобщем проявлении мысли, заканчивающейся построением единой картины мироздания. Теперь у людей, живущих на Земле, появляется возможность сформировать единое понимание мира, которым они могут руководствоваться в своей жизни и в своих непосредственных действиях.

В этой связи «нисхождение» философии на землю представляет собой длительный исторический процесс, связанный с переходом начала деятельности: с материального на умственный.

Согласно археологии, человек претерпел несколько антропологических видов, дойдя до разумной формы мыслящего человека (*Homo sapiens*). Это произошло, по мнению большинства учёных, 35-30 тысяч лет назад. Историю существования этого вида археоло-

гическая наука может восстановить до 15-14 тысячелетия (первые посевы ячменя). Свыше половины жизни мыслящего человека остаётся неясной. Вполне допустимо, что в «тёмный» период человек не был лишён мыслительных процессов, ибо он был уже *Homo sapiens*. В тот период физический и умственный труд в обществе выступал как естественное проявление человеческой жизни, не выделяя себя профессионально. Не было и форм общественного сознания, профессионально закрепляемого за определёнными группами людей, выполняющих специфический вид деятельности.

Появление профессионализма было предопределено и подготовлено естественным процессом развития общественной жизни.

Науке известно, что в своём развитии человеческий род прошёл три исторические формы общественного разделения труда, последним из которых явилось отделение умственного (высшего) труда от физического. Кроме того, из истории общественной жизни известно, что философия возникает в период отделения умственного от физического труда как самостоятельная форма общественного сознания, задача которой сводится к отображению мироздания целостным образом.

Здесь следует остановиться и посмотреть, как понимать выражение «философия спустилась с небес на землю». Если относиться к этому положению прямолинейно, то оно вызывает недоразумение: как возможна философия на небесах? Ведь философия – любовь к мудрости, и как таковая она свойственна не богам, а людям.

Философия «спустилась» на Землю своей способностью обобщать действительность мыслью (метафизика). Но полностью ли «спустилась» философия с Небес? Если мы допустим, что философия полностью «сошла» на Землю, то тогда прерывается связь её с Небом. Нет посредников; она вынуждена «замкнуться» только в себе. Ни о каком дальнейшем восхождении людей не может быть и речи. Всё совершенство людей, если о нём можно говорить, тогда должно происходить

только в замкнутой пространственно-временной среде. А это участь животного, не имеющего возможности выхода за пределы своей ниши – земли.

Философия же, не успев «спуститься» на Землю (третье общественное историческое разделение труда), сразу попала в объятия смертных в качестве профессиональной формы деятельности. Она была провозглашена людьми как самостоятельная целостность, созданная ими и ставшая их собственным достоянием.

На Земле философия предоставила людям способность (пока что находящуюся в возможности) соединить абстрактную форму мышления со свободной, универсально-всеобщей творческой формой практики, что позволяет выводить человека из замкнутости. Это даёт основание говорить о непрерывности развития человеческого существа. Если же человек является *последним* земным существом природы, то тогда он обречён на самоуничтожение. Но человек – космическое явление. Его ниша – Вселенная. Это было известно уже древним народам. Логическим выражением этого положения явилась формулировка прогресса, данная Аристотелем, в которой человек стремится к божественному бытию. Стало быть, «схождение» философии с Неба на Землю должно происходить так, что, будучи на Земле одной частью, она другой должна пребывать в своей природе – на Небе, «подтягивая» людей до своей *чистоты*.

Судя по эзотерической и религиозной литературе, а также по древним обычаям наших предков, по тем событиям, относящимся к чуду, которые имели и имеют место в жизни, но которые наука не в состоянии пока объяснить, думается, дело обстоит именно таким образом.

Положение о неразрывной связи Земного существования и Небесного в жизни людей было осмысленно в Древнем Египте свыше четырёх тысяч лет до нашей эры [3].

В Древней Греции широко обсуждалась связь физической жизни людей с миром тонкой реальной сущности (миром духов).

Например, Сократ, рассуждая об этой связи, говорит, что само сущее пребывает в двух видах: зримом и безвидном. Безвидное вечно и постоянно, а зримое переменчиво. Безвидное божественно и создано для власти и управления, а зримое – смертное, темное и подчиняется божественному. Для того чтобы достичь божественного, человек, считал Сократ, должен очистить свою душу. Очищение души заключается в отлучении желаний тела от неё. Душа должна научиться собираться из всех частей тела, сконцентрироваться так, чтобы дать возможность сосредоточиться самой по себе и жить наедине с собой. Душа крепко связана с телом, в силу чего познаёт сущее не сама по себе, а через тело, что погружает познающего в невежество. Философия берёт под свою опеку душу и «с тихими увещаниями» освобождает её от обмана органов чувств, «убеждая отделиться от них» и довериться только самой себе, чтобы постигнуть невидимое. Платон полагает, что основное занятие философии и заключается в освобождении и отделении души от тела, которое мешает её развитию: «кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» [7, 14]. Поэтому только философ переходит в «разряд» богов, ибо он полностью освобождается от желаний тела. Достигнув божественного состояния, душа созерцает и наслаждается подлинным бытием мира, после чего «снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой» [8, 157]. Платон очень красочно описывает миграцию души с Неба на Землю и с Земли на Небо, широко используя мифические образы. Думается, эти мотивы нашли свой приют в понимании философии Новалисом. Находясь под впечатлением перемещения души, изображённой Платоном в виде крылатой парной упряжки и возничего, Новалис воспринимает философию в поэтико-афористичной форме как ностальгию, тягу «повсюду быть дома» [12, 330].

Но чтобы достичь этих высот, человеку необходимо пройти все этапы земного пути. А земной путь – наличное бытие, конкрет-

ность, мир сущего и вместе с тем стремление духа выйти за пределы земной ограниченности.

Преодоление ограниченности духа люди понимают по-разному. Одни полагают, что этот феномен достигается процессом мышления, способным абстрагироваться от предметного мира и выходить в сферу всеобщего. Другие видят освобождение духа через выработку психофизиологических приёмов, дающих возможность духу управлять не только телом, но и природой, что возможно только при условии единства мысли и действия (действительности). Но реализация такого единства может быть только в тех условиях, когда мысль становится материальной и в силу своей сублимации способна преобразовывать природу. Тогда мысль собственными силами начинает творить действительность (физическую природу). Имеются многочисленные факты в истории антропоидов, когда индивид силой своей сублимированной мысли без материальных посредников влиял на физическую природу, изменяя и преобразовывая её<sup>1</sup>. Это положение трудно принять учёному, но для метафизика оно должно быть очевидным. Философия – это проекция космического Разума, осваиваемая социальной формой движения материи в виде собственной стороны Разума, способная через человечество к одухотворению Вселенной.

К сожалению, современное состояние общественной жизни таково, что человечество живёт на фоне внутреннего антагонизма. Наличие частной собственности, которое признаётся как естественное и вечно сопровождающее жизнь людей, принципиально не утвердит лозунг: «Свобода, равенство, братство!». Частная собственность накладывает свой отпечаток и на философское познание. Выход из этого только один – объединение всех народов мира в единый социальный организм, в единое целое, лишённое внутрен-

<sup>1</sup> См., например, работы Булгакова С.Н., Соловьёва В.С., Фёдорова Н.Ф., Флоренского П.А. и других русских философов конца XIX – начала XX вв. Из современных исследователей – Вронского, Сафронова.

него антагонизма. Тогда философия войдёт в ткань общественного бытия и станет инструментом одухотворения нашей Вселенной. Здесь философия сольётся с непосредственной жизнью человечества и вернётся с Земли в свою обитель – божественное, – приводя с собой во Вселенную и человека. Человек из среднего звена между животным и Богом превращается в силу, способную одухотворять Вселенную. И осуществить эту задачу должны люди на основе философии. В результате, по мнению Феофана Затворника, человечество, с чего начало и своё развитие (непосредственная связь с Богом; человек «был в живом союзе с Богом» [10, 227]), придёт вновь в непосредственную связь с Богом, но уже снимая с себя человеческое (животную форму). Оно превратится в божественное существо, сопровождаемое новой формой движения, и начнёт одухотворять свою нишу – Вселенную [10, 226-227]<sup>1</sup>.

Человечество в своём бесконечном развитии на основе философии обязательно достигнет единства мысли и действия.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 550 с.
2. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // «Университетская книга». СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института 3, 1997. 188 с.
3. Древнеегипетская Книга Мёртвых. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 432 с.
4. Книга Урантии. Фонд УРАНТИЯ, 1997. 2097 с.
5. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М.: Логос, 2001. 274 с.
6. Крывелёв И.А. Религиозная картина мира и её богословская модернизация. М.: Наука, 1968. 292 с.
7. Платон. Федон // Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. 528 с.
8. Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т.2. М., 1993. 528 с.
9. Псевдо-Аристотель. О мире // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I-XIV вв. М.: Республика, 1996. 445 с.
10. Святитель Феофан Затворник. Внутренняя жизнь. Избранные поучения. М., 1998. 414 с.
11. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
12. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. 447 с.

---

<sup>1</sup> «Последним концом движения мира...одухотворение его в разумных тварях нравственным порядком...». Одухотворение касается не только разумных тварей, но и «содевается также и в мире вещественном, только невидимо...». «Но в конце мира сие невидимое явится, видимо, и всё будет одухотворено».

УДК 122/129

**Голубева Н.А.**

*Всероссийский заочный финансово-экономический институт,  
(филиал в г. Калуге)*

## **ПРАВОЕ И ЛЕВОЕ: ИСТОКИ ПРОБЛЕМЫ ДИССИММЕТРИИ**

**N. Golubeva**

*Kaluga Branch of Russian Correspondence Financial-Economical Institute*

### **RIGHT AND LEFT: SOURCES OF THE PROBLEM OF DISSYMMETRY**

*Аннотация.* Феномен диссимметрии, рассматривающийся сегодня в качестве естественнонаучной проблемы, имеет предфилософские и философские истоки. Придавая большое значение широте и общности феномена правизны-левизны, автор акцентирует внимание на выявлении зафиксированного в предфилософских и философских истоках проблемы качественного различия D (правых) и L (левых) объектов, ставшего (наряду с их тождеством) существенным фактором в естествознании XX в. В статье также впервые уточняется соответствие мифологических, религиозных и кантовских представлений о D и L современному естественнонаучному определению диссимметрии. Отмечая, что проблема зеркального отражения, изначально возникшая в религиозном сознании, со временем перешла исключительно в естественнонаучную плоскость, автор выявляет возможные причины подобного «перехода».

*Ключевые слова:* правое, левое, диссимметрия, тождество, различие.

*Abstract.* The phenomenon of dissymmetry studied today as a problem within natural sciences has pre-philosophical and philosophical sources.

Attaching a lot of significance to the broad and general character of the phenomenon of rightism-leftism, the author of the article focuses on revealing qualitative difference between right (D) and left (L) objects states in pre-philosophical and philosophical sources in addition to the similarity of these objects, which became a very important factor in natural sciences in the 20th century. The article also specifies the correspondence between mythological, religious and Kantian ideas about rightism-leftism and modern natural-scientific definition of dissymmetry. The author stresses that fact the problem of mirror reflecting first appeared as a religious concept and then was investigated by natural sciences analyzing the causes of such "transition".

*Key words:* right, left, dissymmetry, similarity, difference.

Проблема диссимметрии в естествознании оценивается как фундаментальная. Оформи́вшись в качестве естественнонаучной в начале XIX в. благодаря опытам А. Бешана и Л. Пастера, позже данная проблема привлекла внимание П. Кюри, а затем возродилась в известных трудах В.И. Вернадского. Что касается философии, то здесь внимания проблеме не уделялось со времён Г.В. Лейбница и И. Канта [12; 16]. Между тем впервые проблема правизны-левизны была поставлена именно в философии. Наибольший вклад в философскую копилку рассуждений о правом и левом в прошлом веке внесли всё те же естествоведы и математики – В.И. Вернадский, Ю.Г. Сулима, Ю.А. Урманцев, А.В. Хохрин, А.В. Шубников и др. [3; 21; 23; 24; 25; 27; 28; 29]. Их стараниями в определённой мере была уяснена природа правого и левого, а сами противоположности в результате выводов, сделанных Ю.А. Урманцевым, могут трактоваться как философские категории. Так, согласно Урманцеву, через пифагорейцев, рассмотревших D (правое) и L (левое) в числе десяти пар противоположностей, «вошли значимые для философии противоположности – правое и левое, характерные для всех пространственных, пространственно представимых объектов, поскольку они либо D, либо L, либо DL» [24, 15]. Вследствие этого «любая теория о правом и левом автоматически становилась теорией о материальном мире в целом, хотя и в терминах «левого» и «правого»» [24, 137].

© Голубева Н.А., 2011

Необходимо отметить, что некоторые исследования, проводимые биологами, кристаллографами и математиками и относящиеся к проблеме *правизны-левизны*, в основе своей содержат метод материалистической диалектики [24]. Более того, сам феномен *правых, левых*, а также *право-левых* объектов, равно как и явление *симметризации* ↔ *диссимметризации*, отражают диалектику развития реальных объектов (что лишней раз доказывает принадлежность проблемы диссимметрии не только к естествознанию, но, в том числе, и к философии). Например, согласно А.В. Шубникову и В.А. Копцику, «симметризация и диссимметризация суть процессы взаимосвязанные и одновременно протекающие на различных структурных подуровнях материальных целостных систем. Такова с точки зрения симметрии объективная диалектика развития структурных объектов» [29, 312]. Интересно также, что правое и левое в философской интерпретации представляют собой диалектические противоположности, соответствующие одному из законов диалектики – закону единства и борьбы противоположностей, о чём говорил Ю.А. Урманцев [24] и на что мы старались обращать особое внимание в работах, посвящённых данной проблеме [5; 10; 11, 82].

Очевидна связь диссимметрии с синергетикой, а в более широком понимании явления самоорганизации – с теорией нелинейных динамик, включающей не только синергетические построения, но и установки постмодернистской философии. Данная связь базируется на идее нелинейности, провозглашённой теорией нелинейных динамик целью мышления в научном поиске и отражающейся в учении о диссимметрии, понимаемом не только как «правое» и «левое», но и связанном с процессами развития<sup>1</sup> [6; 7; 9; 11].

<sup>1</sup> Диссимметрические признаки синергетической парадигмы проявляются в таких ее ключевых положениях, как: перетекание хаоса в порядок и порядка в хаос (процессы симметризации ↔ диссимметризации); наличие точек бифуркации (точек диссимметрического равновесия, выражающегося в отношении чисел рекуррентных рядов, частное от деления которых равно одному из чисел золотого сечения); феномен случайности, ставшей необ-

Таким образом, актуальность проблемы диссимметрии как в естественнонаучном, так и в гуманитарном её аспектах представляется несомненной, а широта и общность проблемы прямо указывают на её философские истоки. Выяснение этих истоков имеет большое значение, так как, во-первых, именно в них изначально определяется качественное различие D и L объектов (признанное впоследствии в естествознании немаловажным); во-вторых, предфилософские и философские представления о D и L подготовили почву для формирования современного определения диссимметрии; в-третьих, данные истоки придают проблеме общеполитическое значение, что не без оснований выводит её за рамки узких естественнонаучных представлений и даёт возможность рассмотрения с позиций диссимметрии различных физических, социальных и культурных процессов. К последним можно отнести временные процессы (нарушение временной симметрии в возникающем [8; 18, 250-254]), коммуникационные (диссимметризация социума посредством воздействия на него диссимметрической причины – СМИ [7, 134-170; 11, 158-167]), лингвистические (диссимметрия языка в структурализме и постструктурализме [7]) и т. д. (о необходимости расширения горизонтов проблемы говорили, в частности, В.И. Вернадский, Ю.А. Урманцев и др.). Собственно философские начала, по нашему мнению, и способны раскрыть сущность проблемы диссимметрии, а также, по возможности, дать ей «второе», *постестественнонаучное*, «дыхание».

Обращаясь к истокам проблемы, необходимо отметить, что философскому рациональному объяснению феномена *правизны-левизны* предшествовали мифологические и

ходимостью (случайность предстает как диссизомер (зеркальная противоположность) по отношению к своему первоначальному состоянию) и т. д. Нелинейность, или диссимметричность, постмодернистской философии выражается через ее основные понятия – «Другой», «деконструкция», «посреди» (например, термин «деконструкция» по своей сути диссимметричен: две его составляющие – «де» и «кон» – являют собой противоположности с разнонаправленными векторами (негативное и разрушительное «де» сочетается с обозначающим преемственность и непрерывность «кон»)) и т. д.

религиозные представления. Сущность этих представлений сводилась к *качественному* пониманию правого и левого, что наполняло их смыслодержанием, отличающим одно от другого. При этом правому чаще придавались положительные характеристики, а левому – отрицательные.

Языковые особенности, соотносящие *правое* и *левое* с понятием «рука», указывали на левую руку как на «нечистую», «очищающуюся огнем», а правую – её омывающую (очищающую). Например, древнеперсидское «*dasta*» – «рука», авестийское «*zasta*» – «рука», но авест. *dašina*, древнеинд. *dak-sina*, греч. δεξιός, ст.-слав. десница – «правая рука»; при этом готское «*taihswō*» – «левый», но готск. *rwahan* – «мыть», нем. *links* – «левый», но древнеангл. *lieg* – «огонь» (> «очищать огнем»), англ. *lye* – «щелок»; лат. *laevus* – «левый», но лат. *lavare* – «мыть» [17, 207-208] и т. д. Открытость правой руки, подаваемой для приветствия, отражала это качество и в словесном эквиваленте. Так, на тохарских языках «*A rasi*» – «правый», но на индоевропейском праязыке «*pet*» – «открытый»; греч. «δεξός» – «правый», но бретонский «*digeri*» – «открытый» [17, 208]. Левая рука, в противоположность правой, «пряталась» (за спину, в складки одежды), отсюда и её смыслодержание как скрытой, *тёмной*, неизвестно что скрывающей: на древнесеверном (древнеисландском) языке «*vinstu*» – «левый», но нем. *finster* – «темный», англ. *left* – «левый», но латыш. *sleps* – «секрет», «тайна» [17, 208].

Как противоположности левое и правое иногда соотносились с женским и мужским началами соответственно. Подобный факт характерен для западной культуры, где D ассоциировалось с авторитетным мужским началом, а L – с второстепенным женским [22, 291]. Правое и левое могли означать – «говорить», «давать информацию». Разница в *лево-правой* информации заключается, например, в способности роста, переносимости заражений, площади, веса, объёма и прочих характеристиках. Это явление, имеющее для генетических и селекционных работ большое значение, было названо Ю.А. Ур-

манцевым «диссимметрией жизни» [24, 163]. Впоследствии в естествознании выяснится, что D- и L-объекты, наряду со сходством, имеют и значительные отличия (тождество и различие D и L), в связи с чем оказывают неодинаковое воздействие на организм, что и обусловлено определёнными свойствами *правизны-левизны*.

Возвращаясь к мифологическим представлениям, интересно отметить факт закрепления за правым активности и власти, за левым – слабости и пассивности. «Английское слово *sinister* (дурной, злоедейский, несчастный) совпадает с латинским словом, обозначающим левую руку и несчастье» [22, 291]. Однако латинское *pravus* – *плохой, кривой* – встречается и в смысле «сильный», «твёрдый» [17, 208].

Следует отметить, что в восточных представлениях, особенно – китайских и японских, грань между правым и левым (в степени их противоборствующих характеристик) принимает значения, противоположные европейским. Для китайцев, например, «течь влево», против часовой стрелки, означает возвращаться к первоистокам, содержащим изначальную мудрость, «не замутнённую» ходом времени (часами человеческой жизни). Отсюда христианское «будьте как дети» интерпретируется китайцами поворотом часовой стрелки (отсчитывающей недолгий человеческий век) в обратную сторону. Именно поэтому знаменитый китайский символ *тай-цу-ты* («два кита») направлен против часовой стрелки, т. е. влево. Это хотелось бы подчеркнуть особенно, так как в европейском понимании «два кита» закручены вправо, чем и объясняется практически всегда неверный рисунок этого символа в европейских и отечественных изданиях.

Разница в понимании D и L европейцами относится и к японцам. Левое здесь сродни честному и благородному, солнечному, а правое – женскому, лунному. Противоположный подход в представлениях о правом и левом, в частности, подтверждается приписыванием роли правого глаза «на челе божества» Солнцу, а левого – Луне, – в трактовках, присущих

мифологическому сознанию европейцев [17, 210].

Религиозные представления христианской направленности усугубляют разрыв между правым и левым, акцентируя внимание на правом как правильном, добром, идущим от Бога. С правой стороны от человека находится Ангел-Хранитель, с левой – лукавый. Значимость правого всячески подчеркивается в христианских религиозных текстах, левое отдается магам и колдунам, а также грешникам, предаваемым забвению. Нельзя обойти вниманием и тот факт, что проблема *обращения* (зеркального отражения), собственно и явившаяся первоисточком проблемы диссимметрии, была за тысячи лет до Г.В. Лейбница и И. Канта достоянием именно религиозного сознания. В подтверждение данного суждения уместно привести следующий пример: видимый мир обращает, т. е. отражает, словно в зеркале, мир невидимый, в результате чего получается перевёрнутое изображение (каким будет изображение, часто зависит от зеркала; М. Гарднер в своей книге о правом и левом, в главе «Зеркала», приводит интересные примеры, связанные с переходом объекта в свою противоположность (или в свою полную копию): в зависимости от формы зеркала, его геометрии – выпуклое, вогнутое и т. д. – меняется и изображение, т. е. меняются местами либо правое и левое, либо верх и низ, либо не меняется ничего и объект наблюдается в зеркале таким, каким его можно видеть, если бы он нигде не отражался [4, 7-12]). Так как в случае с данным примером изображение прямо противоположно оригиналу, то вполне ясна логика теологических нападения на «левое», т. е. обращённое, отражённое, а именно: Шамаим (небесное воинство) Люцифера (L) обращает божественный свет (D). Распространённое изобразительное следствие данной доктрины – перевёрнутая (обращённая) звезда (пентаграмма), а также феномен чёрной мессы. Последняя в точности до наоборот отражает (обращает, а в общем – искажает) богословскую мессу католиков.

Необходимо отметить, что при всей своей кажущейся архаичности и суеверности, ми-

фологический и религиозный типы мышления преуспели в проникновении в сущность D и L. В этих представлениях со всей очевидностью обнаруживается наличие *неконгруэнтности* правых и левых объектов (о чём впоследствии будет говорить И. Кант). При отражении правого оно не переходит само в себя (A не переходит в A<sub>j</sub>), а переходит в свою противоположность (A переходит в B), в результате чего A не совмещается со своим зеркальным отражением B (D не совмещается с L). Этого не происходит ни в случае с «чистой» и «нечистой» руками, ни в случае с мужским и женским, левым – мудрым, извечным – и правым – бранным, человеческим. Что же касается библейского примера в отношении Люцифера, то его можно назвать фундаментальным в смысле полной противоположности объектов D и L (однако, несмотря на различие, им присуще и тождество). Известное изречение А. Микеланджело «Добро и Зло – друг друга отраженье», возможно, необходимо понимать именно в контексте полного искажения одного другим (обращения с точностью до наоборот), их полной противоположности и неспособности к совместимости. Такие представления соответствуют современному обобщённому определению диссимметрии, предложенному Ю.А. Урманцевым, точнее, первым двум его пунктам – «а» и «б», согласно которым диссимметрические объекты – это объекты, которые: «а) изменяются при зеркальном отражении в некоторых отношениях вплоть до противоположности; б) не совмещаются вследствие этого со своими зеркальными отражениями...» [23, 193; 24, 147].

Древнегреческая философия, впитавшая в себя черты мифологических представлений, особенно на ранней стадии своего развития, по замечанию И.Д. Рожанского, не отличалась научностью методов; вследствие этого в ней одним из приоритетных являлся метод упорядочивания «традиционного и эмпирического материала с помощью набора оппозиций – таких, как верх–низ, левое–правое, теплое–холодное» [20, 17] и т. д. Результат такого подхода прослеживается в пифагорейс-

ких противоположностях, отличающихся от мифологических большей глубиной и рациональностью. Сведениям о пифагорейских противоположностях – первоистоках вещей – мы обязаны Аристотелю, который и сообщает нам их в следующем порядке: предел и беспредельное; нечет и чет; единое и множество; правое и левое; мужское и женское; покоящееся и движущееся; прямое и кривое; свет и тьма; хорошее и дурное; четырехугольное и разностороннее (трактующиеся иногда как квадрат и прямоугольник соответственно [20, 47]) [1, 19]. Нетрудно заметить качественное различие понятий, идущих в каждой паре первыми и вторыми: первые – положительные, вторые – отрицательные (и значения правого и левого – не исключения).

Однако интересующие нас правое и левое в числе пифагорейских противоположностей имеют для науки более существенное значение, нежели просто констатация ещё одной пары. Значение D и L для этой ситуации хорошо выражено Урманцевым, отмечающим важность этих категорий в двух смыслах. Согласно первому, теория симметрии с точки зрения D и L может рассматриваться «как учение о симметрии специфических противоположностей – D и L», в результате чего в естествознании возникла проблема *правизны-левизны*; согласно второму, нами уже цитированному, – через «правое и левое» пифагорейцев «вошли значимые для философии противоположности – правое и левое, характерные для всех пространственных, пространственно-представимых объектов, поскольку они либо D, либо L, либо DL» [24, 15].

В исследовании противоположностей, аксиологически отличных друг от друга, а также в принципе совпадающих в своих характеристиках с современным определением диссимметрии, необходимо вспомнить о пифагорейской диаде (греч. *dias* – *двоица*). Последняя противопоставлялась монаде в качестве «ее иного» и представляла собой мир видимый, материальный, в отличие от идеальной монады, стабильной и оформленной. Впоследствии Платон и платоники также противопоставили монаде диаду,

наделяя «иное монады» бесформенностью, беспорядочностью и беспредельностью (ср. с D и L, где правое – положительное, а левое – отрицательное). Из понятия «диады» (двоицы) возникло понятие «множества», которое можно соотнести с понятием «модификаций», рассматриваемым современным определением диссимметрии в его пункте «в», согласно которому диссимметрические объекты «существуют в одном, двух или более чем в двух модификациях» [23, 193; 24, 147]. Понятие «множества» применяет, например, неоплатоник Прокл в процессе анализа диалога Платона «Парменид». Давая апофатическое определение единого относительно его представления Платоном в «Пармениде» и в целом оценивая единое как неизреченное и непознаваемое, Прокл делает вывод о внутрикосмическом множестве богов, из чего следует, что «в каждом таком роде богов (небесном и подлунном. – Н.Г.) будут присутствовать монада и диада, но в высшем (небесном. – Н.Г.) они окажутся близкими к единому и тождественности, а в низшем (подлунном. – Н.Г.) – к множеству и умной причине инаковости» [19, 151].

Интересно, что явное различие между правым и левым (пусть даже условно D и условно L), прослеживающееся в вышеуказанных представлениях, в некоторых областях науки вплоть до второй половины XX в. нивелировалось акцентом на их тождестве. Так, Г. Вейль, рассматривающий правое и левое с точки зрения автоморфизма, утверждал, что наука стоит на стороне Лейбница, согласно которому, «не было бы никакой разницы, если бы Бог сотворил сначала правую руку, а потом левую» [2, 52]. Забегая вперёд, необходимо отметить, что будущий оппонент Лейбница И. Кант, придававший значение направлению, напротив, настаивал на следующем: «... Я не могу такую руку, какую видно в зеркале, поставить на место ее прообраза... Несмотря на все свое равенство, левая и правая руки не могут быть заключены между одинаковыми границами (не могут быть конгруэнтными); перчатки одной руки не годятся для другой» [14, 102-103]. Таким образом,

что правое, а что левое, по Канту, постигается не при помощи понятий, а при помощи чувственного созерцания, но при этом идеализм Канта не мешал ему трактовать симметрию с позиций конгруэнции. Действительно, как пишет Урманцев, наука изначально стояла «на стороне Лейбница», о чем говорит Вейль. «... Но со времени написания [Вейлем. – Н.Г.] этих строк прошло более 20 лет, и положение в науке существенно изменилось. Сейчас научная мысль встала на сторону опыта многих тысяч поколений людей и Канта, проверенного [опыта – Н.Г.] коллективной практикой в разнообразных природных и социальных условиях» [24, 141]. Согласно же Канту, правое, отражённое в зеркале, уже не правое, но – левое; а левое, отражённое в зеркале, – не левое, а правое, из чего следует, что авто-, или изоморфизм, указывающие на тождество D и L, – лишь одна из характеристик, присущая данным противоположностям.

К дальнейшему изучению феномена правого и левого после Платона и неоплатоников философия обратилась тысячелетия спустя, и это был наиболее рациональный из всех предшествующих подход, в результате чего явным образом наконец-то обозначилась сама проблема.

Началось все со знаменитой переписки Лейбница с С. Кларком (придерживавшимся взглядов И. Ньютона), в которой обсуждалась проблема пространства и времени. Согласно Лейбницу, пространство не может существовать само по себе, но только по отношению к телам и между телами. При этом Лейбниц опирался на свой закон достаточного основания, «согласно которому ничто не происходит без достаточного основания к тому, что оно происходит скорее так, чем иначе» [16, 441]. Тех же, кто считает пространство абсолютным, по его мнению, такая позиция приводит к большим трудностям. Настаивая на относительности пространства и времени и определяя первое как порядок существования, а второе – как порядок последовательностей, Лейбниц сообщает: «Пространство является чем-то совершенно однородным, и, если отвлечься от находящихся в нем ве-

щей, одна его точка абсолютно ничем не отличается от любой другой точки» [16, 442]. Признавая же пространство абсолютным, невозможно найти достаточное основание для объяснения, почему Бог расположил тела так, а не наоборот. Однако если принять пространство за относительное, то оба состояния – *первоначальное* и *обращенное* – «ни в чем не отличаются друг от друга» [16, 442]. Ньютон (с помощью Кларка) отстаивал свою точку зрения вполне простым способом – с помощью вопроса, на который сам же и давал теологический ответ: почему планеты вращаются в определенном направлении, а не в обратном? Такова воля Бога, отвечал Ньютон, приравнивая волю Божью к закону достаточного основания. В результате вышло, что тождество первоначального и обращенного объектов Лейбница разбивалось о различие таких же объектов Кларка (Ньютона). Положение усугублялось примешиванием несовпадающих точек зрения полемистов по поводу вопроса восприятия души, в итоге способствующего не разрешению проблемы, а её «разрастанию». Таким образом, проблема обозначилась, но «повисла в воздухе».

В таком состоянии, спустя несколько десятилетий, её и «подхватил» И. Кант. Равноправие положений объекта, независимость его свойств от направления не удовлетворило пылкий ум Канта, поставившего перед собой тот же вопрос, что и Ньютон – перед Лейбницем. В результате Кант, придававший большое значение энантиоморфным (неконгруэнтным) D- и L-объектам, но изначально признававший точку зрения Лейбница, перешёл на сторону Ньютона. На определённый период времени пространство для него стало абсолютным, определяющим положение частей материи. Позже Кант объединил представления Ньютона и Лейбница и, в итоге, по Канту, пространство предстало априорной формой чувственности, но правое и левое для него по-прежнему были не совпадающими «друг с другом», или *неконгруэнтными*, объектами [13, 299; 24, 139-144; 26, 165].

Достижения кантовской мысли для современной науки имеют немалую ценность. Пер-

вое из них – взгляд на проблему правых и левых объектов (как зеркально симметричных) с позиции конгруэнции (равенства) – было повторено в связи с геометрией Гельмгольцем и, в итоге, стало общим принципом в «Эрлангенской программе» Ф. Клейна, объединившего различные геометрии на основе теоретико-группового подхода и опиравшегося при этом на понятие равенства [26, 165-167]. В результате такого взгляда Кант даёт правильное определение правым и левым объектам. Диссимметрические объекты, с его точки зрения, – это объекты *неконгруэнтноподобные*, которые получают посредством отражения в зеркале или при проекции на плоскость.

К числу прочих достижений Канта принадлежит и значение, которое он придавал направлению. «Определённое направление», говорит философ, присуще порождениям природы, является тем «отличительным признаком», при помощи которого возможно «различение видов», хотя они «по своей величине, и по своим пропорциям, и даже по взаимному расположению частей могут совершенно совпадать друг с другом» [12, 271]. Чтобы разбираться в направлениях, необходимо «чувствовать правую и левую сторону» [12, 272].

Отличительные свойства, приписываемые Кантом D- и L-объектам, как мы уже говорили, были впоследствии обнаружены в различных областях естествознания. Более того, правое и левое, по Канту, суть «подлинные» свойства объектов, а не «порядковые», как утверждал Лейбниц, и возможность их познания обусловлена сравнением с другими объектами, а также вмешательством органов чувств и разума. В своих работах Кант приводит примеры D- и L-объектов, как, например, лево- и правозакрученные раковины улиток, слева направо вьющийся хмель и в противоположном к этому направлению – рост бобовых и т. д. Причину «извилистости» Кант усматривает «в самом семени», т. е. в генетических предпосылках. Однако, как замечает Урманцев, в то время как Лейбниц видел в правом и левом только тождественность, а Кларк – только различие, Кант объединяет

тождество и различие [24], и, как покажет время, окажется значительно прозорливее своих предшественников.

Таким образом, тождество и различие, ставшие впоследствии категориями диалектики, и рассматривающиеся в теории диалектики в единстве, в учении Канта о правом и левом стали основополагающими. Два ведущих принципа – принцип *индивидуации* и принцип *тождества неразличимых* – применимых к акту определения понятий тождества и различия, – были задействованы Кантом при рассмотрении интересующих нас противоположностей. Рассмотрим в этой связи взгляд Канта на проблему более подробно.

В отношении *принципа индивидуации*, сформулированного Боэцием, Кант с должным вниманием останавливается на выявлении индивидуальных признаков отдельно правого и отдельно левого. Различное *чувствование* этих двух противоположностей, по мнению Канта, связано «с механизмом человеческого тела» [12, 272]: левая сторона уступает правой в ловкости и силе, а правая уступает левой в остроте ощущений. «Обе стороны человеческого тела» различаются одна от другой, хоть и имеют между собой большое сходство [12, 273].

Далее Кант переходит к объектам неодушевлённым – левовинтовой резьбе на стержне, который из-за этой своей особенности никоим образом не подойдёт к правовинтовой гайке, даже если они совпадают друг с другом по размерам и по числу «винтовых ходов». В качестве внутренних различий правого и левого Кант называет их *несовпадающие* поверхности, каждая из которых по-своему ограничивает пространство (!), ввиду чего и не может служить «границей другого тела, как бы его ни поворачивали и ни вращали» [12, 275]. Напомним, что перчатка для правой руки не подходит к левой, а левой – к правой, да и зеркальное изображение обеих рук всегда *противоположно* оригиналу [14]. Что же в таком случае является тождеством? Достаточно абстрагироваться от уникальности, присущей каждому объекту в отдельности (или каждому явлению),

выявить нечто объективно общее для двух противоположностей, и осуществится *принцип тождества неразличимых* Лейбница. Правое и левое подобны друг другу и равны между собой, что доказывается их совпадающими пропорциями и положением их частей «относительно друг друга». Они совпадают по величине и, описывая, например, одну из рук, невозможно указать – правая это рука или левая. И тем не менее, несмотря на всё своё тождество, правое и левое различны, так как неконгруэнтны при наложении.

Справедливости ради необходимо отметить, что Лейбниц, не придающий направлению в пространстве сколько-нибудь серьёзного значения и потому отождествляющий два состояния – первоначальное и обращённое, – всё-таки в своей монадологии на первое место выдвинул идею о *различии* монад. Монады у Лейбница тождественны, так как имеют общее свойство, а именно – упорядочены «точно так же, как и сам универсум» и, в то же время, субстанционально индивидуальны, различны [15, 405]. Представляя собой по отношению к универсуму обращённые объекты, они тем самым отражают явление диссимметрии в самом простом её варианте, как D- и L-объекты (например, если D соотносить с универсумом, а L-модификации – с монадами). Но также, согласно Лейбницу, «всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения (курсив наш. – Н.Г.) ...» [15, 405]. (Ср. с трактовкой человека в христианской традиции как созданного по образу и подобию Божьему, но наделенному при этом свободной волей). Обращаясь к современному определению диссимметрии, а точнее – к его последнему пункту «в», обнаруживаем, что практически бесконечная разрешающая способность модификаций диссимметрических объектов, о которой идёт речь в данном пункте, соотносится с множеством индивидуальностей лейбницеvских монад, наделённых «внутренним движением» и «собственной точкой зрения». Из этого следует, что интуиция Лейбница в отношении проблемы

диссимметрии (в современной ему трактовке – проблемы правизны-левизны, или первоначального явления и его обращения) может трактоваться значительно шире, чем обычно принято её трактовать.

Однако ни во времена Г.В. Лейбница, ни во времена И. Канта проблема диссимметрии ещё не получила подлинно философского осмысления. Одной из объективных причин этого была, с нашей точки зрения, её обозначенная связь с категориями «пространство» и «время» (ведь именно в связи с развитием данных понятий философия обратилась к проблеме взаимосвязи правого и левого после почти двухтысячелетнего перерыва, и именно в этой связи Кант пришёл к выводу об интуитивных формах пространства и времени). Естествознание, утвердившись на триста лет (вплоть до появления теории относительности А. Эйнштейна) в ньютоновских представлениях об абсолютности пространства и времени, на субъективно-идеалистические толкования этих категорий Кантом, уже перешедшие в свой критический период, не обращало внимания. По всей видимости, феномены «правое» и «левое» как в естественнонаучном, так и в философском сознании того времени рассматривались лишь в связи с данными категориями и, хоть и связывались с другими явлениями жизни, но не участвовали в содержательно-сущностном определении этих явлений.

Другой причиной мог быть обыденный подход к данным понятиям, лежащим на поверхности человеческого восприятия (у всех есть правая и левая рука и т. д.), а очевидное, как правило, не требует научных объяснений. Для того чтобы учёный мир обратил на данные явления внимание, необходимы были определённые условия, при которых эти феномены проявили бы себя особым образом. И такая ситуация возникла. Её необычность состояла в том, что она сформировалась на стадии изучения микромира, в пределы которого до А. Бешана и Л. Пастера, совершивших этот прорыв, ещё никто не вторгался. С этого момента проблема из чисто философской перешла в естественнонаучную сферу.

Но именно философские и предшествующие им мифологические и религиозные ее истоки подготовили существенные для естествознания выводы, вполне согласующиеся с современным определением диссимметрии.

В пользу данного вывода свидетельствуют следующие положения. Во-первых, уже изначально D- и L-объекты представляли как отличные друг от друга по принципу «первоначальное – обращённое», что предписывало им различные свойства. Во-вторых, рассмотрение правого и левого с позиций конгруэнции подтвердило их несоответствие друг другу при наложении, что впоследствии исключило дальнейшие «спекуляции» вокруг «подлинности» или «порядковости» свойств данных объектов. В-третьих, многочисленные модификации, допускаемые последним пунктом (пунктом «в») современного определения диссимметрии, были предвосхищены мифологическими, религиозными и философскими представлениями, предполагающими подобную модификационность (множественность) в отношении диссимметрических объектов.

Таким образом, пройдя длинный путь от мифологических представлений к естественнонаучным, проблема правизны-левизны приобрела статус фундаментальной. Однако рассмотренные выше важнейшие факторы постановки и развития проблемы были лишь частично оценены во второй половине XX в. в результате многочисленных эмпирических проверок, осуществлённых в естествознании преимущественно отечественными учёными. Определение же общеполитического статуса проблемы продолжается и сейчас, когда развитие современной науки сформировало потребность философского осмысления данных явлений на новом этапе познания.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель С. Метафизика / Пер. с греческого А.В. Кубицкого. М.: Изд-во Эксмо, 2006. 608 с.
2. Вейль Г. Симметрия. Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2003. 192 с.
3. Вернадский В.И. Жизнеописание. Избранные труды. М.: Современник, 1993. 688 с.
4. Гарднер М. Этот правый, левый мир. М.: Мир, 1967. 266 с.
5. Голубева Н.А. Диалектические принципы явления диссимметрии // Материалы Всероссийской научно-технической конференции 11-13 декабря 2007 г. Т. 3. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2007. С. 160-164.
6. Голубева Н.А. Диссимметрические признаки синергетической парадигмы // Материалы Всероссийской научно-технической конференции 10-12 декабря 2008 г. Т. 3. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2008. С. 182-187.
7. Голубева Н.А. Диссимметрия «игры в бисер»: краткое введение в метатеорию постмодернизма. Монография. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2009. 188 с.
8. Голубева Н.А. Единица внутреннего времени как фактор нарушения временной симметрии // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего. Межвузовский сборник научных трудов. Международный выпуск. Выпуск 14. Пенза: Издательство Пензенской государственной технологической академии, 2010. С. 61-64.
9. Голубева Н.А. Нелинейность философии постмодернизма в ее понятийном аспекте // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. № 2 (28). 2009. С. 13-18.
10. Голубева Н.А. Феномен диссимметрии: к вопросу о логике понятия // Известия Волгоградского педагогического университета («Социально-экономические науки и искусство»). № 8 (32). 2008. С. 12-17.
11. Голубева Н.А. Философские аспекты диссимметрического развития реальных объектов. Монография. Калуга: Эйдос, 2007. 266 с.
12. Кант И. О первом основании различия сторон в пространстве / Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 2. М.: Чоро, 1994. С. 267-276.
13. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира / Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 2. М.: Чоро, 1994. С. 277-320.
14. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / Кант И. Собрание сочинений в 6 т. Т. 4. Часть 1. М.: Мысль, 1965. С. 67-210.
15. Лейбниц Г.В.Л. Монадология / Лейбниц Г.В.Л. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.
16. Лейбниц Г.В.Л. Переписка с Кларком / Лейбниц Г.В.Л. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 430-528.
17. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. 416 с.
18. Пригожин И. От существующего к возникающему. М.: Наука, 1985. 327 с.

19. Прокл. Платоновская теология. СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001. 624 с.
20. Рожанский И.Д. Античная наука. М.: Наука, 1980. 199 с.
21. Сулима Ю.Г. Биосимметрические и биоритмические явления и признаки у сельскохозяйственных растений. Кишинев: АН МССР, 1970. 148 с.
22. Тресиддер Дж. Словарь символов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 448 с.
23. Урманцев Ю.А. О природе правого и левого (основы теории диссфакторов) // Принцип симметрии. М.: Наука, 1978. С. 180-195.
24. Урманцев Ю.А. Симметрия природы и природа симметрии (Философские и естественнонаучные аспекты). М.: Мысль, 1974. 229 с.
25. Хохрин А.В. Значение диссимметрической изменчивости для селекции древесных растений // Проблемы генетики и селекции на Урале. 1977-а. С. 136-138.
26. Шемякин В.М. Проблема соотношения геометрии и физики в свете принципа симметрии // Принцип симметрии. М.: Наука, 1978. С. 163-179.
27. Шубников А.В. Диссимметрия // Вопросы минералогии, геохимии и петрографии. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1946. С. 158-163.
28. Шубников А.В. Проблема диссимметрии материальных объектов. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 56 с.
29. Шубников А.В., Копчик В.А. Симметрия в науке и искусстве. Изд.2-е, перераб. и доп. М.: Наука, 1972. 339 с.

УДК 115

**Малюкова О.В.**

*Московский государственный университет инженерной экологии*

## **ЭВОЛЮЦИОННОЕ МЫШЛЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИОННАЯ СТРЕЛА ВРЕМЕНИ**

***O. Maljukova***

*Moscow State University of Environmental Engineering*

### **EVOLUTIONARY THINKING AND EVOLUTIONARY ARROW OF TIME**

*Аннотация.* Биологическая шкала времени имеет своим следствием эволюционную стрелу времени. Признание необратимости биологического времени, всеобщность эволюционных процессов – или всё то, что может быть названо биологической парадигмой, функционирующей на базе эволюционного мышления, – вступало в противоречие только с одним, но очень существенным биологическим объектом. Это человек разумный, который, в соответствии с традиционными эволюционными представлениями, не подвержен действию естественного отбора и в этом смысле вечен как вид. С помощью новой научной дисциплины – эволюционной эпистемологии – выяснилось, что это не совсем так. Человек эволюционирует по линии когнитивных программ. Эволюция человека связана со способами получения, хранения, восприятия и передачи информации. Следовательно, эволюционная стрела времени имеет место для всего живого.

*Ключевые слова:* проблема времени, шкала времени, стрела времени, теория эволюции, эволюционное мышление, эволюционная эпистемология, биологическая парадигма.

*Abstract.* The biological time scale produces evolutionary arrow of time. The recognition of the irreversibility of biological time, universal character of evolutionary processes, or anything that might be called biological paradigm that operates on the basis of evolutionary thinking have so far conflicted with only one but very important biological object – homo sapiens. In accordance with traditional evolutionary concepts man is not subject to natural selection and in this sense it is eternal as a type. A new science – evolutionary epistemology – states that this is not true. Man evolves through cognitive programs. Human evolution is connected with the methods of production, storage, reception and transmission of information. Consequently, the evolutionary arrow of time is valid for all alive.

*Key words:* problem of time, time scale, the arrow of time, the theory of evolution, evolutionary thinking, evolutionary epistemology, biological paradigm.

© Малюкова О.В., 2011

Синтетическая теория эволюции (СТЭ) выступает «в системе биологического знания в целом в качестве наиболее общей теории жизни» [10, 135]. Всё это время СТЭ существует в окружении альтернативных биологических и небиологических программ. Наиболее действенной альтернативной небиологической программой как раз и является креационизм. Современная эпоха многими исследователями, начиная с Н.А. Бердяева, характеризуется как «Новое Средневековье». Действительно, вторая половина XX в. стала началом Нового религиозного возрождения, когда на основе, в основном, протестантизма примерно в одно и то же время возникли новые нетрадиционные религии. Традиционным объектом нападок любой религии является идея естественного происхождения человека.

Итак, возрождение креационизма идейно связано с протестантизмом. Именно поэтому всплеск креационизма в основном наблюдается в США, однако в нашей стране тоже встречаются подобные факты. Всё это происходит на фоне 200-летия со дня рождения Дарвина (1809-1882). Смысл подобных действий чётко осмыслен европейскими учёными – это попытка подменить науку верой. В результате Парламентская ассамблея Совета Европы выпустила специальную резолюцию № 1580 (2007) «Опасность креационизма для образования» [3]. Основные положения резолюции таковы:

1. Настоящая резолюция не борется против веры – право на свободу вероисповедания этого не допускает. Её цель – предостеречь от определённой тенденции подменить науку верованием. Необходимо отделять веру от науки. Они не находятся в антагонистических отношениях и могут сосуществовать. Не стоит противопоставлять науку вере, но и нельзя допускать, чтобы вера противопоставляла себя науке.

2. Некоторым людям Творение как предмет религиозной веры даёт смысл существования. Тем не менее, Парламентская ассамблея обеспокоена возможностью нездоровых последствий распространения идей креа-

ционизма в рамках наших образовательных систем и последствиями этого распространения для наших демократических государств. Если мы не примем необходимых мер, креационизм может стать угрозой правам человека, имеющим для Совета Европы ключевое значение.

3. Креационизм, возникший как отрицание эволюции человечества в ходе естественного отбора, на протяжении длительного времени был почти исключительно американским феноменом. Сегодня идеи креационизма прокладывают себе дорогу в Европе, и их распространение всецело охватило некоторые государства – члены Совета Европы.

4. Главная мишень современных креационистов, большинство из которых исповедуют христианство или ислам, – образование. Они пытаются сделать всё возможное для того, чтобы их идеи были включены в школьную образовательную программу. Однако креационизм не может претендовать на то, чтобы быть научной дисциплиной.

5. Креационисты ставят под сомнение научный характер определённых областей знания и утверждают, что эволюционная теория является лишь одной из интерпретаций наряду с другими. Они обвиняют учёных в том, что те не предъявляют достаточно очевидных доказательств обоснования научности эволюционной теории. Напротив, креационисты отстаивают в качестве научных свои утверждения, ни одно из которых не выдерживает объективного анализа.

6. Мы являемся свидетелями распространения образа мышления, который бросает вызов надёжно установленным знаниям о природе, эволюции, нашем происхождении и нашем месте во Вселенной.

7. Существует реальная угроза путаницы в головах учеников между тем, что относится к убеждениям, верованиям и разного рода идеалам, и тем, с чем имеет дело наука. Установка «все вещи равны» может казаться привлекательной и толерантной, но в действительности является опасной.

8. Креационизм внутренне противоречив. Теория «разумного замысла» (intelligent

design), являющаяся новейшей, усовершенствованной версией креационизма, допускает определённую степень эволюции. Однако теория «разумного замысла», представленная в более утончённой форме, стремится представить свой подход в качестве научного, и в этом состоит её опасность.

Основные положения синтетической теории эволюции выглядят в настоящее время следующим образом:

1. Мутационная изменчивость, носящая случайный характер, является основным материалом для естественного отбора. Случайность мутационной изменчивости не противоречит некоторой предопределённости (канализованности) путей эволюции, зависящей от прошлой истории вида.

2. Естественный отбор является основным, но не единственным движущим фактором эволюции. «Недарвиновские» факторы (или иные механизмы эволюции) принимаются во внимание при рассмотрении процесса эволюции. Эволюция не представляет собой монофакторный процесс.

3. Наименьшей единицей эволюции является популяция, элементарная структура видообразия, предмет изучения популяционной генетики. Однако такой подход не объясняет эволюции бесполок организмов, здесь единицей эволюции остаётся особь.

4. Эволюция, в основном, носит дивергентный характер, хотя, помимо дивергенции, имеют место симгенез, синтезогенез, симбиогенез, трансдукция генетического материала.

5. Эволюция носит как постепенный и длительный, так быстрый и внезапный характер: внезапно происходит видообразование и отдельные макроэволюционные события.

6. Вид состоит из множества соподчинённых, морфологически, физиологически и генетически отличных, но репродуктивно не изолированных единиц – подвидов и популяций. Эта структура носит название широкого политипического биологического вида, современная генетика привносит в это понятие вида идею дробного объёма вида.

7. Вид есть генетически целостная и замкнутая система, т. е. обмен аллелями возможен только внутри вида. Однако существуют случаи прохождения потока генов сквозь изолирующие барьеры, которые расширяют механизмы эволюции.

8. Основным критерием вида является его репродуктивная обособленность, которая «не работает» в ситуации агамных форм (форм без полового процесса). Универсальный критерий вида до сих пор не разработан.

9. Макроэволюция (эволюция на уровне выше вида) может идти как через микроэволюцию, так и иными путями (параллелизм, конвергенция, аналогия, гомология).

10. Реальный таксон имеет монофилетическое (однокорневое) происхождение, однако эволюция может идти и парафилетическим путём [4, 181-187].

Итак, Синтетическая теория эволюции представляет собой третью концептуальную систему биологии, которая выступает в роли теоретического *каркаса* этой науки. Понятие теории, рассмотрение её структуры и функций есть основная задача исторической школы философии науки. Основные результаты исторической школы можно сформулировать следующим образом.

1. Положение о кумулятивном развитии научного знания, иначе говоря, принцип соответствия в развитии теорий.

2. Принцип демаркации научного знания Поппера и метод фальсификации знания.

3. Парадигмальный подход к функционированию и развитию научного знания Куна.

4. Метод научно-исследовательских программ Лакатоса.

5. Методология внеличностного знания Полани.

6. Эпистемологический анархизм Фейерабенда [7].

Традиционно эмпирическим материалом для позитивизма и постпозитивизма выступала физика, которая, как оказалось, во-первых, ранее других наук достигла подлинно теоретического уровня, во-вторых, прошла через этапы научных революций и возникно-

вения конкурирующих концепций. Биология позднее оказалась в центре методологических изысканий, хотя процессы, аналогичные процессам в физической науке, происходили в ней примерно в то же время, что и в физике. Однако статус физики всегда был выше статуса биологии, а большинство методологов науки вследствие специфики своего образования оказались близки именно к физике. Хотя метод научно-исследовательских программ Лакатоса считается более сопоставимым с биологическим знанием (на самом деле это не так: он сопоставим не с биологическим знанием, а с жизнедеятельностью некоего абстрактного организма).

Итак, можно сделать попытку применить к теоретической структуре биологии методологию исторической школы. Для этого необходимо сформулировать общую характеристику основных постулатов СТЭ. Выше уже упоминалось то обстоятельство, что теория эволюции в широком смысле формировалась в условиях методологического дискурса о соотношении категорий случайности и необходимости (целесообразности). Исходная установка собственно дарвиновской парадигмы такова: мутационная изменчивость как основной материал естественного отбора носит случайный характер. Отсюда обычно делался не вполне обоснованный вывод о том, что эволюция непредсказуема и имеет *нефиналистский* характер (т. е. не направлена к некоей конечной цели). В этой формулировке СТЭ хорошо согласовывалась с идеями демаркации научного знания Поппера, понятием парадигмы и методом научно-исследовательских программ. Она также была окружена рядом несоизмеримых теорий, в качестве которых выступали недарвиновские концепции эволюции, что сопоставимо с методологией Фейерабенда. Однако подлинно несоизмеримой концепцией по отношению к СТЭ выступала целая группа концепций, согласно которым эволюция полностью предсказуема, направлена к конечной цели и заранее предопределена, предельным случаем подобных воззрений является креационизм. Необходимость, целесообразность и развёр-

тывание исходного материала есть основные категории данного подхода.

С позиций методологии исторической школы философии науки ситуация в биологии складывалась приемлемым образом. Однако в самой биологии ситуация оценивалась иначе: наличие конкурирующих теорий, существование эмпирических данных, которые не вписывались в СТЭ, означали ущербность и недостаточность теории, которая претендовала на метафизическую полноту описания и объяснения всей предметной области. Первоначальная формулировка СТЭ не учитывала и теоретически не объясняла следующие теоретические и эмпирические обстоятельства:

1) существование определённой канализованности путей эволюции, возникающей как результат прошлой истории вида;

2) большое количество организмов не имеют полового процесса, следовательно, они остаются за пределами стандартного определения вида и популяции как минимальной единицы эволюции;

3) эволюция далеко не всегда носит дивергентный характер: помимо дивергенции, существуют ещё синтезогенез, симбиогенез, парафилия и прочие факторы эволюции;

4) эволюция не обязательно идёт постепенно: микроэволюция и макроэволюция могут иметь внезапный характер;

5) вид не является генетически замкнутой системой, существуют случаи «просачивания» генов, следовательно, стандартное определение вида не является удовлетворительным.

Все эти факторы были включены в состав положений СТЭ. В результате произошёл сдвиг в пользу категорий детерминированности, необходимости и целесообразности. Эволюция стала до некоторой степени прогнозируемой и предсказуемой. Наиболее интересным является вопрос о степени этой предсказуемости, именно здесь развёртывается проблематика соотношения категорий случайности, возможности и необходимости, здесь возникают ситуации, связанные со временем и его необратимостью, ибо по-

является представление о направлении эволюции. Направление эволюции зависит от целого ряда факторов: это факторы, связанные с генетикой и окружающей средой, они по-разному влияют на эволюцию, их влияние плохо прогнозируется и усугубляет базовый случайный характер эволюции. В любом случае теория эволюционирует в сторону иного соотношения случайности и необходимости. Возникает вопрос о соотношении этих категорий, которые на самом деле являются не только противоположными, но и взаимодополнительными. Эта *взаимодополнительность* чётко формулируется с помощью стандартных определений, принятых в модальной логике, но плохо известных в биологической науке. Итак, случайное событие  $A$  определяется следующим образом: возможно событие  $A$  и возможно событие не- $A$ . Возможное событие  $A$  определяется как не необходимость события не- $A$ . В результате случайное событие  $A$  есть, по определению, не необходимое событие  $A$  и не необходимое событие не- $A$ . Подобное соотношение понятий основано и использует интерпретацию на «возможных мирах», где время есть ветвящаяся структура, а точка ветвления есть период настоящего. Ветвящееся время представляет собой временную структуру, все потоки (ветви) которого скоординированы, т.е. между всеми точками потоков существует взаимно однозначное соответствие. Каждая ветвь есть возможное течение событий.

Если событие  $A$  присутствует на каждой ветви, то такое событие определяется как необходимое.

Если событие встречается на некоторых ветвях, то такое событие определяется как возможное.

Если на некоторых ветвях есть событие  $A$ , а на некоторых – событие не- $A$ , то событие  $A$  определяется как случайное.

Строгие определения понятий необходимости, возможности и случайности на языке модальной логики выглядят следующим образом:

$$\begin{aligned} \square A &\Rightarrow \neg \diamond \neg A \\ \diamond A &\Rightarrow \neg \square \neg A \end{aligned}$$

$$\triangle A \Rightarrow \diamond A \ \& \ \diamond \neg A$$

Приведённые определения показывают, что случайные, возможные и необходимые события, будучи точно определены, становятся совместимыми. Следовательно, дилемма необходимости и случайности, исторически сложившаяся в биологии вообще и в теории эволюции в частности, по сути, таковой не является. Дальнейшее рассмотрение ситуации с этими понятиями в биологии связано с применением аппарата и определений временной логики [5]. Временная логика представляет собой разновидность модальной логики, использующую операторы  $P$  (было),  $G$  (всегда будет),  $F$  (будет),  $H$  (всегда было), которые вводятся и работают по аналогии с модальными операторами  $\square$  (необходимо),  $\diamond$  (возможно) и  $\triangle$  (случайно). Существуют логические исчисления, которые одновременно используют и модальные, и временные операторы. При этом со времён Диодора Кроноса модальные и временные операторы соотнесены следующим образом:

$$\begin{aligned} \square A &\Rightarrow HA \ \& \ A \ \& \ GA \\ \diamond A &\Rightarrow PA \ \vee A \ \vee FA \end{aligned}$$

Однако модальные и временные операторы могут соотноситься и иными способами. Например, существуют определения, предложенные В.А. Смирновым [9]:

$$\begin{aligned} \square A &\Rightarrow HGA \\ \diamond A &\Rightarrow PFA \end{aligned}$$

Аппарат временной логики позволяет строить метрические временные исчисления, которые используют такое свойство времени, как измеримость. Тогда появляются временные операторы вида:

$P_n A$  и  $F_n A$  – событие  $A$  было (будет) через количество времени  $n$ .

Неметрические временные операторы могут быть выражены с помощью метрических операторов:

$$\begin{aligned} FA &= \exists n F_n A \\ PA &= \exists n P_n A \\ FA &= \forall n F_n A \\ HA &= \forall n P_n A \end{aligned}$$

Временная логика выступает как часть модальной логики, что ещё раз подчёркивает

взаимосвязь модальных и временных характеристик, иначе говоря, то обстоятельство, что часто «необходимое» обозначает «вечное», «случайное» – «преходящее» и т. д. Как следствие, существуют логические системы, которые одновременно используют модальные и временные операторы в комбинированном виде. Определяются такие операторы следующим образом:

$G\Box A$  – необходимо всегда будет  $A$ .

$F\Diamond A$  – возможно, когда-нибудь будет  $A$ .

$F\Box A$  – необходимо когда-нибудь будет  $A$ .

$G\Diamond A$  – возможно, всегда будет  $A$ .

$F\Diamond_n A$  – через  $n$ -единиц времени, возможно, будет  $A$ .

$F\Box_n A$  – через  $n$ -единиц времени необходимо будет  $A$ .

Аналогичные определения можно дать и для оператора случайности, т. е. можно строго определить такие выражения, как:

Случайно всегда будет  $A$ .

Случайно когда-нибудь будет  $A$ .

Через  $n$ -единиц времени случайно будет  $A$ .

Строгие определения модальных и временных понятий, полученные в логике, позволяют снять оппозицию случайных и необходимых признаков. Существует целый класс событий, которые становятся необходимыми с некоторого момента времени, будучи до этого момента случайными или возможными. Начало шкалы биологического времени с её множественными разветвлениями представляет практически все события как случайные, ибо существуют временные ветви как с событиями  $A$ , так и с событиями не- $A$ . Каждое последующее разветвление представляет собой очередную выделенную точку шкалы.

Итак, в структуру биологии должна быть включена шкала биологического времени с некоторыми выделенными значениями. Собственно говоря, шкала биологического времени воплощается в ботанических и зоологических классификациях. При условии их правильного построения (соответствия реальному процессу эволюции видов), а они обычно именно таковыми и являются, бота-

нические и зоологические классификации, есть реализация биологической истории или шкалы биологического времени. Первым автором подобной программы, без сомнения, был Платон, его идея объединения и выстраивания иерархии понятий во главе с идеей блага не могла быть реализована для понятийной структуры вообще, но оказалась возможной в области биологии и многообразия видов. Начиная с классификации Ламарка и до настоящего времени все определения биологических таксонов имеют родовидовую структуру. В результате шкала биологического времени, в целом совпадая с классификациями, имеет следующий вид:

- начало шкалы, связанное с возникновением жизни;

- выделенные точки шкалы, связанные с появлением крупных таксонов и конкретных видов;

- разветвление шкалы, связанное с отделением таксонов друг от друга;

- появление множества шкал, связанных единством происхождения, или индивидуальная эволюция таксонов и видов;

- концы отдельных шкал, связанные с исчезновением видов;

- современное состояние шкалы биологического времени в форме дерева.

Непосредственным следствием подобного устройства шкалы биологического времени является родство всего живого на нашей планете, которое может быть конкретно исчислено: таким образом, человек является родственником и скорпиона, и анаконды, и всех прочих экзотических и не считающихся таковыми живых существ.

Однако основной проблемой построения шкалы биологического времени является проблема начала. Эта проблема существует в двух аспектах – общем и конкретном. В общем аспекте – это проблема происхождения жизни и человека. Нерешаемость этой проблемы в области науки соседствует с её простым и элегантным решением в сфере религиозных верований и философского идеализма. Религиозная идея творения постулирует существование человека. В конк-

ретном аспекте – это проблема реального возникновения видов живых организмов. Палеонтологи и биологи, работающие с современным материалом, постоянно оказываются в ситуации, когда новый вид просто возникает из небытия, переходные и промежуточные формы отсутствуют. Словом, проблема начала объединяет собой многие разноплановые исторические явления, будь то наука или биологический вид, ибо все они когда-то возникли. По мнению Марио Бунге, «науки подобны величественной реке, по течению которой легко следовать после того, как оно приобрело известную правильность; но если хотят проследить реку до её истока, то его нигде не находят, потому что его нигде нет; в известном смысле источник рассеян по всей поверхности земли. Таким же образом, если хотят вернуться к источнику наук, то не находят ничего, кроме мрака, смутных идей, порочных кругов, и теряются в примитивных построениях» [2, 280].

На трудности познания начала указывает также и Тейяр де Шарден: «По природе нет ничего более деликатного и мимолетного, чем начало. До тех пор, пока зоологическая группа молода, её признаки остаются неопределёнными. Её сооружение хрупко. Её размеры малы. Её составляют относительно немного индивидов, и сами они быстро меняются. Как в пространстве, так и в длительности черешок (или, что то же самое, почка) живой ветви обладает минимумом дифференциации, экспансии и сопротивляемости. Как же действует время на эту слабую зону? Неизбежно уничтожая то, что от неё остаётся. Эту раздражающую, но существенную непрочность исходного материала должны почувствовать все, кто занимается историей!» [11, 103].

Проблема происхождения жизни и появления человека разумного плохо поддаётся решению методами современной науки. Многочисленные сценарии и модели этих процессов не являются общепризнанными. Выводы генетики о том, что все современные люди произошли от одной реальной женщины и одного реального мужчины, не дают

ответа на вопрос, как это происходило в действительности. Однако проблема начала имеет ещё один аспект – это окончание предыдущего процесса. Ситуация аналогична апориям Зенона о движении, которое нельзя ни начать, ни закончить. Прежде чем живое стало живым, оно существовало в статусе предживого. Описание этого процесса уместно проводить с помощью иной шкалы времени, более того, такая шкала может быть не одна. Следовательно, можно попытаться переформулировать проблему начала шкалы существования некоторого объекта в идею существования шкал, предшествующих этому началу. Такая шкала не обязательно будет единственной, в неё могут встраиваться по принципу фракталов другие временные шкалы, выделенные по иным основаниям. Однако следует отметить, что такой подход не снимает реально существующей ситуации малой жизнеспособности переходных форм, которая, как по заказу, и создаёт основные трудности в познании начала.

Биологическая шкала времени имеет своим следствием эволюционную стрелу времени. Признание необратимости биологического времени, всеобщность эволюционных процессов, т. е. всё то, что может быть названо биологической парадигмой, вступало в противоречие только с одним, но очень существенным биологическим объектом. Имеется в виду человек разумный, который, в соответствии с традиционными эволюционными представлениями, не подвержен действию естественного отбора и, в этом смысле, вечен как вид. Однако с помощью новой научной дисциплины – эволюционной эпистемологии – выяснилось, что это не совсем так. Человек эволюционирует по линии когнитивных программ [1; 8]. Эволюция человека связана со способами получения, хранения, восприятия и передачи информации. Восприятие текстовой информации, овладение иностранными языками, методы кодирования информации у современного человека имеют некоторые отличия от соответствующих практик людей предшествующих эпох. В качестве наиболее распространённого

примера можно привести практику чтения. Человек XVII – XIX вв., за редкими исключениями, воспринимал письменный текст на слух, оттого само чтение вслух было таким распространённым явлением. Связано это с тем обстоятельством, что при звуковом чтении задействованы оба полушария мозга, как рациональное, так и эмоциональное. Практика чтения «про себя» современного человека связана с дальнейшим развитием рациональной сферы мозга, т. е. представляет собой пример когнитивной эволюции. К сожалению, когнитивная эволюция не затронула сферу способностей к постижению иностранных языков, способности людей к овладению языками до сих пор считаются иррациональными [6] и требуют тяжёлого, не вполне рационального, труда. Однако это не ставит под сомнение подтверждения гипотезы об эволюции человеческого вида по линии когнитивных программ.

В настоящее время расшифрованы геномы многих животных и человека, создаются подробные генетические карты отдельных личностей. Генная информация, заложенная в любом индивиде, представляет собой биологическую шкалу времени как вида в целом, так и отдельного конкретного его предста-

вителя. Время биологического вида есть его шкала времени и его число движения.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивные науки. От познания к действию: Монография. М.: Комкнига, 2005. 184 с.
2. Бунге М. Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М.: ИЛ, 1962. 511 с.
3. Газета научного сообщества «Поиск». № 16. 17 апреля 2009.
4. Длусский Г.М. История и методология биологии. Учебник. М.: Анабасис, 2006. 220 с.
5. Караваев Э.Ф. Основания временной логики. Монография. Л.: ЛГУ, 1983. 177 с.
6. Кацура А.В. Наброски к теории чудес. М.: Радуга, 2007. 576 с.
7. Малюкова О.В. Введение в историю и методологию науки. Учебное пособие. М.: МГОУ, 2009. 242 с.
8. Меркулов И.П. Когнитивные способности. Монография. – М., 2005. – 182 с.
9. Смирнов В.А. Логические системы с модальными временными операторами // Сборник: Модальные и временные логики. М.: ИФ АН СССР, 1979. С. 89-99.
10. Философия современного естествознания: Учебное пособие для вузов. М.: Фаир-Пресс, 2004. 304 с.
11. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.

УДК 115

**Малюкова О.В.**

*Московский государственный университет инженерной экологии*

## **КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ ЭКОЛОГИИ И ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ СТРЕЛА ВРЕМЕНИ**

**O. Malyukova**

*Moscow State University of Environmental Engineering*

### **CONCEPTUAL SYSTEMS OF ECOLOGY AND ECOLOGICAL ARROW OF TIME**

*Аннотация.* Экология может быть определена как система знаний, ставящая своей целью теоретическое обоснование и практическое сохранение пространственно-временного многообразия биосферы планеты. Изучение данного пространственно-временного многообразия с целью его сохранения и использования проходит ряд этапов, которые можно охарактеризовать как концептуальные системы экологии – это функционирование экологии как части биологической науки, становление социальной экологии и экологической парадигмы, изучение процесса глобализации и создание инженерной экологии. Каждой концептуальной системе экологии соответствует своя онтология, отличающаяся одна от другой целым рядом базовых категорий и прежде всего категорией времени. Антропогенная деятельность привела к созданию новой онтологической реальности со своими специфическими пространственно-временными характеристиками. Основной чертой такой реальности является чётко фиксируемая необратимость всех процессов, происходящих в природе. Эта необратимость свидетельствует о становлении нового явления – экологической стрелы времени. Экологическая стрела времени выступает как проявление целого ряда процессов, имеющих в качестве причины антропогенное воздействие на физические, геологические, химические, биологические свойства биосферы. Следствием этих процессов может стать такое качество биосферы, при котором существование в ней человека станет невозможным или проблематичным.

*Ключевые слова:* проблема времени, экология, концептуальные системы экологии, экологическая парадигма, необратимость времени, экологическая стрела времени.

*Abstract.* Ecology can be defined as the system of knowledge that pursues theoretical substantiation and practical preservation of existing variety of planet biosphere. The study of the given variety with the purpose of its preservation and use passes a number of stages which can be characterized as conceptual systems of ecology. They are as follows: ecology as a part of biological science, the formation of social ecology and an ecological paradigm, the study of the process of globalization and creation of engineering ecology. Each conceptual system of ecology has its own ontology with a number of base categories and, first of all, time category. Human activity has led to the appearance of a new world with specific existential characteristics. The basic feature of this reality is accurately fixed irreversibility of all natural processes. This irreversibility testifies to formation of a new phenomenon – an ecological arrow of time. The ecological arrow of time is as manifestation of a variety of processes caused by human influence on physical, geological, chemical and biological properties of biosphere. These processes might result in such a quality of the biosphere at which human existence becomes impossible or doubtful.

*Key words:* time problem, ecology, conceptual systems of ecology, paradigm of ecology, irreversibility of time, an ecological arrow of time.

Экология возникла во второй половине XIX в. как раздел биологии, изучающий взаимоотношения организмов с окружающей средой. Термин «экология» был введён в научный оборот в 1866 г. Эрнстом Геккелем для обозначения науки об отношениях организмов и среды их обитания. Появление экологии неразрывно связано с утверждением теории эволюции как в дарвиновской, так и в альтернативных формах. Эволюционная парадигма, сама являющаяся проявлением идеи необратимости исторического процесса в биологии, способствовала ут-

верждению экологии как науки с её установкой на изучение взаимодействия организмов с биотической и абиотической средой.

На основании этой общей установки экология может быть определена как система знаний, ставящая своей целью теоретическое обоснование и практическое сохранение пространственно-временного многообразия биосферы планеты. Изучение данного пространственно-временного многообразия с целью его сохранения и использования проходит ряд этапов, которые можно охарактеризовать как концептуальные системы экологии. Каждой концептуальной системе экологии соответствует своя онтология или картина мира, отличающаяся одна от другой целым рядом базовых категорий и прежде всего категорией времени.

#### Первая концептуальная система экологии.

Предыстория появления экологии связана с социальными условиями XVIII-XIX вв., прежде всего, имеется в виду промышленный переворот. Впервые антропогенное воздействие на природу обрело резко отрицательные формы. Промышленная разработка месторождений видоизменила сельскохозяйственный ландшафт: промышленность, размещаемая в крупных городах, стала существенным фактором их загрязнения, численность населения городов стала быстро расти за счёт притока рабочей силы, которые селились рядом с фабриками и заводами, создавая новый тип городской застройки – так называемую «промышленную зону», весьма далёкую от архитектурных достоинств (бараки и трущобы). Эти обстоятельства и были осмыслены в первой (по времени) экологической концепции Мальтуса (1766-1834). В 1798 г. он опубликовал свою книгу «Опыт о законе народонаселения», в которой утверждал, что народонаселение строго ограничено средствами существования, а рост народонаселения может быть остановлен лишь нравственным воздержанием или войнами, эпидемиями и т. д. Книга Мальтуса стала первым произведением по собственно экологической проблематике.

Другим мощным стимулом для появления экологии стало осознание степени антропогенного воздействия на природу в трудах представителей самых разных областей знания. В начале XIX в. Жан-Батист Ламарк написал: «Человеку суждено истребить самого себя после того, как он сделает Землю непригодной для обитания». Вклад Ламарка в создание собственно экологического подхода оказался весьма существенным.

Согласно распространённой точке зрения, по типу изучаемых объектов и используемым методологическим подходам экология распадается на две достаточно самостоятельные сферы, которые можно условно обозначить как «первую экологию» и «вторую экологию». Первая экология – это классическая биологическая наука, выросшая из трансформированной естественной истории, которая стала пытаться объяснять, почему те или иные организмы в одних местах встречаются, а в других – нет, а если встречаются, то почему именно в таких количествах, а не каких-либо других. Создана эта наука трудами, прежде всего, зоологов и ботаников, а в некоторой степени – и физиологов, осмелившихся выйти из лаборатории в поле или, по крайней мере, экстраполировать результаты лабораторных экспериментов на реальные природные ситуации.

Теоретической основой первой экологии служит дарвинизм. Так, основной целью многих экологических исследований стал поиск преимуществ, даваемых организмам теми или иными адаптациями, а также выяснение цены приобретения этих адаптаций. Очевидно, что основное внимание этого экологического подхода направлено на изучение живых организмов, их популяций и сообществ. Что же касается второй экологии, то она если и может быть отнесена к собственно биологическим наукам, то только с некоторой «натяжкой». В центре её внимания – не отдельные организмы, их популяции или сообщества, а прежде всего те потоки вещества и энергии в природе, движение которых хотя бы отчасти происходит за счёт жизнедеятельности организмов. Эти потоки охватывают всю биосфе-

ру или какую-то её часть, которая и называется *экосистемой*. Существует много разных определений экосистемы, но наиболее удачным было данное ещё в 1941 г. американским исследователем Раймондом Линдеманом: «совокупность физико-химико-биологических процессов, протекающих в любых масштабах пространства-времени». Именно в рамках подобного подхода и был создан труд «Гидрогеология» [10] Ламарка. Книга была опубликована в 1802 г., подзаголовок её достаточно объёмный, но полно раскрывающий содержание: «Исследования влияния, оказываемого водой на поверхность земного шара, причин существования морских бассейнов, их перемещения и последовательного появления в различных точках Земли, наконец, перемен, которые происходят на поверхности Земли под влиянием живых тел».

В конце XIX в. проблемы, которые называются «экологическими вопросами современности», привлекли внимание Ф. Энгельса. В 1876 г. в незаконченной работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» [9] исследователь поставил вопрос о губительном воздействии человека на биосферу, которое, во-первых, связано с плохим знанием законов природы, а во-вторых, является следствием варварского отношения к природе со стороны капиталистов. Он писал:

«Не будем, однако, слишком обольщаться нашими победами над природой. За каждую такую победу она нам мстит. Каждая из этих побед имеет, правда, в первую очередь те последствия, на которые мы рассчитывали, но во вторую и третью очередь совсем другие, непредвиденные последствия, которые очень часто уничтожают значение первых. Но и в этой области мы, путем долгого, часто жестокого опыта и путем сопоставления и анализа исторического материала, постепенно научаемся уяснять себе косвенные, более отдаленные общественные последствия нашей производственной деятельности, а тем самым мы получаем возможность подчинить нашему господству и регулированию также и эти последствия. Однако для того, чтобы осуществить это регулирование, требуется

нечто большее, чем простое познание. Для этого требуется полный переворот в нашем существующем до сего времени способе производства и вместе с ним во всем нашем теперешнем общественном строе» [9, 495-498].

Смысл и стиль этого пространного рассуждения на многие годы определил приоритеты экологической политики Советского Союза: во-первых, это «господство и регулирование» производственной деятельности над природой, во-вторых – резко негативная оценка капиталистического способа производства в природоохранной сфере, в-третьих – восприятие всего мира как целостного организма и арены будущей мировой революции. Вследствие этого решение экологических проблем в целом откладывалось на отдаленный срок, связанный с победой коммунизма, а локальные экологические проблемы считались второстепенными и плохо учитывались реальной производственной практикой социализма. Однако суть проблемы состояла не в различии форм общественного устройства, а в более фундаментальном факторе, в качестве которого можно рассматривать общую картину мира соответствующего исторического периода.

Исторический период, связанный со становлением и развитием капиталистического общества, является классическим индустриальным этапом, который основан на достижениях классической науки и классической философии. Фундаментальной частью классической философии при всем многообразии её систем является построение онтологии или общей картины мира. Любая онтология классических философских систем выстраивает категориальную картину мира. В качестве базовых категорий здесь выступают такие категории, как материя, пространство, время, движение и т. д., их неизменной характеристикой оказывается вечность, статичность, неизменность, вечное возвращение к исходному состоянию. Появление диалектической философии с идеей развития не изменило ситуации, ибо вечность мира (соотнесенного с реальными временными рамками) осталась его важнейшей характеристикой. В

области классического естествознания такой установке соответствовали классическая механика с её представлением об обратимости времени и физические теории колебательных процессов, всевозможные законы равновесия, соответствия и т. д. Вечность и неизменность во времени, пространственная бесконечность – эти характеристики физика сохраняла до начала XX в. В области философии они считались неотъемлемым признаком материализма. Такая мощная эпистемологическая идеализация представляла собой следствие не только научного, но и обыденного представления о процессах и объектах объективной действительности.

Экология в рамках первого этапа своего существования функционирует в рамках указанного подхода. Жизнедеятельность популяций, функционирование биогеоценозов разворачиваются в рамках чётко оговоренных пространственно-временных показателей, выход за пределы которых характеризуется как временный и преходящий. Идеальный образ популяции и биоценоза – это колебательные изменения. Приведённый облик экологии до настоящего времени доминирует в учебной литературе по указанной дисциплине. Экология определяется как «единство биотопа и биоценоза» [5, 9]. Далее вводится базовое понятие *гомеостаза*, или *подвижного равновесия*, поскольку «важным свойством живых систем любого уровня организации, начиная с отдельного организма, является их устойчивость, сбалансированность происходящих в нем процессов обмена веществом и энергией между всеми компонентами и внешней средой, вследствие чего организмам свойственно состояние так называемого подвижного равновесия или гомеостаза» [5, 52]. Именно через понятие гомеостаза рассматриваются следующие разделы: экология популяций, экология сообществ, функционирование экосистем, функционирование биосферы, экология человека и человечества. Экологические кризисы и катастрофы рассматриваются как некоторые обратимые и преходящие отклонения от исходного равновесия.

Классическая экология предлагает некоторые рецепты для преодоления современного экологического кризиса:

«Всякая живая система, используя обратные связи, всегда стремится к самосохранению. Система обратных связей в биосфере направлена на элиминацию человека как вида. Увеличивается генетический «груз» человечества, отмечается рост психических и нервных заболеваний, снижается общая сопротивляемость болезням и т. д. Человек для оправдания названия своего вида «Человек разумный» должен планировать свою дальнейшую деятельность так, чтобы сохранить оставшуюся и, по возможности, восстановить утраченную биоту планеты за счет естественной саморегуляции природной среды» [5, 360].

Воздействие человека на природу классической экологией понимается как прямое и косвенное, преднамеренное и непреднамеренное. При этом в биосфере наряду с природным биогеохимическим круговоротом веществ сформировался антропогенный круговорот веществ, или ресурсный цикл. *Ресурсный цикл* представляет собой обмен веществ между природой и обществом, который приводит к образованию отходов. Всякая хозяйственная деятельность приводит к образованию отходов, которые рассеиваются в окружающей природной среде. Идеалом классической экологии является полное уподобление ресурсного цикла пищевым цепям природных экосистем, иными словами, создание безотходного производства. Безотходное производство получило название «реализация ресурсного цикла». Итак, понимание и использование категорий пространства и времени в классической экологии чётко соотносится с пониманием пространства и времени в классической физике.

Вторая концептуальная система экологии.

В качестве второй концептуальной системы экологии выступает социальная экология – научное направление, которое начало складываться во второй половине XX в. Ко этому времени уровень антропогенного воздействия на биосферу стал приобретать уг-

рожающие размеры. В 1968 г. была создана неправительственная организация «Римский клуб», которая, начиная с 1972 г., стала публиковать доклады, посвящённые угрожающему положению дел в области охраны окружающей среды. Первым докладом стал доклад Д. Медоуза «Пределы роста». Все доклады, в особенности первые из них, носили ярко выраженный алармистский характер [1, 8]. Деятельность Римского клуба, воплотившись в деятельности иных правительственных и неправительственных организаций, привела в конечном итоге к созданию соответствующей комиссии под эгидой ООН и созданию концепции устойчивого развития.

В нашей стране приоритет в осознании и формулировании глобальной проблематики принадлежит философии. Тема соотношения общества и природы традиционно затрагивала экологическую проблематику, ибо последняя изначально содержала в себе природоохранный компонент. В середине 80-х гг. академик И.Т. Фролов [6] сформулировал понятие глобальных проблем современности и создал их иерархию. В соответствии с его определением, под *глобальными проблемами современности* понимается совокупность общепланетарных проблем современной эпохи, затрагивающих человечество в целом. От решения этих проблем зависит дальнейший социальный прогресс человечества, но и сами эти проблемы могут быть разрешены только в ходе социального прогресса и благодаря ему.

В конце XX в. комплекс глобальных проблем современности перешёл в новое качество и стал определяться как проблема выживания человека. Антропогенная деятельность привела к созданию новой онтологической реальности со своими специфическими пространственно-временными характеристиками. Основной чертой такой реальности является чётко фиксируемая необратимость всех процессов, происходящих в природе. Эта необратимость свидетельствует о становлении нового явления – экологической стрелы времени. Экологическая стрела времени выступает как проявление целого ряда процессов,

имеющих в качестве причины антропогенное воздействие на физические, геологические, химические, биологические свойства биосферы. Следствием этих процессов может стать такое качество биосферы, при котором существование в ней человека станет невозможным или проблематичным.

Осознание экологической стрелы времени, в которой воплотились глобальные проблемы современности, является обстоятельством, чрезвычайно болезненным для человечества. Многочисленные попытки решения глобальных проблем представляют собой стремление вернуть биосферу в обратимое состояние, преодолеть онтологическую схему с экологической стрелой времени. Надежда на такое преодоление связана с успешным решением самой опасной глобальной проблемы – предотвращением термоядерной войны. Создание и попытки внедрения концепции устойчивого развития – это ещё один шаг на пути преодоления экологической стрелы времени и возвращения в обратимую онтологию.

Итак, императивом социальной экологии стало стремление преодолеть экологическую стрелу времени путём решения глобальных проблем современности. Однако глобальные проблемы современности не имеют решения, ибо они есть проявление более общего мирового процесса, каковым является глобализация [7]. Осмысление и концептуализация процессов глобализации положили начало третьей концептуальной системе экологии. Экологическая проблематика в аспекте антропогенного воздействия на биосферу приобрела более точные очертания и преобразилась в проблему техногенного воздействия на биосферу. Результатом такого преобразования стало создание новой технической дисциплины – *инженерной, или промышленной, экологии* – и нового направления деятельности – инженерной защиты окружающей среды. Инженерную экологию можно рассматривать в качестве четвёртой концептуальной системы экологии.

Третья концептуальная система экологии.

Третья концептуальная система экологии связана с постепенным переходом на изучение новой реальности, которой является широко понимаемый процесс глобализации. Современный процесс глобализации – это результат развития и совершенствования культуры, зародившейся с появлением первых людей, на определённом историческом этапе. Начиная с эпохи неолитической революции возникли и стали совершенствоваться цивилизационные связи, породившие отдельные очаги цивилизации. Цивилизационное развитие изначально способствовало унификации общественной жизни и привело в эпоху Возрождения и великих географических открытий к началу реальной глобализации, которая в последнее столетие переросла в глобализацию многоаспектную, обусловив, в свою очередь, формирование мирового сообщества и появление во второй половине XX в. глобальных проблем человечества.

В настоящее время существуют два основных сценария будущего человечества, предложенные Д. Медоузом [3, 4]. Первый – сценарий традиционно движущегося мира. Такой мир войдёт в состояние коллапса, примерно, к концу первой четверти XXI в. из-за ограничений природных ресурсов, загрязнения окружающей среды и других причин. Такой традиционный мир оказывается обречённым. Второй сценарий – сценарий устойчивого развития. Для становления устойчивого развития необходимо выполнить ряд условий, в частности, стабилизировать объём мирового промышленного производства и численность населения мира. Это – сценарий сохранения мировой цивилизации.

Изучение и концептуализация глобальных процессов, происходящих в мире, свидетельствуют о становлении новой онтологической реальности, с которой имеет дело человек. Эта новая реальность может быть описана в терминах онтологии приостановленных процессов [2]. На основании данных современной космологии, генетики, теории организации выдвигается гипотеза о латентном состоянии материи. Данное состояние материи иначе называется сверхизбыточнос-

тью материи во Вселенной – на существование такого явления указывают многочисленные факты. Итак, во Вселенной на место каждого явления претендуют многочисленные кандидаты, находящиеся в латентном, или «свёрнутом», состоянии. В биологии подобное явление хорошо описано и называется *давлением жизни*. Аналогичное давление жизни хорошо прослеживается на всех уровнях организации материи. Последние данные космологии свидетельствуют о том, что только 4% всей материи находится в актуальном состоянии, а 96% материи составляют тёмная материя и тёмная энергия, которые самими астрономами называются латентной материей. Давление латентной материи является следствием фундаментальной нехватки ресурсов существования во Вселенной (так и кажется, что Богу-отцу, создавшему мир, не хватало для этого средств).

Латентные состояния материи представлены в виде большого числа приостановленных процессов и неактуализированных программ, которые в момент рассмотрения никак себя не проявляют, но при соответствующих запускаяющих условиях могут развернуться во времени и перейти в полноценное состояние бытия. Классическими материальными носителями латентного состояния, или свёрнутой материи, являются вакуум, генетический аппарат клетки, вирусы, семена растений, книга, компьютер, деньги, человеческая психика и др. Онтологическая реальность латентного состояния позволяет поставить вопрос о соотношении понятий *латентность* и *возможность*, а также понятий *латентное состояние*, *актуальное состояние* и *потенциальное состояние*. Все эти понятия определённым образом соотносятся с временными характеристиками реальности, в частности, с бытием настоящего времени. Отличие латентности от возможности заключается в том, что возможность представляет собой одно из будущих состояний реальности, которое через некоторый промежуток времени либо будет реализовано, либо исчезнет с временной оси. Латентность, или латентное состояние, представляет со-

бой часть действительного состояния. Латентность существует в настоящем времени, она не является возможностью, соотносённой с будущим временем. Возможность ещё не стала действительностью, латентность уже является таковой. Когда реализуется одна из возможностей, другие возможности либо исчезают, либо существенно меняются, обретая при этом новые качества. Латентное состояние по-иному соотносится с возможными состояниями. Если часть латентных (приостановленных) процессов актуализируется, то возможные состояния будущего не меняются, в будущем у них остаётся возможность быть актуализированными.

Итак, латентная материя является актуальным состоянием, латентность можно определять как свойство нижележащего уровня материи по отношению к её более высокому уровню (при этом под *уровнями материи* понимается степень её актуализации в настоящем времени). Реальность настоящего состояния оказывается иерархической, она не сводится к единой сущности. В результате снижается скорость наступления будущего состояния материи, ибо настоящее состояние приобретает определённую продолжительность, связанную с актуализацией латентных состояний. Необратимость времени, сущностная черта онтологии приостановленных процессов, может определяться как скорость наступления следующего состояния материи. В иерархически выстроенном настоящем скорость наступления будущего замедляется, следовательно, необратимость времени теряет свою остроту.

В некоторых областях науки сегодня наблюдается отказ от жёстких детерминист-

ских установок на предсказуемость развития объекта и простоту его описания. Эпистемология приостановленных процессов не предполагает полной и однозначной предсказуемости развития объектов, но устанавливает некий горизонт, или коридор, такого развития, связанный с необратимостью процессов во времени. Иными словами, эпистемология приостановленных процессов определяет экологическую стрелу времени с замедлением скорости перехода от одного этапа к другому. Кроме того, скорость экологической стрелы времени, или время наступления экологического случая (катастрофы), тормозится латентными состояниями реальности.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Глобалистика: Энциклопедия / Гл. ред. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. М.: Радуга, 2003. 1328 с.
2. Королев А.Д. Философские основания восприятия экологического кризиса: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М.: ИФРАН, 2001. 20 с.
3. Медоуз Донелла Х., Медоуз Деннис Л., Рандерс Йорген. За пределами роста. М.: Прогресс-Пангея, 1994. 304 с.
4. Медоуз Донелла Х., Медоуз Деннис Л. и др. Пределы роста. М.: МГУ, 1991. 208 с.
5. Николайкин Н.И., Николайкина Н.Е., Мелехова О.П. Экология: Учебное пособие. М.: МГУИЭ, 2000. 504 с.
6. Фролов И.Т. Введение в философию: Учебное пособие для вузов / Рук. авт. колл. И.Т. Фролов. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Республика, 2005. 623 с.
7. Чумаков А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира. М.: Проспект, 2005. 432 с.
8. Чумаков А.Н. Философия глобальных проблем. Монография. М.: Знание, 1994. 159 с.
9. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.; 2-е изд. Т. 20. 1961. 868 с. С. 486-499.
10. Lamarck J.B. Hydrogeologie. Paris, 1802.

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

УДК 614.8-027.21:519.2

*Андрейчук Н.И.*

*Московский государственный областной университет*

### ТЕХНОГЕННЫЕ СИТУАЦИИ КАК ОБЪЕКТ ПОЗНАВАТЕЛЬНО-ЦЕННОСТНОГО ПОДХОДА

*N. Andreychuk*

*Moscow State Regional University*

#### MAN-CAUSED SITUATIONS AS AN OBJECT OF COGNITIVE-VALUE APPROACH

*Аннотация.* В данной статье обосновывается необходимость применения познавательно-ценностного подхода в социально-философском исследовании техногенных ситуаций – многозначного, сложного, динамичного, внутренне противоречивого социально-технического феномена. В качестве основных характеристик познавательно-ценностного подхода приводятся положения: техногенные ситуации должны не только познаваться, но и оцениваться; человек создаёт техногенные ситуации, является их автором, поэтому понимание их объективности возможно лишь на основе субъективных оценок; в техногенных ситуациях оценка не менее, чем реально существующий объективный мир, детерминирует исследуемый феномен и т. д. Последовательное применение познавательно-ценностного подхода позволило устранить содержательную и демаркационную неопределённость категорий «техническая реальность», «техника», «техногенные ситуации».

*Ключевые слова:* познавательно-ценностный, ценность, оценка, техническая реальность, техника, техногенные ситуации.

*Abstract.* The paper substantiates the necessity of applying cognitive-value approach to social and philosophical study of such a polysemantic, complicated dynamic and controversial phenomenon as man-caused situations. The basic characteristics of cognitive-value approach are as follows: man-caused situations should not only be studied but estimated; man is the cause of such situations that is why their objective understanding is possible only through subjective treatment; the assessment in man-caused situations has no less determining power than the real world, etc. The consequent application of cognitive-value approach has allowed of eliminating content and borderline vagueness of such categories as “technological reality”, “technique”, “man-caused situations”.

*Key words:* cognitive-value approach, value, assessment, technological reality, technique, man-caused situations.

Техногенные ситуации – основа существования современного техногенного общества, поэтому исследование их природы, типологии проявления является жизненной необходимостью. Многозначность, сложность, внутренняя противоречивость, динамичность техногенных ситуаций предполагает выбор соответствующего методологического подхода. Данная статья посвящена обоснованию познавательно-ценностного подхода как одного из наиболее

эффективных для решения поставленной исследовательской задачи.

Прежде всего, необходимо отметить многозначность термина «ценность»: а) ценность часто, особенно в экономике, увязывают со стоимостью; б) ценность рассматривается как реальный предмет, имеющий функциональную значимость для людей, полезный теми или иными свойствами; в) ценность понимается как идеальный предмет, чувство или идеал, выражающий положительное отношение субъекта к действительности (некая оценка). С учётом последнего значения ценность определяется как значимость вообще, как положительная значимость чего-либо для человека. Ценностным в техногенных ситуациях является значимость полученных результатов с точки зрения реализации фундаментальных (бытийных) целей, интересов личности, общества, человечества в целом.

Ценностный компонент выступает основой, содержанием любой техногенной ситуации. Следовательно, и методологическая ценность техногенных ситуаций всегда может быть обнаружена через оценку, подразумевает оценку и не существует без неё. Ценностный компонент, наряду с познавательным (рациональным), присущ любой техногенной ситуации, и его игнорирование либо искажение неизбежно ведёт к значимым погрешностям в исследовании данного объекта. Но в какой степени следует полагаться на оценочные суждения, особенно в такой сложной и динамичной сфере, как техногенные ситуации? Одни исследователи полагают, что оценка субъективна, в отличие от истины, которая объективна. На этом основании они рассматривают оценку как неразвитую форму отражения мира, функцию обыденного сознания [1; 3; 4]. Другие авторы не без основания полагают, что оценка имеет объективно-субъективный характер. Оценка субъективна, так как в её основании лежат интересы субъекта, в то же время оценка объективна, поскольку отражает реальные отношения, сложившиеся в процессе социальной практики субъекта. По мнению этих авторов, оценочное отражение родственно

познавательному, хотя и не совпадает с ним [10, 160]. Третья точка зрения, представляющая наибольший интерес для нашего исследования, представлена сторонниками гносеологического подхода к оценке, полагающими, что оценка относится к сфере познания и, отражая объективно складывающиеся отношения значимости, по преимуществу, объективна, субъективность случайна и совсем не обязательна для оценки. Так, С.И. Попов называет оценку категорией «исключительно гносеологической», понимая под этим то, что оценочное суждение есть одна из сфер знания и в этом качестве обладает признаками по аналогии с любыми другими формами знания – истинность или ложность, объективность или субъективность, абсолютность или относительность [12, 42]. Сказанное позволяет утверждать, что большинство философов-аксиологов рассматривают познание и ценность как разные способы отражения человеком действительности [14, 16].

Основываясь на этом выводе, постараемся по возможности точнее очертить познавательно-ценностный подход применительно к исследуемому феномену. Во-первых, техногенные ситуации как объект социально-философского исследования должны не только познаваться, но и оцениваться. Мысль и действительность находятся между собой в противоположных и вместе с тем взаимодействующих отношениях: познавательном и ценностном. В техногенных ситуациях, познавая что-либо, обязательно это «что-либо» оцениваешь, и наоборот. Рассуждая по этому поводу, известный немецкий специалист в области философии техники писал: «...Получается какой-то абсурд: разрабатываются и совершенствуются какие-то разрушительные средства именно для того, чтобы их никогда не использовать? Но ведь Хиросима и Нагасаки были действительностью! Вместе с созданием атомной и водородной бомб физики утратили свою невинность, они заключили фаустовский договор и познали грех, считает Роббер Оппенгеймер, названный «отцом» атомной бомбы. Физик и техник, таким образом, как бы объединились. А не

потерял ли техник свою невинность раньше? Например, тот же техник-химик, Фриц Хаббер, уже в период Первой мировой войны создававший боевые отравляющие вещества? С другой стороны, может ли техник вообще в такой ситуации считаться виновным?» [7, 84]. Приведен пример одного из огромного множества познавательно-ценностных рассуждений по поводу техногенных ситуаций.

Во-вторых, человек создаёт техногенные ситуации, является их автором, поэтому понимание их объективности возможно лишь на основе субъективных оценок. «Поэтому каждая оценка является не только отражением жизненной ситуации действующего субъекта, но и выражением мировоззренческой ситуации оценивающего субъекта» [2, 82]. Следовательно, оценки техногенных ситуаций, степени их результативности будут различаться в зависимости от мировоззренческих установок исследователя, полученных социальных, политических, экономических «заказов» и много другого. «Цель и функции техники – преобразовать природу и мир человека в соответствии с целями, сформулированными людьми на основе их нужд и желания. Лишь редко люди могут выжить без своей преобразующей деятельности. Без техники люди не смогли бы справиться с окружающей их природной средой. Техника, следовательно, это необходимая часть человеческого существования на протяжении всей истории» [15, 393]. Один из основателей философии техники, Э. Капп в восьмой части своей книги со ссылкой на Л. Фейербаха делает вывод, что человеческие творения являются не чем иным, как объективной человеческой сущностью. Свою книгу он заканчивает фразой: «Из орудий и машин, которые мы сделали; из букв, которые мы открыли, явится сам человек» [19, 377]. Человек создаёт техногенные ситуации, является их автором, но и сам в значительной степени реализуется посредством техногенных ситуаций.

В-третьих, в техногенных ситуациях оценка не менее, чем реально существующий объективный мир, детерминирует исследуемый феномен, особенно, когда оценка

применяется как ценностная норма, формирующаяся через осознание идеалов. Оценка детерминирует техногенные ситуации по-разному: а) посредством осознания целевых установок, определяющих в значительной степени границы рассуждений; б) через смену ценностных ориентиров, что ведёт к противоречиям в чередовании традиционных точек зрения и нарождающихся новых, росту полемического накала; в) неясность получаемых в ходе многих сложных техногенных ситуаций результатов, ее отягощенность неуверенностью придает логической и ценностной аргументации вероятностный характер [13, 232-234]. Так, например, идеал как оценка порождает в технократическом сознании иерархию ценностных норм, которые, будучи совершенными для носителей идеала – «отцов технократии», – могут не являться таковыми для всех остальных. Однако при определенных обстоятельствах идеалы (ценностные нормы) отдельного субъекта могут получить признание у группы людей и всего общества в целом. Распространяются они как на результаты и процессы деятельности практиков, так и на духовный, мыслительный материал [8; 9, 98-217].

В-четвёртых, в любой техногенной ситуации следует различать внешние ценности (реальный социальный контекст, в котором она функционирует) и ценности внутренние, входящие в качестве необходимых структурных компонентов в сами техногенные ситуации. Например, железнодорожная колея была известна задолго до появления паровозов и с успехом применялась на горных разработках в Германии (XV в.), в Англии (XVI в.). Рост промышленного производства привёл к изменению внешних условий функционирования техногенных ситуаций, потребовал расширить и ускорить способы доставки сырья, товаров и т. д. Рост промышленности стимулировал новые технические решения, вызывал новые требования к техногенным ситуациям.

В-пятых, познавательно-ценностный подход к техногенным ситуациям как сложному и неоднозначному феномену тесно связан с

интуитивными творческими моментами. «... Человек творит новые благоприятные обстоятельства и, я бы сказал, – заявляет Х. Ортега-и-Гассет, – выделяет из себя сверхприроду, приспособляя природу как таковую к собственным нуждам. Техника противоположна приспособлению субъекта к среде, представляет собой, наоборот, приспособление среды к субъекту» [11, 172]. Такой же точки зрения на данную проблему придерживался и Ж. Эллюль: «Всё творчество сосредотачивается в области техники, и миллионы технических объектов выступают свидетелями этого творческого размаха, намного более поразительного, чем всё то, что сможет произвести художник или музыкант» [17, 149-150].

В-шестых, в техногенных ситуациях следует учитывать своего рода иерархию (субординацию) различных ценностных ориентаций. То, насколько они совпадают с ценностными ориентациями общества, во многом определяет характер их общественного признания, сосуществования, взаимодействия и развития. Изменение ценностных ориентаций ведёт к изменению оценки значимости техногенных ситуаций. Эту истину хорошо понимал ещё в начале XX в. русский инженер-механик и философ техники П.К. Энгельмейер. «Прошло то время, – писал он, – когда вся деятельность инженера протекала внутри мастерских и требовала от него одних только чистых технических познаний. Начать с того, что уже сами предприятия, расширяясь, требуют от руководителя и организатора, чтобы он был не только техником, но и юристом, и экономистом, и социологом» [18, 99]. Задача инженера в современных условиях состоит не столько в том, чтобы создать техническое устройство, найти механизм, машину, сколько в том, чтобы суметь вписать своё «детище» и скоординировать с работой уже функционирующих.

Последовательное применение познавательно-ценностного подхода позволяет обнаружить парадокс бытия технической реальности и техногенных ситуаций. Суть этого парадокса состоит в следующем. В социально-философской мысли утвердилось

мнение о том, что техногенных ситуаций как бытийного феномена не существует. Техническая реальность представляет научный интерес для социальной философии, она активно исследуется, а техногенные ситуации воспринимаются лишь как многочисленные конкретные и многообразные формы её проявления. Бытийным статусом обладает только техническая реальность [5; 6; 16]. Однако такое воззрение противоречит историческим фактам и нашим повседневным эмпирическим наблюдениям. Ведь мы физически не можем воспринимать всю техническую реальность в целом. Она даётся нам только через восприятия отдельных техногенных ситуаций. Множество техногенных ситуаций во всём их многообразии – это и есть то, что обозначается как техническая реальность. Парадокс бытия техногенных ситуаций состоит в том, что на теоретическом уровне их как бы и нет; вместо них существует техническая реальность, хотя на практике мы соприкасаемся только с техногенными ситуациями, только с ними и имеем дело. Названный парадокс обозначил проблему расплывчатости онтологических характеристик таких феноменов, как техническая реальность и техногенные ситуации, что ведёт к постоянному смешению содержательных признаков указанных явлений в социально-философской и философско-технической литературе. Нередко, когда авторы говорят о природе техники как таковой, то реально речь идёт о признаках, которые присущи технической реальности: чаще всего в этих случаях речь идёт о природе техники, рассматриваемой в статическом состоянии; когда же речь заходит об исторических этапах развития техники, то упор делается на описании специфики функционирования, особенностях протекания техногенных ситуаций, взятых в конкретно-исторических условиях. Причем в обоих вариантах употребляется термин «техника», хотя, по существу рассматривается либо природа техники, либо функционирование техники.

Применение познавательно-ценностного подхода позволяет устранить имеющуюся

методологическую неопределённость и внести содержательную и демаркационную упорядоченность категорий «техническая реальность», «техника», «техногенные ситуации». «Техническая реальность» – это категория, обозначающая всю совокупность имеющих и функционирующих в обществе технических механизмов, технических знаний, технологий, социотехнических стереотипов прошлого, настоящего и будущего. «Техника» – это категория, характеризующая статическое состояние технической реальности. «Техногенные ситуации» – это функционирующая техническая реальность. Полученные в результате познавательного ценностного подхода результаты, способствуют дальнейшему социально-философскому исследованию техногенных ситуаций.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бакурадзе О.М. Истина и ценность // Вопросы философии. 1966. № 7.
2. Боржек В. Марксистская теория оценки. М.: Мысль, 1989.
3. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. – М.: Наука, 1967.
4. Коган М.С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Л., 1971.
5. Котенко В.П. Философские проблемы современной научной и технической реальности. СПб.: ГЭТУ ЛЭТИ, 1999.
6. Кудрин Б.И. Техническая реальность в 21 веке. М.: Наука, 1999.
7. Ленк Х. Размышления о современной технике. М.: Аспект-Пресс, 1996.
8. Макеев С.В. Феномен технократизма: социально-философский анализ. М.: Изд-во МГОУ, 2005. С. 160-183.
9. Макеев С.В. Концепции технократизма. М.: Изд-во МГОУ, 2009.
10. Марксистско-ленинская теория исторического процесса. М.: Мысль, 1983. Кн. 1.
11. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь Мир, 2000.
12. Попов С.И. Происхождение и функционирование понятия ценности в социологии // Социологические исследования, 1979. № 3.
13. Рапп Ф. Нормативные детерминанты технических изделий // Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989.
14. Теория познания: в 4-х т. Познание социальной реальности. М.: Наука, 1995. Т. 4.
15. Хунинг А. Homo mensura: люди – это их техника – техника присуща человеку // Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989.
16. Шитиков М.М. Философия техники. Екатеринбург, 2004.
17. Эллюль Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986.
18. Энгельмейер П.К. В защиту общих идей в технике // Вестник инженеров, 1915. № 3.
19. Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgchichte der Kultur ans neuen Gesichtspunkten. Braunschweig: Westermann, 1977.

УДК 165.172

**Даниелян Н.В.**

*Московский педагогический государственный университет*

## **РАЦИОНАЛЬНОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ПОЗНАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

**N. Danielyan**

*Moscow Pedagogical State University*

### MODERN SOCIETY'S RATIONAL AND RELIGIOUS COGNITION

*Аннотация.* В данной статье проводится сравнительный анализ религиозного и рационального подходов к процессу познания с точки зрения субъект-объектных связей и нравственности как средства познания. Автор развивает мысль, что религиозное познание относится к “закрытой” рациональности, так как содержит утверждение определенной концептуальной позиции, тогда как современная картина мира может адекватно выстраиваться и восприниматься только с помощью “открытой” рациональности. В статье делается вывод, что с помощью открытого, рационального познания субъект может изменять свою нравственность, и для этого ему не нужна навязываемая религией познавательная парадигма.

*Ключевые слова:* нравственность, свобода личности, субъект познания, объект познания, “закрытая” рациональность, “открытая” рациональность.

*Abstract.* The article provides a comparative analysis of religious and rational approaches to cognitive process from the angle of subject - object relationships and morality as a means of cognition. The author develops the idea that religious cognition is referred to “closed” rationality as it contains the statement of a definite conceptual position. At the same time the modern world picture can be sufficiently constructed and perceived only by means of “open” rationality. The article draws a conclusion that an individual can change his morality by means of “open” rationality and he doesn't need a cognitive paradigm imposed by religion.

*Key words:* morality, freedom of personality, epistemological subject, epistemological object, “closed” rationality, “open” rationality.

*Всякое религиозное учение есть выражение основателем религии того отношения, в котором он признает себя, как человека, а вследствие того и всех других людей, к миру или началу и первопричине его.*

Л.Н. Толстой

Прежде всего, необходимо дать определение *нравственности*. Общеизвестно, что нравственность – это один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе. Она регулирует поведение и сознание человека во всех сферах общественной жизни – в труде, быту, политике, науке, в семейных, личных, внутригрупповых, международных и прочих отношениях. Таким образом, можно полагать, что нравственность формирует субъект-объектные отношения для данного исторического этапа развития общества. Этому выводу не противоречит и заключение, сделанное Л.Н. Толстым в конце трактата “Религия и нравственность”. Он пишет: “Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру и началу его. Нравственность же есть всегдашнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения” [6, 36]. То есть под *нравственностью* можно понимать тот фактор, который руководит поведением субъекта познания в объективном мире, являясь, тем самым, средством познания. Ведь от того, какова нрав-

твенность субъекта познания, зависит формируемый в его сознании образ объекта. Нетрудно заметить огромную разницу между объектом познания, полученным субъектом с помощью религиозной нравственности, и объектом, полученным исходя из принципов коммунистической морали. Однако займём нейтральную позицию и попытаемся рассмотреть нравственность с точки зрения рациональности.

Почему именно рациональность? Как известно, рациональный способ «вписывания» человека в окружающий мир опосредован работой в идеальном плане, поэтому рациональность ответственна за те специальные процедуры трансформации реальных объектов в идеальные, которые существуют только в мысли. Схематично процесс рационального познания может быть выражен схемой:

$$C \rightarrow Sp. \rightarrow O$$

(субъект познания) (средства) (объект познания)

Выше мы заключили, что нравственность может быть рассмотрена в качестве средства познания. Однако существует множество типов рациональности. «Исходным... может здесь стать различие закрытой и открытой рациональности» [7, 94]. В познавательной деятельности закрытая рациональность проявляется в утверждении определённой концептуальной позиции, в её разработке и распространении. На практике же она оказывается связанной с целесообразностью практической деятельности, с её направленностью на определённый зафиксированный конечный результат. Открытая рациональность предполагает способность выхода за пределы фиксированной готовой системы исходных, познавательных координат, за рамки жёстких конструкций, ограниченных заданными начальными смыслами, предпосылками, концепциями. Таким образом, открытая рациональность отличается от закрытой направленностью на развитие познавательных возможностей человека, расширение горизонтов познания им реальности. Или, другими словами, эти два типа рациональности

можно охарактеризовать как «рассудочную рациональность, жестко следующую нормам, правилам, критериям, определениям, и разумную рациональность, подвергающую критическому анализу основания всех правил, критериев и определений, с тем, чтобы ... двигаться дальше – создавать новые понятия, определения, нормы и критерии» [3, 76].

Обратимся теперь к трактовке религии, послужившей эпиграфом к данной работе. Л.Н. Толстой понимает религию как единственно верное средство познания человеком окружающего мира, которое приводит к нравственному поведению личности. Но не ведёт ли такое понимание процесса познания к ограничению свободы личности, то есть к закрытой рациональности? Ведь критерием формирования свободного человека, «контролирующего и проблематизирующего свои позиции по отношению к объемлющему его миру, который всегда превышает возможности «конечного» его освоения» [8, 26], является ценностная установка, лежащая в основе идеи открытой рациональности, которая предполагает перманентное развитие познавательных возможностей человека, горизонтов постижения им реальности. Напряжённость творческих усилий сознания, направленного на неограниченное постижение человеком объемлющего его мира, связанного «с максимальной открытостью перед этим миром в критической рефлексии по отношению к любым фиксированным «конечным» позициям мировосприятия» [8, 23], и составляет сущность данного подхода.

Здесь мы приходим к необходимости ввести понятие *свободы*. Ни одна философская проблема, наверное, не обладала столь большим социальным и политическим звучанием в истории общества, как проблема свободы. Особенно остро она ощущается в современную эпоху, когда всё возрастающая масса людей втянута в борьбу за её практическое достижение. Свобода – одна из основных философских категорий, характеризующих сущность человека и его существование, состоящие в возможности личности мыслить и поступать в соответствии со своими пред-

ставлениями и желаниями, а не вследствие внутреннего или внешнего принуждения.

Для личности обладание свободой – это исторический, социальный и нравственный императив, критерий её индивидуальности и уровня развития общества. Произвольное ограничение свободы личности, жёсткая регламентация её сознания и поведения, низведение человека до роли простого “винтика” в социальных и технологических системах наносит ущерб как личности, так и обществу. В конечном счёте, именно благодаря свободе личности общество приобретает способность не просто приспособиваться к наличным естественным и социальным обстоятельствам окружающей действительности, но и преобразовывать их в соответствии со своими целями. Конечно, нет и не может быть какой-то абстрактной, тем более – абсолютной свободы человека ни от природы, ни от общества, но вместе с тем конкретным материальным носителем свободы, её субъектом всегда является личность, а соответственно, и те общности, в которые она включена, – нации, классы, государства.

Б. Спиноза сформулировал следующее определение свободы: “Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу” [5, 362]. Из этого общего представления о свободе можно получить определение свободной деятельности: деятельность свободна, если она детерминирована только волей и желаниями действующего субъекта; и наоборот, если деятельность не зависит от воли и желания субъекта, она не свободна. Свобода появляется вместе с возможностью выбора, которая иногда отождествляется со свободой вообще. Свобода личности – это сознательная и ответственная деятельность, основанная на познанной необходимости и желанном выборе. Отсюда следует, что чем шире возможности выбора,

тем больше свободы, поскольку мера выбора – это мера свободы выбирающего.

Существуют три важнейших элемента деятельности: ситуация (условия), в которой человек действует, цель и средства её достижения. Если все эти элементы детерминированы природной необходимостью или социальным принуждением, то деятельность будет, безусловно, несвободной. Возможность выбирать те или иные средства, ставить разные цели, выбирать условия деятельности делает её всё более свободной. В сущности, говоря о свободе, человек несвободный чаще всего имеет в виду именно возможность выбора, и если у него появляется такая возможность, он считает себя свободным. Чем же так ценна свобода, почему она так привлекательна? Дело в том, что деятельность выполняет две основные функции: она преобразует окружающий мир и служит удовлетворению человеческих потребностей; вместе с тем деятельность выражает особенности действующего субъекта, раскрывает его ценности и идеалы, его представления о мире, вкусы и склонности. Другая функция деятельности порой оказывается гораздо более важной, чем первая. Человек действует не только потому, что ему нужно удовлетворять свои потребности, но также и потому, что только в действии он может выразить, раскрыть особенности своей личности, реализовать себя как некую уникальную сущность Вселенной. Стремление к свободе – это и есть стремление к самовыражению, к самореализации, ибо только свободная деятельность позволяет субъекту выразить свои сущностные черты. Вынужденная, несвободная активность никак не может служить средством самовыражения личности. Чем шире возможности выбора, тем шире свобода самовыражения субъекта деятельности.

Итак, можно заключить, что человеческая свобода предполагает возможность и, что не менее важно, способность рационального выбора. Это, прежде всего, выбор образа действий, обоснованных разумом, ориентированным на истину, или же эмоциональными пристрастиями, инстинктами, предубеж-

дениями. Открытая рациональность играет роль посредника в деле достижения свободы, наполняющего волевые или иные стремления светом истины. Но даёт ли религия человеку такую свободу выбора? Любое религиозное учение предлагает готовую систему законов, с помощью которых можно познать “сотворенный” мир. “Энциклопедия эпистемологии и философии науки” отмечает: “В своей трактовке познания большинство религий исходит из возможности познания сотворенного мира. А это, в свою очередь, подразумевает знание об источнике творения или законах, определяющих существование мира” [9, 818]. В основе такой возможности лежит представление о некоем общем “знаменателе” онтологии.

Мы приходим к выводу, что в религиозном познании субъект не свободен в выборе средств познания, а может пользоваться только готовыми, предлагаемыми ему данной религией. То есть нравственность в данном обществе будет неизменна и определяема религиозной моралью, и личность перестаёт быть свободной. Таким образом, религиозное познание относится к закрытой рациональности, так как содержит утверждение определённой концептуальной позиции.

Но для современного этапа развития общества данная позиция неприемлема. Хотя и здесь существует ряд проблем. Происходящая в настоящее время информационно-компьютерная революция подготавливает базу для глубоких социальных изменений. Они охватывают все этажи общественной целостности – социальное устройство, хозяйственную жизнь и труд, области политики и образования. Существенно меняется и духовно-культурная сфера общества. Информационные технологии становятся мощным генератором и резким усилителем культурных сдвигов и инноваций. Они вызывают противоречия и неоднозначные процессы. Электронные средства связи индивидуального пользования, телевидение и особенно – глобальные компьютерные сети позволяют получать необходимую инфор-

мацию практически из любой точки земного шара, что значительно расширяет свободу человека, его независимость от местоположения и свободу выбора самой информации. Два противоположных процесса в культуре – массификация и демассификация, – взаимодействуя, вызывают немало непредсказуемых коллизий и неожиданных возможностей. В целом они выводят культуру и духовность, а с ней и нравственность, на иной качественный уровень.

М. Бубер одним из первых подчеркнул факт фундаментальной укорененности отчуждения в жизни современной цивилизации: “Человек отныне не может совладать с миром, который есть создание его рук. Этот мир сильнее своего творца, он обособился от него и встал к нему в отношении элементарной независимости” [1, 193]. По мнению Бубера, такая отчуждённость проявляется в трёх областях: в области техники, хозяйственной деятельности и политической практики. “Отчуждение коснулось всех плодов человеческого “Я”, начиная с познания (науки) и кончая верой (религией) и искусством” [2, 173].

В качестве выхода может быть предложена концепция устойчивого развития, совмещающая использование рационального подхода к экосистеме и свободную личность. И если люди хотят сохранить себя, свою природу, свой род, всё накопление культуры, то есть собственно весь человеческий мир, им не только необходимо знать все современные научные теории, но и научиться воспринимать те символы красоты, которые есть в окружающем нас мире или созданы человеком. Только при таком синтезе у человечества есть шанс сохранить жизнь. Таким образом, речь идёт о вышеупомянутой открытой рациональности, которая является способом сохранения свободы личности и, следовательно, её нравственности.

В условиях развёртывающегося научно-технического прогресса человечество сталкивается с конкретно-историческим воплощением исторической необходимости в виде реально существующих условий жизни, со-

циальных и экономических отношений, личных материально-технических средств. Люди не вольны в выборе объективных условий своей деятельности; более того, сами эти условия во многом определяют их круг интересов, стремлений, чаяний. Однако личность, несомненно, обладает значительной свободой в определении своей деятельности, поскольку в определённый исторический момент существует не одна, а несколько вполне реальных возможностей развития. Человек более или менее свободен в выборе средств для достижения поставленных перед ним целей. При этом результаты научно-технического прогресса расширяют возможности человечества, увеличивая количество путей для достижения конкретной цели. Несомненно, научно-техническое развитие как рациональная деятельность внесло много позитивного в расширение свободы человека. Следует признать, что в ходе научно-технического прогресса появляется новая рациональность, которая “рождается из объединения альтернативных форм видения мира” [4, 180].

Научная модель реальности является теперь результатом взаимодействия субъекта научно-познавательной деятельности с реальностью. Всё то, на что субъект рационально-познавательной деятельности может опираться во внешней данности, – накопленная эмпирическая информация, логические нормы рассуждения, методологические правила и приёмы, имеющиеся теоретические схемы и модели, – выступает для него материалом, необходимым, но недостаточным условием для принятия определённых решений при выборе способов действий в рамках известной проблемной ситуации. Подобный выбор из ряда альтернатив, спектров возможностей, в конечном счёте, лежит на собственной ответственности субъекта, представляет собой, в отличие от религиозной установки на законченную констатацию некоторого факта, акт проектно-конструктивного мышления, открытого для дальнейшей критики. Следовательно, такого рода деятельность предполагает свободу и творчество.

Современное сознание конкретизирует этот непреложный тезис в двух основных направлениях. Во-первых, эти исходные установки и предпосылки носят не только чисто познавательный характер. Они определяются всей мотивационно-смысловой структурой субъектов научно-познавательной деятельности. Но очевидно, что влияние мотивационно-смысловых факторов субъективности на познавательные установки следует понимать весьма широко, включая особенности индивидуальной психики, всякого рода личностные предпочтения и прочее, что и формирует нравственность субъекта познания. Во-вторых, признавая своеобразие, специфичность позиций различных субъектов научно-познавательной деятельности в зависимости от установок мотивационно-смысловой сферы сознания этих субъектов, данную деятельность следует представлять как сложный процесс взаимодействия различных позиций, исследовательских программ и так далее.

Развитие научной рефлексии в указанных выше направлениях с неизбежностью приводит к чёткому осознанию того, что современная картина мира может адекватно выстраиваться и восприниматься только с помощью открытой рациональности на высоте возможностей рационально-рефлексивного сознания, а не предлагаемого религией готового восприятия мира. Отображение реальности в подлинности её существования может осуществляться, таким образом, только в динамике столкновения и взаимообогащения различных открытых, способных к самокритике и в то же время – к риску принятия на себя свободной ответственности – познавательных позиций. Такая рациональность, очевидно, предполагает творчество, свободу, максимальную мобилизацию всех конструктивных душевных усилий личности, осуществляющуюся, однако, в контексте межличностной работы, процесса общения. И эта работа, это общение ориентированы на познавательный идеал возможно более широкого, полного и глубокого познания реальности, постоянной способности встать

в критико-рефлексивную позицию взгляда извне по отношению к собственным установкам и убеждениям под углом зрения соответствия их реальности, в которую вписан, включён человек.

С помощью открытого, рационального познания субъект может изменить свою нравственность в силу изложенных выше факторов, и для этого ему не нужна навязываемая религией познавательная парадигма. Причём личность будет тем более нравственна, чем большую свободу выбора и творчества она будет иметь. Таким образом, в современном мире позитивный смысл свободе придаёт соединение открытой рациональности с нравственностью, то есть расширение критико-рефлексивной деятельности до включения в её сферу нравственных целей и идеалов.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999.
2. Делокаров К.Х. Философия и человек в век глобальных проблем. М.: Изд-во РАГС, 1998.
3. Микешина Л.А. Философия науки: Учебное пособие. М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006.
4. Режабек Е.Я. В поисках рациональности. М.: Академический проект, 2007.
5. Спиноза Б. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1.
6. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. Т. 39.
7. Швырев В.С. О понятиях “открытой” и “закрытой” рациональности (рациональность в спектре ее возможностей) // Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. Кн. 1. М.: РОССПЭН, 1999.
8. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. М., 1992. № 6.
9. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: “Канон+” РООН “Реабилитация”, 2009.

УДК 172

**Дорохина Р.В.**

*Воронежский государственный университет*

## СТУДЕНЧЕСКИЕ КОРПОРАЦИИ ЕВРОПЫ

**R. Dorokhina**

*Voronezh State University*

## EUROPEAN STUDENT CORPORATIONS

*Аннотация.* В статье прослеживается история возникновения студенческих корпораций за рубежом и их влияние на общественную и политическую жизнь. Начиная с XIII в. в Болонском университете стали возникать первые студенческие общества, которые создавались по принципу землячества и имели своей целью объединение студентов определённой страны с целью воспитания чувства долга, чести и патриотизма. Позднее, в XVIII-XX вв., студенческие корпорации утверждают устав, которому должны следовать все корпорации. Тартуский и Рижский политехнический университеты стали колыбелью возникновения студенческих корпораций.

*Ключевые слова:* корпорация, студенты, университет, бурши, фуксы.

*Abstract.* The author traces the history of foreign student corporations abroad, their foundation and influence upon social and political life. Since the 13th century the first student communities have started to appear in the University of Bologna, created according to the principle of friendly association of people from same area with the aim of uniting students of certain countries to develop the sense of duty, honor and patriotism. Later in the 18th – 20th centuries student corporations approved a charter that all corporations should follow. Polytechnic universities of Tartu and Riga became a cradle of student corporations.

*Key words:* corporation, students, university, bursh, fux.

© Дорохина Р.В., 2011

Студенчество во все времена объединялось по разнообразным интересам самих участников в разные сообщества и организации (и само студенчество всегда считалось элитой общества, её будущим). Данные организации действовали как на официальном уровне, так находились и на нелегальном положении, образуя тайные общества. Официальные студенческие корпорации являлись академическими организациями, которые воспитывали в своих корпорантах чувство долга, патриотизма, уважения к старшим и любовь к знаниям. Тайные сообщества студентов не разглашали своих принципов и целей и, как правило, быстро распадались. Каждая корпорация имела свой устав и привилегии. В самом же университете существовали не только студенческие корпорации, но и корпорации профессоров, имеющие свои уставы и ограничения.

Существуют разнообразные студенческие корпорации, которые различаются по разным основаниям, например, по принципу толерантности, когда национальное происхождение, политические и религиозные взгляды не играют основной роли для вступления в членство. Но есть и такие, где следование какому-либо вероисповеданию или определенным политическим взглядам является обязательным условием для служения определенной идее.

В настоящее время существуют разные формы студенческих корпораций, например такие, как: религиозные студенческие корпорации; корпуса – объединение членов группы по национальной принадлежности; студенческие корпорации, землячества – объединение членов по территориальному признаку, охотничьи корпорации и корпорации леса; эстетические студенческие корпорации; академические; мужские и женские корпорации; ордена – как правило, тайные студенческие объединения, братства и сестринства – те же корпорации. К религиозным корпорациям относятся христианские корпорации (католические, протестантские, православные), иудейские корпорации (образованные евреями-сионистами) и мусульманские корпорации. К

национальным корпорациям относятся землячества и корпуса. Любая корпорация выступала как охранительная организация с определенными правами и свободами, дающая поддержку своим членам. Существуют разные виды корпоративных объединений, как говорилось выше – это и землячества, и корпуса.

Студенческие корпорации делятся на три типа: мужские, женские и смешанные. Изначально в корпорации принимали только мужчин. Обусловливалось это тем, что до 2-й половины XIX в. в университетах учились только мужчины: студенческие ритуалы, сопровождаемые шумными увеселениями (<попойками> и мензурами), не особенно располагали к принятию в членство женщин. Все мужские студенческие корпорации соблюдают «Кодекс чести», отступление от которого карается заключением в карцер и сатисфакцией. Однако в 1899 г. были основаны первые женские корпорации. Вплоть до 1945 г. корпорации свободно функционировали, а после было запрещено любое их существование, как женских, так и мужских. Впервые в 1970 г. мужские корпорации стали принимать в своё членство женщин, после чего корпорации становились смешанными. И только с 1980-х гг. снова возобновили своё существование чисто женские корпорации.

Первые корпорации, точнее, их зачатки, появились в XIII в. в *Болонском университете*, где образовалось объединение германских студентов, назвавших себя «*natio Theutonico-rum*». И уже в 1250 г. официально стали существовать, как две самые крупные, корпорации схоларов, подразделяющиеся на цитрамонтанов (итальянцев) и ультрамонтанов (иностранцев), которые, в свою очередь, распадались на три национальные группы, а группы уже делились на землячества: у цитрамонтанов таковых было 17, а у ультрамонтанов – 13. В обеих корпорациях встречаются представители разнообразных наций, как из самой Италии, так и всей Европы, даже из славянских земель. Данные группы были по своей сути толерантны, как говорилось выше, к национальной принадлежности, политическим и религиозным взглядам.

Создавая корпорации, гильдии или землячества, профессора и студенты в первую очередь преследовали цель – стать законными гражданами данного округа, страны. Эта проблема стояла особенно остро для приезжих ученых и студентов, так как в то время люди, не принадлежащие к какому-либо обществу, будь то купеческая гильдия или цех портных, стояли вне закона и не имели прав. Существование же корпораций давало им возможность покровительства папы или императора. Император и папа также, в свою очередь, стремились помочь учащимся. Церковь, как двигатель народного просвещения, давала особые привилегии университетам и способствовала открытию новых. Но на «пустом месте» возникнуть новый университет не может, а прежний – беспричинно распасться. И всё же такие вещи происходили. Профессора, агитируя студентов, предлагая лучшие социальные условия и широкие возможности, звали их с собой в другие города для развития или создания новых университетов. Такие переходы из одного вуза в другой грозили распадом состоявшихся университетов, и чтобы не допустить этого, власти магистрата заставляли профессоров принести присягу, чтобы те не «подстрекали» студентов к переходу в другой вуз. Но, как было видно из истории, эта присяга довольно часто нарушалась или не выполнялась вообще. Данная проблема, в частности, относилась к Болонскому и Парижскому университетам, как первым развитым университетам Европы. В связи с такими обстоятельствами стали образовываться корпорации, которые поглотили землячества и которые официально признали власти.

Позднее, в Эстонии в 1808 г., в *Дерптском университете* начинают возникать первые корпорации; одной из них стала корпорация «Curoma»; позднее, в 1821-23 гг., образовались «Estonia», «Livonia» и «Fraternitas Rigensis». В данные корпорации объединялись немцы из Эстляндской, Курляндской и Лифляндской губерний. Позже образуются корпорации «Polonia» и «Ruthenia» (1829), объединившие русских и поляков. «Ruthenia» была создана

русским поэтом Н.М. Языковым, учившимся в Дерптском университете с 1822 по 1827 гг. В Риге первыми корпорациями стали немецкие «Fraternitas Baltica» и «Concordia Rigensis» и – уже после – «Rubonia». Много позже, в 1876 г., образовалась первая русскоязычная корпорация «Borysthenia» и уже затем – польские «Arconia» и «Veletia», латышские «Selonia» и «Talavia», эстонская «Vironia». Появление всех этих корпораций в Рижском политехникуме принято связывать с самим основанием университета, все студенты которого изначально являлись корпорантами. Университетское начальство сначала не придавало особого значения данным корпорациям и разрешало их свободное развитие. Впоследствии, с принятием нового устава 1820 г., обязанности студентов и членство в корпорациях были признаны вредными и недопустимыми, после чего их закрыли. В 1837 г., благодаря графу Уварову, было разрешено открытие не только студенческих корпораций, но и «студенческих обществ, имеющих ученую цель», а также студенческая самостоятельность, литературные и искусствоведческие кружки.

Обычаи многих корпораций сформировались ещё до XIX в. и происходили, по большей части, из особенностей студенческой культуры и образа жизни, которые были общепринятыми, начиная со средневековья и вплоть до первой половины XIX в., для всех студентов. Приблизительно с 1850 г. культура корпораций развивалась из старинных традиций консервативного студенчества прошедших столетий. Эти традиции выражены в ношениях студенческих шапок и лент различных цветов. Некоторые корпорации не носят таких форм, но при встречах имеют при себе цветные студенческие гербы и знамёна.

Параллельно с корпорациями и землячествами создавались студенческие ордена, которые носили мистический характер, по своему укладу более похожие на масонство, где членов принимали не по принципу отнесенности к нации или религии, а по отношению к студенческой среде. От членов ордена

требовался обет молчания относительно деятельности общества. Первыми студенческими орденами, возникшими в 1770 г., были «Amicisten», «Unitisten», «Konstantisten» и «Harmonisten». «Orden die Corps» (Onolia), в числе основателей которого числятся Гёте и Шиллер, под влиянием Французской революции провозгласил отказ от всех сословных привилегий, но со временем в него снова начали принимать исключительно людей знатного происхождения, дворян. Таинственность таких орденов вызывала некоторые подозрения, и уже в XIX в. ордена перестали существовать. В Германии до настоящего времени существуют студенческие корпорации с отголосками орденской эпохи. К таинственности стремились не только мистические ордена, но и все корпорации. К примеру, своеобразный вензель из трёх букв «V.C.F.» для посвящённых означал «Vivat circulus fratrum» («Да здравствует круг братьев»), в то время как все читали его «Vivat, crescat, floreat» («Жил бы, рос бы и развился бы»). Впоследствии буршеншафтами была произведена замена буквы С на Е, и читалось уже как «Ehre, Freiheit, Vaterland», т. е. «Честь, Свобода, Отечество».

Ещё одной отличительной чертой корпораций был герб. Студенческий герб – это не всегда строго следующая геральдическим правилам форма гербов, которая вошла в употребление с 1800 г. Щит часто делится на 4 поля – в студенческих корпорациях – в большинстве случаев – крестом. Эти поля заполняются различными негеральдическими символами тождества корпорации, например, цветами корпорации с федеральным знаком и указанием на университет города, а также с региональными геральдическими элементами. Кроме того, прибавляли символы дружбы и вечности, которые брались частично из Freimaurerei (масонства), частично – из античности.

У каждой корпорации есть свой гимн. В гимне, в большинстве случаев, поётся про дружбу, про пожизненную верность между членами братства. В большинстве случаев этот гимн исполняется на официальных ме-

роприятиях, в трактирах или на пирушках.

Всё отчётливее формировались корпорации, и всё организованнее становилось управление таковыми. В 1855 г. сформировался *Кезенский конвент сеньоров*, к которому присоединились все корпорации. Германские *буршеншафты* с 1874 г. избрали своим управлением «Allgemeiner Deputierten-Convent», которое в 1881 г. признали все бурши. В 1868 г. землячества также объединились в *Кобургский конвент землячеств* («Koburger Landsmannschafter-Convent», «L. C.»). На данный момент в конвенте сеньоров состоят 79 корпораций, одна из самых старейших основана в 1789 г. в Эрлангене. В кобургском конвенте землячеств 37, а в «Allgemeiner Deputierten-Convent» буршеншафтов – 59. Связь между данными студенческими обществами состоит в соблюдении древних традиций буршей, где существуют различия между буршами и фуксами. Свод этих правил называется *Komment*, который разделяется на *Kneipkomment* – правила о пирушках – и *Pauckomment* – правила о дуэлях.

Для всех немецких студенческих корпораций идеалом служит девиз «Честь – Свобода – Отечество». Этот идеал выражен лаконично, но чётко. Под *честью* каждый буршеншафт понимает ясное выражение мысли и речи, лицемерие и откровенность. Защищая, как собственной чести, так и другого человека, есть выполнение долга чести для бурша. *Свобода*, как личная, так политическая и академическая, возможна только при свободном духе, независимости и самостоятельности мышления. Если же не присутствуют такие качества, как свободный дух и самостоятельное мышление, свобода может погибнуть даже там, где она существовала в зачатках. Свобода для буршеншафтов не ограничивается личной свободой, а находит своё отражение в сотрудничестве с обществом. *Отечество* для студенчества не ограничено какой-то переделённой страной или континентом. Отечество для студентов – это весь мир. А так как немецкое студенчество учится и в других странах, то и корпорации выступают за то, чтобы членам всех наро-

дов в других странах предоставлялось право культурного развития и самоопределения.

Первую русскоязычную студенческую корпорацию – «Borysthenia» – за рубежом организовали студенты **Рижского политехнического института** в 1876 г. Но спустя три года её закрыли. Члены данной корпорации организуют новую студенческую корпорацию 21 октября 1880 г. и называют её «Fraternitas Arctica». Она существует и по сей день. На момент образования общества насчитывалось 26 членов корпорации. В настоящее время их намного больше. По официальным данным, со дня основания и до настоящего времени было принято в членство 800 человек (буршей). Официальный статус данная корпорация приобрела 7 ноября 1880 г., этот день и считается Днём рождения корпорации.

При вступлении в корпорацию студенты проходят испытательный срок. Именуемый *фуксом* студент начинает знакомиться с корпорацией, однако прав у него меньше, чем у полноправного члена, но и обязанностей, касательно корпорации, у него также меньше. Фукс знакомится с историей и традициями корпорации, её дружественными связями с другими корпорациями. Этот испытательный срок продолжается от одного до двух семестров и, как правило, заканчивается окончательным посвящением в бурши.

Корпорация «Fraternitas Arctica» имеет исключительно мужской состав по той простой причине, что до начала XX в. получать высшее образование могли только мужчины. Этот обычай сохраняется и по сей день, как дань традиции. Будучи консервативной организацией, «Fraternitas Arctica» воспитывает будущих буршей в духе рыцарства и джентльменства, где превалирует служение прекрасной даме. Развитие чувства братства между членами корпорации предполагает не только духовное участие, но и материальную поддержку. Защищая честь друга, защищают честь всего общества в целом. Развитие понимания об ответственности и готовность принять на себя эту ответственность является также необходимым качеством, как полу-

чение высшего образования для достижения положения в обществе, которое студент должен получить, принимая во внимание свое образование с ориентиром на дальнейшую сферу действий. Во время обучения в институте студенческие корпорации готовят студентов к будущей жизни. С этой целью в корпорациях дают испытания студентам, чтобы проверить, насколько человек готов к своей деятельности. По этому принципу все немецкие студенческие корпорации объединились и составили для себя конституцию, которой придерживаются и до настоящего времени.

Студенческая корпорация представляет собой принцип жизненного союза. Такая пожизненная принадлежность к студенческой корпорации основывается на дружбе, взаимном воспитании и образовании личности. Старые и молодые буршеншафты образуют единое целое с принципами немецкой и отдельно взятой студенческой корпорации.

Но так было не всегда. В **Дерптском университете** Устав 1803 г. объявил все студенческие корпорации вне закона. А так как потребность в этих корпорациях существовала, то уже в том же году были предприняты попытки создания всеобщей корпорации студентов «Allgemeine Burschenschaft». За образец данного общества взяли уставы немецких студенческих корпораций. Первый *Comment* был составлен в 1806 г., но вследствие доноса университетскому начальству был изъят и сожжён. Неофициально данное общество просуществовало недолго, приблизительно до 1810 г., после чего распалось, вследствие возникновения новых студенческих корпораций, таких, как «Cironia», «Livonia» и других. В это самое время представители разных корпораций стали объединяться в одну «Repräsentanten Convent».

Через некоторое время студенческие корпорации начали создаваться на факультетах. Каждый факультет, а их было 4, выбрал своего сеньора, который занимался работой своей корпорации: собирал собрания, устраивал процессии и прогулки, держал кассу.

Одной из основных особенностей мужских студенческих корпораций является

фехтование. Дисциплина, ответственность, честь, совесть – все эти качества воспитывались посредством дуэли, укрепляли буршей в служении данным принципам. Из мальчиков делали настоящих мужчин. И чем больше бурш имел шрамов на лице, тем отважнее он казался, тем больше его уважали мужчины и любили дамы. Многие бурши даже инфицировали раны, чтобы они казались больше, чем есть на самом деле и тем самым подавали повод к зависти окружающим. Считается, что шрамы украшают мужчин, этому принципу и следовали молодые студенты. Об этом анонимно писал автор в 1882 г., по-видимому, хорошо знавший правила корпораций: «... бессмысленная трата времени, нанесение вреда здоровью бесконечным пьянством и второстепенность учебной работы приведут к тому, что «цветы земли» завянут, им угрожает духовная и физическая дегенерация» [1, 92].

Как и у любой другой студенческой корпорации, у «Fraternitas Arctica» есть свой вензель, девиз и цвета. Право носить трёхцветную ленту на груди имеют только бурши; фуксы, в свою очередь, не носят лент вообще, но данное правило действует не во всех вузах. В некоторых университетах фуксам разрешено носить двухцветные ленты. «После принятия конвент решил вопрос о вышивках на декеле, а именно: посередине верхней стороны декеля находится вышитый золотом циркель корпорации с восклицательным знаком, который сделан из одиннадцати золотых точек, символизирующих месяц основания (ноябрь). Вокруг циркеля вышиты семь переплетений, соединённых непрерывной линией, символизируя день (7) основания» [3]. Девиз звучит на древнеславянском языке «Р.С.Т.» – «Рцы слово твердо», что значит 'Будь верен своему слову'. Цвета, в свою очередь, обозначали следующее: золотой – совесть и честь, чёрный – силу духа, красный – братство.

Такое консервативное мужское общество, как «Fraternitas Arctica», не существует само по себе в отдельности, являясь русскоязычным, оно сотрудничает с другим – рус-

скоязычным обществом студенток «Sororitas Tatiana». Взаимоотношение данных корпораций выражается в проведении совместных мероприятий, таких, как ежегодный Татьянин бал, литературные вечера и пр.

Сама корпорация «Sororitas Tatiana» была основана 7 января 1932 г. русскими студентками *Латвийского университета*. Объединившись из корпорации «Татиана» и «Sororitas Slavia» в одну, женская студенческая корпорация стала называться «Sororitas Tatiana». Название корпорации напрямую связано с именем мученицы Татианы, покровительницей всех русских студентов. В 1755 г. 25 января по новому стилю, в Татьянин день, императрица Елизавета Петровна «подписала указ “Об учреждении Московского университета” – первого университета для русских студентов» [2]. Возникновению Московского университета, как показывает нам летопись, в немалой степени поспособствовал граф И.И. Шувалов, фаворит императрицы.

Целью данной корпорации является объединение всех русских студенток латвийских вузов и воспитания в них чувства долга и чести, развития общественных навыков и взаимопомощи. «Sororitas Tatiana» изначально задалась целью объединить две культуры и любовь к двум народам: «С одной стороны – патриотизм и искренняя любовь к родине Латвии, присущая любой Латвийской студенческой корпорации. С другой стороны – истинная потребность сохранить русские традиции и глубокая любовь к русской культуре» [2].

Подводя итог всего сказанного, мы приходим к следующему выводу: первые корпорации возникли в эпоху средневековья и окончательно оформились лишь в XVIII в., привнеся в гражданское общество новые веяния и идеи, как национальные – выраженные в различных художественных и политических текстах, поднимающие вопрос об исторической миссии нации, так и патриотические – предполагающие защиту своего народа, сохранение его культурных особенностей и привязанность к традициям. Целью

жизни союза корпорантов является сохранение контактов и дружбы между поколениями, которые служат ещё большей сплочённости. Любая студенческая корпорация помогает создать внутренний стержень у студентов. Рыцарство, благородство, взаимопомощь, – всё это привлекает молодых людей и сплачивает в данные общества. Ведь, как правило, здесь студенты могут обрести дух бурсацкой свободы и независимости, показать свою отвагу и честь, проявить себя как людей отважных и благородных. Сформировать этот дух в молодых людях, воспитать их истинными

патриотами – главная цель студенческих корпораций.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. История Тартуского университета 1632-1982 / под ред. проф. Сийливаска К. Таллинн: Периодика, 1983. 278 с.
2. Студенческая корпорация Sororitas Tatiana [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <http://www.sororitastatiana.lv> (дата обращения: 22.10.2010).
3. Fraternitas Arctica [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <http://www.arctica.lv> (дата обращения 17.10.2010).

УДК 101.1:316

*Дубинский В.В.*

*Московский государственный областной гуманитарный институт*

## ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

*V. Dubinsky*

*Moscow State Regional Humanitarian Institute*

### CIVIL SOCIETY IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION

*Аннотация.* Глобализация мирового пространства, с точки зрения автора, влечёт неуклонное, повсеместное изменение механизмов регуляции *властеотношений* на различных уровнях. Повышается роль гражданского общества, падает авторитет волевых решений. Конкуренция между нациями переходит в область экономики, задающей отличные от политики принципы кооперации: экономическая рациональность начинает превалировать над политической.

*Ключевые слова:* гражданское общество, глобализация, права человека, парламентская демократия.

*Abstract.* According to the author, the world space globalization attracts steady, universal change of regulation mechanisms authority at various levels. The role of a civil society raises, the authority of strong-willed decisions falls. The competition between the nations passes to the area of economy setting principles distinct from a policy of cooperation: economic rationality starts to prevail over political one.

*Key words:* a civil society, globalization, human rights, parliamentary democracy.

Эффективное демократическое управление подразумевает общественное участие и общественную ответственность. Однако на глобальном уровне соблюдение этого требования осложняется многими техническими трудностями. Проанализируем потенциал и ограничения возможностей гражданского общества как демократической силы в глобальном управлении.

Каково значение гражданской мобилизации общества для целей демократии в глобальном управлении? Сегодня налицо повышение гражданской активности на глобальном уровне.

---

© Дубинский В.В., 2011

не, что можно расценивать как благо для демократии. Однако положительный эффект от гражданской активности на мировом уровне требует теоретического осмысления, поскольку лишённая самоконтроля гражданская активность может стать разрушительной силой, используемой в политических целях.

Глобализация трансформирует общественно-политическую ситуацию так, что требуется новый подход к пониманию демократии [2]. Какую роль гражданское общество может играть в реконфигурации демократии для эффективного и справедливого глобального управления? Многие примеры недавней гражданской мобилизации были ответом на дефицит демократии в глобализующемся мире. В то же время пока нет ясного понимания того, какой должна быть демократия в условиях глобализации.

Попробуем определить, что является «глобальным» качеством глобальных отношений.

В широком смысле глобализация подразумевает интенсификацию связей в масштабах планеты, но более определённое понимание глобализации предполагает учёт аспекта *сверхтерриториальности*. При таком подходе глобальность становится важнейшим признаком социального пространства, вытесняющим территориальность, территориальные границы. Глобализм в этом смысле имеет трансграничное качество. Явление сверхтерриториальности может проявляться в любом месте земли, отвечающем соответствующим требованиям. Например, сегодня глобальны финансы, телесвязь, электронные СМИ.

Преобразование в результате глобализации социальной географии разворачивалось в течение второй половины XX в. [3]. Мир 1950-х гг. не был знаком с межконтинентальными ракетами, спутниковыми коммуникациями, мгновенным перемещением огромных денежных сумм, Интернетом. Трансграничность производства и рынков была сравнительно ниже, чем сейчас. Если глобализм определять в терминах сверхтерриториальности, его современный масштаб и рост исторически беспрецедентны.

Однако это не доказывает, что география больше не имеет значения. Напротив, национальные правительства продолжают оказывать воздействие на мировую политику, хотя и не имеют той монополии на социальную географию, которой обладали ещё пятьдесят лет назад.

Глобализация не затронула человечество в одинаковой степени. Такие регионы, как Северная Америка, Юго-Восточная Азия, Западная Европа приобрели значительно более глобальный характер, чем остальная часть мира. Жизнь мегаполисов гораздо более подчинена глобальным сетям, чем жизнь сельских районов. Крупные менеджеры, высококвалифицированные профессионалы, богатые люди имеют, в целом, больше возможностей осваивать глобальное пространство, чем работники физического труда, низкооплачиваемые рабочие.

И всё же глобализация как реорганизация социального пространства отражает глубокие изменения в социальной структуре современного общества, включая управление.

Воплощением территориального регулирования была суверенная государственность, при которой централизованный аппарат власти осуществлял высшую, всестороннюю, исключительную юрисдикцию над данной территорией, её жителями. Теперь, когда в связи с глобализацией многие социальные отношения выходят за рамки прежней географии, территориальность управления стала невыполнима. Национальные и местные органы власти не способны эффективно регулировать такие явления, как глобальные средства массовой информации, экологические проблемы, торговлю оружием, финансы. Трансграничные потоки не могут быть привязаны к строго ограниченной территории, над которой государство могло бы пытаться осуществлять односторонний контроль.

Глобализация ослабила важные культурные и психологические основания суверенной государственности. Трансграничные сети сделали людей намного лояльнее (в классовых, межэтнических отношениях). Многие в современном мире готовы отдать

приоритет трансграничным ценностям (права человека, экологическая безопасность) над государственным суверенитетом, национальностью.

Управление как регулирование, координация, контроль в качестве своего объекта теперь подразумевают больше, чем отдельное государство. Современное управление разнородно, включает действия местного, внутригосударственного регионального, надгосударственного регионального, международного и национального уровня. Кроме того, управление стало за последние десятилетия более тесно связано с частными и общественными организациями. В этой ситуации регулирующая власть стала значительно более децентрализованной.

Многие сферы глобального регулирования функционируют теперь не через одностороннее государственное действие, а посредством межправительственных консультаций и координации. Некоторые вопросы в рамках этого мультилатерализма решаются на уровне министерств – например, на встречах Большой восьмёрки и конференциях ООН. Кроме того, значительная часть межгосударственного сотрудничества в глобальном управлении осуществляется в рамках деятельности межправительственных организаций в области экономики, защиты окружающей среды, правовой политики. Регулирование глобальных отношений институционализировано в надгосударственных органах ЕС, МВФ, НАТО, ОЭСР, ООН, ВТО и др.

Конечно, *надгосударственный* не означает «негосударственный»: перечисленные учреждения не получили полную автономию от национальных правительств. Государства – особенно крупные – продолжают оказывать значительное влияние в региональных и международных вопросах управления. Однако надгосударственные организации получили возможности, позволяющие им избегать жёсткого контроля со стороны национальных правительств.

Некоторые аспекты управления минуют государственный уровень благодаря сотруд-

ничеству транснациональных компаний с местными органами власти. Регулирование глобальных отношений возросло также из-за необходимости согласования стандартов теле- и интернет-связи, глобальных соглашений по проблемам окружающей среды, движения транснациональных финансовых потоков.

Под *глобальным управлением* нельзя понимать деятельность некоего мирового правительства. Нет оснований полагать, что по образу национального правительства действует модель централизованного общественного регулирующего аппарата в мировом масштабе; глобальные отношения не регулируются из единого центра власти.

В чем заключаются недостатки демократизма при управлении глобальным пространством?

В целом регулирование глобальными коммуникациями, экологией, рынками, финансами, организациями, производством, в лучшем случае, не встречают явного согласия общественности. В каждой области глобальной политики общественное участие и общественная ответственность не проявлены и не институционализированы в должной мере, так что не будет преувеличением сказать, что глобализация вызвала кризис демократии.

Кризис происходит вследствие двух структурных проблем построения демократии в глобализованном пространстве.

Первая – конфликт между трансграничностью глобализованного пространства и местным самоопределением. Методы реализации демократии в значительной степени не сумели выдержать темп изменения социальных отношений под воздействием глобализации. Люди, большинство политических деятелей продолжают относиться к правительству как единственному актору демократического правления, однако, даже если территориальные (национальный, региональный, местный) механизмы регулирования глобализованного пространства максимально демократизированы, этого недостаточно. Государство, будучи территориально ограничено, не может выступать

агентом демократии в условиях глобальных отношений. Территориально ограниченные демократические механизмы не адекватны трансграничным акторам и взаимоотношениям. Демократическое глобальное управление не есть простая сумма демократических правительств.

Вторая проблема – фактическая прозрачность границ государства. До эпохи глобализации люди идентифицировали себя в рамках той или иной национальной государственности, нации. Глобализация ослабила связи между территорией и коллективной судьбой, дала возможность идентифицировать себя различными способами в дополнение к национально-государственным. В итоге современная мировая политика вовлекает общности разного рода, внутри- и надгосударственные сообщества определённой этнической, классовой, конфессиональной, сексуальной ориентации. Кроме того, глобализация привела к росту космополитических взглядов, самоидентификации в масштабах человечества в целом.

Названные структурные проблемы очевидны, хотя правительства развитых демократических стран всё ещё стараются ограничить гласность своих действий по глобальному управлению. Демократия пока заключается лишь в межправительственных механизмах управления. Например, Большая восьмёрка – главная сила глобального экономического управления, но население её стран составляет около 10% человечества. Тем не менее транснациональные технократические сети работают почти полностью вне общественного контроля. Их должностные лица заключили бесчисленное количество многосторонних соглашений в обход традиционных процедур ратификации договоров. НАТО, ОЭСР, подобно Большой восьмёрке, не включают большинство крупных государств, тогда как их действия имеют международный масштаб. Хотя ВТО включает более 140 государств, почти треть их не имеет постоянного представительства в Женеве, а возможности многих других делегаций ограничены. МВФ и Всемирный банк (ВБ) имеют

почти универсальное государственное членство; однако режим квот означает, что пять самых больших государств имеют 40%, тогда как 23 государства Африки – чуть более 1% голосов. Принцип «одно государство – один голос» в Генеральной Ассамблее ООН едва ли справедлив и демократичен, поскольку уравнивает Китай и Люксембург. Вето пяти постоянных членов Совета Безопасности неоправданно с точки зрения демократии.

Однако невозможно перенести модель управления региональными структурами на международные учреждения. Сотни миллионов потенциальных граждан глобального мира не могут голосовать в конкурентоспособных многопартийных выборах мирового масштаба. Правящие круги не заинтересованы в создании международных демократических органов, не испытывают сильного общественного давления, заставляющего их двигаться в этом направлении. Налицо недостаток технических средств вроде именных избирательных списков, нет приемлемой формулы решения данных проблем: политические культуры стран мира слишком разнообразны, чтобы достигнуть согласия по этому вопросу. Глобальное управление остаётся недемократичным.

Каковы механизмы продвижения общественного участия и общественной ответственности в глобальном управлении? Каков вклад гражданского общества в этот процесс?

Гражданское общество может обеспечить возможность заинтересованным сторонам получать информацию, свидетельства, необходимые для анализа агентами глобального управления. В частности, гражданские ассоциации могут дать выход в политическое пространство социальным группам, не получающим достаточного внимания через другие каналы, включая конституционные представительные органы.

Гражданское общество может увеличить демократичность глобального управления благодаря общественным действиям в сфере образования. Эффективность демократии зависит от информированности населения, и гражданские ассоциации могут способство-

вать общественному пониманию назначения международных законов и регулирующих учреждений. Гражданские группы могут готовить руководства, производить аудиовизуальные материалы, организовывать симпозиумы, распространять информационные бюллетени, снабжать информацией, привлекать внимание средств массовой информации, обслуживать веб-сайты в Интернете, выпускать печатные материалы учебного плана для школ и учреждений высшего образования.

Гражданская мобилизация может увеличить общественную прозрачность глобального управления. Давление гражданского общества может помочь регулирующим структурам стать открытыми, восприимчивыми к общественному исследованию. Часто граждане не знают, какие решения приняты, кем, на каком основании, какие ожидаются результаты, какие ресурсы задействованы для выполнения. Гражданские группы могут также проводить опросы, помогающие понять, насколько прозрачны действия глобальных органов управления.

Гражданское общество могло бы продвигать демократию в глобальном управлении, увеличивая общественную ответственность регулирующих агентов. Гражданские группы могут контролировать эффективность политики глобальных отношений, требовать корректирующих мер, когда последствия неблагоприятны. Гражданские органы могут сообщать о выполнении глобальных режимов ревизорам, парламентам, судам, средствам массовой информации (гражданские акторы участвовали в независимой экспертизе политики ВБ и МВФ). Гражданское общество может также обеспечивать возможность выражения недовольства, преследования изменений существующих мер управления, если они оценены как незаконные.

Таким образом, гражданское общество даёт значительные возможности демократизировать управление глобальными отношениями.

Однако перечисленные инициативы гражданского регулирования глобального управления скромны относительно абсо-

лютного уровня гражданской мобилизации. Большинство сегодняшних предполагаемых глобальных граждан не участвовало в гражданских действиях относительно глобального управления. Многие из гражданских групп, которые адресовали свои действия делу контроля глобального управления, подчас не чувствовали значимость своей работы для дела глобальной демократии. Для существенной демократизации глобального управления необходимо намного больше усилий, ресурсов.

Тем не менее гражданская деятельность иногда фактически нарушает критерии демократии.

Гражданское общество не может обеспечить равный доступ к протестным выступлениям заинтересованным (гражданское общество может воспроизводить или даже увеличивать структурные неравенства, произвольные привилегии, связанные с возрастом, классом, национальностью, расой, религией, местом проживания и т. д.) В гражданском обществе может существовать иерархия политической власти. Уже сейчас можно видеть, что среди активных участников гражданских кампаний преобладают люди средних лет, имеющие высшее образование, принадлежащие к имущим классам, белым, жителям северных стран, христианских конфессий, горожане. Очевидно, что активисты гражданского общества присвоили привилегию выбирать подопечных для защиты их прав, опираясь на чрезмерно узкую – западную – политическую традицию. Таким образом, неправительственные организации и другие профессионализованные гражданские органы могут – хотя и не умышленно – рассматривать как второстепенные те группы, которые смогли бы сказать веское слово в обсуждении проблем глобального управления.

Буддистские, индуистские, исламские ассоциации часто испытывают большую трудность в приобретении голоса в политике глобального управления, чем группы с неявной или явной христианской ориентацией.

Велика проблема компетентности активистов гражданских кампаний: они могут ис-

пытывать недостаток экономического, юридического, социологического образования, не быть способными разобратся в результатах научной экспертизы, статистических данных. Между тем гражданские ассоциации должны нести такую же ответственность, как и официальные структуры.

Угроза демократическим механизмам гражданского общества исходит и от системы финансирования, поскольку гражданские группы могут пользоваться каким-либо услугами или фондами официальных структур.

Известны случаи перехода активистов гражданских ассоциаций на службу в официальные органы регулирующих учреждений, которым они противостояли. Многие гражданские ассоциации вступают в «критическое сотрудничество» с глобальными учреждениями управления, однако постепенно критическая составляющая работы сходит на нет. Вообще гражданские ассоциации не обладают иммунитетом от экстремистских идеологий, могут отстаивать *расистские, ультранационалистские, фундаменталистские* идеи, отрицающие демократические права других. Такие общества могут управляться авторитарно, не отвечая критериям увеличивающейся общественной открытости в собственных действиях. Гражданские организации могут использовать закулисную тактику в преследовании своих целей. Необходимость конфиденциальности может переоцениваться, так что активисты должны сопротивляться искушению закрытости, использованию её для усиления политического влияния. В последнее время появилось несколько добровольных кодексов поведения для гражданских организаций, но они пока не соблюдаются [1].

Перечисленные недостатки подрывают демократичность ассоциаций гражданского

общества. Гражданские инициативы могут быть не в состоянии максимизировать общественное участие, прозрачность, ответственность консультаций и дебатов по общественным проблемам, гражданские действия могут фактически работать против их изначальных целей. Гражданские ассоциации могут ниспровергать другие демократические политические процессы.

Таким образом, гражданское общество – не панацея от дефицита демократизма в глобальном регулировании. Ответственность за демократичность глобального управления не может лежать на гражданском обществе, её несут и официальные органы международных организаций, любые другие участники международных отношений. Социально ответственные средства массовой информации могли бы делать гораздо больше для информирования мировой общественности о проблемах глобального управления. Проблемы гражданского контроля на глобальном уровне сегодня, по-видимому, аналогичны испытанным гражданскими обществами национального масштаба на заре их становления. Это означает, что по мере совершенствования демократических процедур, технических возможностей органов гражданского общества, последнее станет выполнять более заметную роль в вопросах глобального управления, будет более открытым для оптимизации структуры собственных органов управления.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Edwards M. NGO Rights and Responsibilities: A New Deal for Global Governance. London: Foreign Policy Centre, 2000. 124 p.
2. Rosow S.J. Globalisation as Democratic Theory // Millennium: Journal of International Studies 29. № 1 (2000). P. 27-45.
3. Scholte J.A. Globalization: A Critical Introduction. Basingstoke: Palgrave, 2000. Chap. 3. 384 p.

УДК 316:1

**Журавлёва И.А.**

*Иркутский государственный университет*

**АКТУАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «ОБЩЕСТВО ЗНАНИЙ»  
В РОССИЙСКОМ СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ**

**I. Zhuravleva**

*Irkutsk State University*

**ACTUALIZATION OF THE "KNOWLEDGE SOCIETY" CONCEPT  
IN THE RUSSIAN SOCIO-HUMANIST DISCOURSE**

*Аннотация.* Статья посвящена проблеме актуализации концепта «общество знаний» в современной социальной теории. Автор осуществляет анализ наиболее ярких исследовательских позиций, отражающих крайние точки и некий промежуточный вариант всего спектра представлений об обществе знаний, сложившихся в отечественном социогуманитарном дискурсе, что позволяет сформировать общее представление о его специфике и направленности. Раскрыт неоднозначный и полярный характер разворачивающейся научной дискуссии в отношении феномена и концепта *общества знаний*, выводящей исследователей на более высокий уровень рефлексии системобразующих процессов в современном обществе.

*Ключевые слова:* информационное общество, общество знаний, знания, социогуманитарное познание, социальный порядок.

*Abstract.* The article is dedicated to the problem of actualization of the "knowledge society" concept in the modern social theory. The author analyzes a range of the most distinguished views reflecting the extreme and intermediate points of "knowledge society" paradigm. That the views were formed in the Russian socio-humanist discourse permits us to develop general understanding of its specialties and orientation. The article reveals diverse and polar nature of scientific discussion on the concept of "knowledge society" leading researchers to a higher level of reflection on the backbone processes in modern society.

*Key words:* information society, knowledge society, knowledge, socio-humanist knowledge, social order.

В последние годы дискуссии о сути происходящих социальных трансформаций и новых стратегиях цивилизационного развития отчётливо демонстрируют тенденцию к интеграции исследовательских поисков вокруг проблемы формирующегося общества знания. Если обратиться к работам российских исследователей, посвящённым характеристикам современного общества как общества знания, то можно обнаружить многообразие версий его идентификации. Среди исследователей нет и пока не может быть единого устоявшегося мнения относительно места концепции общества знаний в современной социальной теории. Является ли общество, основанное на знаниях, новым типом социальной организации, или это всего лишь метафора, дань конъюнктурной терминологической моде? Общество знаний – альтернатива или перспектива постиндустриальной цивилизации? Такая поляризация восприятия понятия «общество знаний», многообразие подходов к определению его сути, свидетельствует не только о неоднозначном к нему отношении, что вполне закономерно, но и о формировании исследовательского интереса к этой проблематике. В последнее время в России появились целые коллективы учёных – представителей разных наук (философии, социологии, экономики), – исследующих теоретический потенциал концепции общества знаний, возможности её практической реализации в различных сферах общественной жизни. Особый интерес для широкого круга специалистов представляют опубликованные в последнее время глубокие и масштабные научные труды: коллективная монография в трёх частях,

изданная в 2008-2009 гг. в Санкт-Петербурге, открывающая серию научных публикаций под общим названием «Общество знаний: от идеи к практике» и являющаяся одной из первых работ в России, посвящённых анализу теоретических и технологических аспектов концепции общества знаний [4]; сборник научных трудов «Концепция «общества знания» в современной социальной теории» Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук, опубликованный в 2010 г. и объединивший статьи, обзоры и рефераты, в которых особое внимание уделено роли и месту представлений об обществе знания в ряду других теорий модернизации [5]. Данная проблематика обсуждается на научно-практических конференциях различного уровня, что свидетельствует о возрастании исследовательского интереса к ней и актуальности «... вопроса о философском и социологическом статусе концепции общества знания, в конечном счете – вопроса о том, насколько свободно мы можем оперировать термином «общество знания» [3, 49].

Несмотря на сравнительно недавнее обращение к проблематике общества знания, российские учёные внесли весомый вклад в разработку концепции общества знания и её реализации в онтологии современного общества. В отечественной литературе рассмотрению различных аспектов формирующегося общества знания посвящены работы И.Ю. Алексеевой, Н.В. Басова, В.В. Васильковой, Л.А. Вербицкой, В.Г. Горохова, К.Х. Делокарова, Д.В. Ефременко, В.Л. Иноземцева, В.А. Колпакова, Г.В. Клейнера, Е.Н. Князевой, И.Е. Москалёва, А.В. Чугунова и других авторов. Понятие и идея **общества знаний**, находящиеся в центре активных научных дискуссий, обрели как активных сторонников, так и критиков. В рамках статьи трудно представить весь спектр исследовательских позиций и отражающих их публикаций, мы полагаем, что более реалистичной будет попытка выявить и охарактеризовать наиболее яркие из них, представляющие крайние точки социогуманитарного дискурса и некий

промежуточный вариант, с тем, чтобы эксплицировать определяющие их идеи.

Надо признать, что крупнейший российский философ, специалист в области методологии, философии науки и техники, информатизации общества А.И. Ракитов, чьи исследования шли в контексте развития темы информационного общества, ещё в 1991 г. в книге «Философия компьютерной революции» рассматривал понятие «общества знания» как усиленный вариант понятия «информационное общество», подчёркивая: «...особое значение знаний, прежде всего научных, как высшей и наиболее ценной формы всей гигантской массы информации, циркулирующей в современном обществе» [6, 31]. В качестве другой фундаментальной характеристики формирующегося общества знания он выделяет развитие информационной технологии, выполняющей в обществе, помимо социогенной функции, присущей всем базисным технологиям, культурогенную и гносеогенную функции. А.И. Ракитов прогнозирует, что именно гносеогенная функция, связанная с приростом нового знания, уже в ближайшем будущем станет одним из самых мощных факторов социально-исторического и научно-технологического прогресса. Современные информационные процессы и связанные с ними социальные изменения в начале XXI в. подтвердили прогнозы российского учёного.

Из современных социально-философских работ, посвящённых проблематике общества знания, представляют интерес исследования И.Ю. Алексеевой. В книге «Что такое общество знаний?» автор раскрывает междисциплинарный характер проблематики общества знаний, поднимает сложные методологические проблемы, связанные с актуализацией концепта «общество знаний» в современной социальной теории – проблемы соотношения понятий «общество знаний» и «экономика знаний», демаркации концепции общества знаний и теорий постиндустриального и информационного общества [1].

По мнению И.Ю. Алексеевой, *общество знаний* не сводится к *экономике знаний*,

впрочем, как нет и противопоставления этих понятий, а имеющееся различие между ними существенным образом влияет на осмысление природы и социальной роли структур, обеспечивающих производство, накопление и передачу знаний. Отталкиваясь от представления об обществе знаний как таком, в котором инновационные процессы производства, приобретения, распространения и практического применения знаний превращаются в главную движущую силу социально-экономического развития, автор выделяет следующие его сущностные характеристики:

- «осознаётся роль знания как фактора успеха в любой сфере деятельности;
- существует постоянная потребность в новых знаниях, необходимых для решения новых задач, создания новых видов продукции и услуг;
- эффективно функционируют системы производства знаний и передачи знаний;
- предложение знаний стремится не только удовлетворять имеющийся спрос на знания, но и формировать такой спрос;
- в рамках организаций и общества в целом системы/подсистемы, производящие знание, эффективно взаимодействуют друг с другом и с системами/подсистемами, производящими материальный продукт» [1, 59].

Понимаемое таким образом общество знания действительно не сводится к экономике знаний. Ведь потребность в новых знаниях присутствует не только в экономике, но во всех других сферах деятельности людей, а их производство и передача осуществляется не только в рыночном контексте.

Рассматривая соотношение понятий «информационное общество» и «общество знаний», И.Ю. Алексеева отмечает, что для обеспечения эффективности современной системы производства, воспроизводства и передачи знаний необходима мощная информационная инфраструктура на основе информационно-коммуникационных технологий. Значит, можно утверждать, что общество знаний обладает сущностными характеристиками информационного общества. Однако исследователь подчёркивает:

«... Понятие общества знаний не тождественно понятию информационного общества. Ведь содержание первого понятия включает характеристики, относящиеся не только к развитию информационно-коммуникационных технологий, но, в принципе, к развитию любых других технологий и областей деятельности» [1, 60]. Автор допускает, что в будущем, возможно, компьютерные и коммуникационные технологии, определяющие уровень научно-технического и промышленного развития той или иной страны, утратят такое значение, в связи с развитием феномена НБИК – конвергенции нанотехнологий, биотехнологий, информационных и когнитивных технологий. Тогда теоретики получат все основания говорить о НБИК-обществе. Это допущение опосредованно показывает отличие рассматриваемых понятий и указывает на более широкий социальный контекст понятия «общества знаний».

Известный российский философ, социолог В.В. Василькова рассматривает концепцию общества знаний в антиномиях новой утопии и социальной технологии. Признавая присутствие в современном социогуманитарном дискурсе серьёзной критики по поводу утопического характера «...этого глобального цивилизационного проекта» [4, 10], она убедительно доказывает, что в данном случае речь идёт не столько о новой утопии, сколько о «... первой в истории масштабной (общепланетарной в условиях цивилизации) социальной технологии перехода к новому уровню социетального развития» [4, 11]. Для обоснования своей позиции В.В. Василькова выявляет как общие принципы конструирования утопии и социальной технологии, так и существенные различия между утопическим и социально-технологическим подходом к преобразованию социальной реальности:

- «если основой утопической модели преобразования является естественный порядок, то основой социальной технологии является научное знание объективных устойчивых, повторяющихся закономерностей;
- если утопия ограничивается описанием конечного образа социальных преобразова-

ний, то социальная технология представляет собой описание алгоритмизированной поэтапной деятельности;

- если утопия в идеале предполагает преобразование всей социальной системы в целом, то социальная технология может ограничиваться «политикой малых дел», то есть преобразованием отдельных сфер общественной жизни, усовершенствованием того или иного социального института;

- если утопия постулирует неизбежный характер наступления идеального состояния общества, то социальная технология подразумевает вероятностный характер преобразований, допускает возможность альтернативного развития» [4, 11-12].

Экстраполируя выявленные различия на концепцию общества знаний, исследователь идентифицирует её как попытку конструирования глобальной социальной технологии, отражающей проективное видение современного общества. Её реализация позволит преодолеть негативные издержки традиционной модели информационного общества и разработать новую модель общественного устройства, основанную на общегуманистических ценностях.

К проблематике общества знаний обращается известный политолог и социолог Д.В. Ефременко, который достаточно сдержанно оценивает возможности концептуализации общества знания как теории социальных трансформаций, хотя считает: «... Говорить об исчерпанности теоретического потенциала этой идеи преждевременно. Собственно, этого и нельзя сделать до тех пор, пока знание и информация не перестанут быть важнейшими факторами общественных изменений и экономического развития» [5, 95]. Кроме проблем, лежащих в плоскости концептуализации общества знаний, Д.В. Ефременко выявляет социальную проблематичность трансформаций, результатом которых становится формирование общества знаний. Первый в XXI в. мировой экономический кризис выявил преждевременность (или несостоятельность) некоторых прогнозов, сделанных, в частности, и теоретиками общества зна-

ний. Например, не выдерживает такой проверки тезис о замещении труда и капитала знанием, позволяющем преодолеть противоречия капитализма; тезис о «...революционизирующей роли знания, которое плохо приспособлено, чтобы служить товаром и находиться в частной собственности» [5, 96]; тезис о возрастании социальной и политической роли научной экспертизы, которая не представляется такой неоспоримой. Мир знания, по выражению Д.В. Ефременко, это не мир статики и благодушия, так как само знание является одним из факторов кризисной динамики. Как раз это признание, на наш взгляд, вселяет определённый оптимизм в отношении перспектив теории и практики общества знаний, формулирующих проблемные вопросы и ставящие, соответственно, новые исследовательские задачи.

Известный российский философ К.Х. Делокаров представляет критическую позицию в отношении теоретического и практического потенциала идеи общества знаний. Он отмечает, что программы постиндустриального общества, информационного общества и общества знаний имеют общие корни, уходящие в рационалистическую картезианскую традицию. Оценивая степень продуктивности этих программ, К.Х. Делокаров отмечает их методологическую продуктивность, если речь идёт о формировании единого образовательного и культурного пространства, совместном использовании знаний и общедоступной информации, межкультурном взаимодействии, преодолении разрыва в уровнях развития индустриальных и развивающихся стран. Однако эти программы обнаруживают свою несостоятельность в практическом разрешении острых глобальных проблем, порождённых техногенной цивилизацией. К.Х. Делокаров критически оценивает перспективы общества знаний, подчёркивая, что: «...по сути дела, современная постановка задачи формирования «общества, основанного на знаниях», означает расширение и углубление сциентистских тенденций, но вовсе не изменение парадигмальных установок социального развития» [2, 19]. Прак-

тический потенциал концепции общества знаний, являющейся развитием традиции европейского Просвещения (с присущей ему верой в рациональность и прогресс), теорий постиндустриального и информационного общества, ограничен их идеями и принципами. Поэтому К.Х. Делокаров высказывает серьёзное сомнение в том, что «и в данном случае будут серьезно пересмотрены целевые установки техногенной цивилизации и актуализирована духовно-нравственная проблематика» [2, 38]: «По сути дела, «общество, основанное на знаниях», радикализирует проблемы, восходящие к проекту Просвещения, но не указывает пути их решения» [2, 38]. Именно поэтому К.Х. Делокаров предлагает рассматривать представления об обществе знаний в широком философском контексте, подразумевающим возрождение гуманистических ценностей эпохи Просвещения в «эру информации». По его мнению, необходимо уделять должное внимание ценностным основаниям общества знаний, проблемам социальной справедливости и образования, свободного и всеобщего доступа к информации и знаниям.

Завершая представление исследовательских позиций, сложившихся в отношении феномена и концепта общества знаний в современной российской социальной теории, следует отметить, несмотря на их неоднозначность и полярность, в целом плодотворный характер разворачивающейся научной дискуссии, выводящей исследователей на более высокий уровень рефлексии системообразующих процессов в современном обществе. Подчеркнём, что нам импонируют исследовательские позиции, которые, принимая во внимание и недостаточную теоретико-методологическую проработанность, и даже противоречивость концепции общества знаний, всё же позитивно оценивают как интенцию самого концепта, так и перспективы становления общества знаний.

В заключение следует отметить, что трансформация социального порядка, возникающая под воздействием знаний, формулирует новые вызовы социальной теории, приводит

к изменению дискурса в отношении перспектив видения современного общества. Новым в концепции общества знаний является стремление преодолеть техницизм модели информационного общества, делающей акцент на возрастающей роли информации в обществе и практически игнорирующей те новые экономические, социальные, культурные явления, которые непосредственно не связаны с информационной сферой. Такой ракурс социального конструирования призван преодолеть ограничения традиционной модели информационного общества за счёт использования в описании современного общества новых параметров – социальных, политических, культурных, этических. Таким образом, разработка концепции общества знаний отражает потребность в новой модели общества, построенной на основе понимания знаний, и как фактора социальных трансформаций, и как общегуманистической ценности.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеева И.Ю. Что такое общество знаний? М.: Когито-Центр, 2009. 96 с.
2. Делокаров К.Х. Является ли «общество, основанное на знаниях», новым типом общества // Концепция «общества знания» в современной социальной теории: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр соц. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и соц. психологии; Отв. ред. Д.В. Ефременко. М., 2010. С. 11-39.
3. Ефременко Д.В. Дилеммы общества знания. Искусственный интеллект: философия, методология, инновации // Материалы III Всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Москва, МИРЭА, 11-13 ноября 2009 г.) / Под ред. Д.И. Дубровского и Е.А. Никитиной. М.: Связь-Принт, 2009. С. 401-403.
4. Концепция общества знания: новая утопия или социальная технология // Общество знания: от идеи к практике. В 3-х частях. Ч. 1. Основные контуры концепции общества знания / Под ред. В.В. Васильковой, Л.А. Вербицкой. СПб.: Скифия-принт, 2008. 248 с.
5. Концепция «общества знания» в современной социальной теории: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр соц. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и соц. психологии; Отв. ред. Д.В. Ефременко. М., 2010. 234 с.
6. Ракилов А.И. Философия компьютерной революции. М.: Политиздат, 1991. 92 с.

УДК 101.1:316

**Рыбаков В.В.**

*Санкт-Петербургский государственный университет*

## СМЫСЛ И ПРИСУТСТВИЕ

**V. Rybakov**

*The State university of St.-Petersburg*

## SENSE AND PRESENCE

*Аннотация.* В статье актуальная проблема реальности смысла в рамках коммуникативной сферы общества рассматривается в аспектах поиска экстраинтерпретативных компонентов смысла и проведения различия между смыслом и значением. Структуралистскому и семиотическому дискурсу, подменяющему смысл значением и сводящему всю философскую работу к задаче интерпретации, автор противопоставляет восходящее к М. Хайдеггеру определение смысла через категорию «присутствие». Анализируя идеи Хайдеггера и Х.У. Гумбрехта, автор в противоположность постмодернистской философии иллюзорности объективной реальности возвращает смысл субъекту и его бытию-в-мире как единству телесного и сознательного, эмоционального и рационального.

*Ключевые слова:* социальная философия, смысл, коммуникация, значение, интерпретация, присутствие.

*Abstract.* The article deals with the topical problem of sense reality within communicative sphere of society in the aspects of revealing the extrainterpretative components of sense and making distinction between sense and meaning. The definition of sense through the category of presence going back to Heidegger's philosophy is opposed to structuralist and semiotic discourses that substitute sense for meaning and reduce philosophical work to the process of interpretation. By contrast with the postmodern philosophy of illusiveness of the objective reality and absence of the representation the author returns sense to the subject and its being-in-the-world as the unity of corporal and conscious, emotional and rational while analyzing M. Heidegger's and H.U. Gumbrecht's ideas.

*Key words:* social philosophy, sense, communication, meaning, presence, interpretation, sublime.

Если окинуть взглядом путь, который за последнее столетие прошла социальная философия в целом, мы обнаружим всё возрастающий интерес к исследованию проблемы смысла. Данное понятие всё больше используется в контексте социально-философской проблематики (достаточно назвать таких исследователей, как Карл-Отто Апель, Жан Бодрийяр, Альфред Шюц, Никлас Луман и др.). Такое положение вещей стало возможным благодаря широкомасштабному и влиятельному проекту феноменологии Эдмунда Гуссерля, который реформировал трансцендентализм Канта, введя понятие смысла и провозгласив, что «между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла» [3, 11]. Фактически это означало, что мир не дан нам непосредственно, но лишь сквозь призму смыслов. Если с точки зрения Гегеля понятия являются не только специфической чертой мышления познающего субъекта и его инструментом, но и реально несущими конструкциями мира, что и обуславливает возможность истинного познания, то у Гуссерля всё принципиально меняется: в самом мире смыслов нет.

При этом возникают два существенных следствия. С одной стороны, субъекту даётся соблазнительная власть над реальностью: он может изменять её, меняя смыслы. Ведь мы не постигаем смыслы, а продуцируем их. Трансформируя смыслы, мы трансформируем реальность; создавая новые смыслы, мы создаём новую реальность. С другой стороны, становится проблематичным какое-либо соотнесение наших субъективных моделей с реальностью самой по себе, ибо последняя оказалась заключена в смыслы, как в скафандр.

Последнее обстоятельство лишь усугублялось в дальнейшем в ходе развития представ-

лений о смысле, продолженном лингвистическим и прагматическим направлениями в философии XX в., а также герменевтикой. Смысл оказывался поставленным в зависимость от дискурсивных практик и языковых игр. На авансцену было выведено новое представление о языке. Если в старом, восходящем к Аристотелю, представлении язык в своей конвенциональной функции обозначения был в принципе подвластен человеку, то теперь язык оказался наделён трансцендентальным статусом, осмыслен как самостоятельно работающая структура, имеющая все для того, чтобы без воли человека генерировать значения и новые смыслы.

В философской герменевтике Ганса-Георга Гадамера люди не столько говорят на языке, сколько язык-игра вовлекает человеческих индивидов в свою стихию, так что лучшее в этой ситуации – отдаться ей на волю, следовать её правилам: «отношение играющего не следует понимать как отношение субъективности, поскольку, скорее, играет сама игра, втягивая в себя игроков и таким образом делаясь собственным *subjectum* игрового движения» [1, 565]. Гадамер заявляет, что язык даёт человеку свободу от окружающего мира, возвышая человека и выводя его из погруженности в природу. Однако язык порождает вместе с тем новый, человеческий мир, который всегда *пред-истолкован* и дан в лингвистической обработке, так что доступ к реальности, какая она есть сама по себе, оказывается заблокированным.

В постмодернизме гипотетическая объективная реальность, подобно древним океанам, «схлопнулась» и... исчезла, оказавшись замененной реальностью смыслов и значений. Постулат «все есть текст» предоставляет неограниченные возможности для интерпретаций и порождения новых смыслов. Ярким выразителем постмодернистского мировоззрения является Жан Бодрийяр, предлагающий «скромный отказ от иллюзии реальности» и заявляющий, что задача философа теперь — в укоренении в реальности значения и языка, не отягчённого идеалом истины. Мышление «радикально настолько, насколько

ко оно не ищет для себя доказательств и не стремится «сбыться» в реальности» [6, 56].

Отказ от гипотезы реальности означает и отказ от представления о существовании репрезентации, т. е. знаков, указывающих на что-то, отсылающих к чему-то в «самом мире», и постижении последнего. Исчезновение знака – одна из основных тем другого представителя постмодернизма, Жака Деррида, который писал: «Означающее здесь всегда уже функционирует как означающее. Вторичность, которую всегда считали признаком письма, на самом деле относится ко всякому означаемому как таковому – причём это происходит «всегда-уже» (*toujours déjà*), с самого начала игры... В конечном счёте всё это означает разрушение понятия «знака» и всей его логики» [5, 120].

Однако если само понятие знака и устаревает вследствие исчезновения «объективной реальности», которая, с точки зрения радикальных представителей постмодернизма, всегда была некой иллюзией, то всё же сохраняется та реальность, в которой мы живём. Но этот плоский мир без репрезентации и означаемого есть чистый «мир значения», в котором сами значения вступают в отношения не с чем-то объективным, а друг с другом. В этом мире понятие смысла и понятие значения сливаются воедино, так что оба они взаимозаменяют друг друга и используются как синонимы. Фактически торжество «уровня значения» – вот та черта, к которой нас подвела в своих радикальных воплощениях философия постмодернизма, но одновременно это есть и тот край, на котором философия в целом как бы застыла в нерешительности: принять ли безоговорочно транспрезентативную гиперреальность, развиваясь и впредь на постулатах постмодернизма, или сделать шаг в сторону.

В настоящей статье представлен тот путь, по которому, на наш взгляд, можно было бы пойти в сложившейся ситуации. Одна из целей нашего исследования состоит в том, чтобы вновь провести различие между смыслом и значением, обнаружив экстраинтерпретативные компоненты смысла. Наше предполо-



степени развивались представления о человеке.

Так, теряет своё величие дихотомия «рациональное – эмоциональное». Перечисляя экзистенциалы, Хайдеггер называет расположение, понимание, смысл и наряду с ними – страх, ужас, заботу. В бытии человека они играют одинаково важную роль, и все восходят к выбору возможности быть, к экзистированию. Таким образом, дихотомия «рациональное – эмоциональное» снимается анализом экзистенциалов.

Также снимается и дихотомия «сознание – тело», поскольку они настолько сильно интерферируют, что их становится почти невозможно разделить. При этом справедливость данного утверждения распространяется не только на самого человека, но и на мир. Таким образом, мы подходим к важному выводу о том, что *смысл как возможность бытия* предполагает *материю и вещественность*, смысл не есть некое идеальное понятие, находящееся в голове или «третьем мире» К. Поппера. Осмысленно, в конечном счёте, само присутствие, и исходя из этого, мы можем сказать, что смысл в неразличимой и равной степени идеален и материален, представление о нём должно включать в себя и вещество мира, и тело субъекта как бытия-в-мире.

Гумбрехт в своей книге «Производство присутствия: чего не может передать значение» подчёркивает момент вещественности в рамках бытия-в-мире: «Хайдеггер заменил субъектно-объектную парадигму новым понятием «бытия-в-мире», призванным, можно сказать, восстановить контакт между человеческим самоопределением и вещественным миром» [3, 56]. Однако философия постструктурализма и постмодернизма, в целом, элиминирует материальность мира, а понятие *смысла* под влиянием структурализма и семиотики подменяется другим словом – *значением*. Именно на уровне значения ведётся теперь львиная доля философской работы, имя ей – толкование (интерпретация). Гумбрехт сетует на то, что среди философов вера в возможность иной, чем через

значение, референции в мире стала синонимом крайней интеллектуальной наивности, а использование в своём философствовании таких терминов, как *субстанция, реальность, Бытие* – свидетельством безвкусыя и дурного тона [3, 62].

Однако сам Гумбрехт осмеливается в своей книге «запачкать руки» и «твёрдо выступить против склонности современной культуры оставлять и даже забывать всякую возможность отношения к миру, основанного на присутствии» [3, 11]. Гумбрехт не претендует на фундаментальность своей философии, скорее, он хочет наметить путь исследования «негерменевтической территории». На этом пути центральным понятием становится понятие *присутствия*. «Словом «присутствие» [presence] обозначается (по крайней мере, по большей части) не временное, но пространственное отношение к миру и его предметам. Предполагается, что до чего-то «присутствующего» можно дотронуться рукой, откуда вытекает, что оно, в свою очередь, может оказывать непосредственное воздействие на человеческое тело» [3, 10].

Теперь рассмотрим, как понятие присутствия касается исследуемой нами проблемы смысла, рождающегося в коммуникации. В современных дискурсах коммуникация осуществляет производство значения, и это производство является настолько принципиальной составляющей коммуникации, что часто они отождествляются. Однако мы считаем, что производство значения является лишь одной из составляющих коммуникации, что можно обнаружить другой, более важный её аспект, а именно – производство присутствия. И тогда то, что представлялось только формой, факторами, условиями коммуникации, становится содержанием и её центральным событием, а то, что казалось содержанием и ядром (производство значения), выступает лишь в качестве формы коммуникации. В таком случае смысл, рождающийся в ходе коммуникации, будет связан уже не с уровнем значения, а с присутствием, приоткрывающим завесу над горизонтом новых бытийных возможностей.

Анализируя понятие присутствия, вводимое Гумбрехтом, мы не можем обойти вниманием некоторую сложность. Гумбрехт говорит, что «для нас явления присутствия «всегда случаются как «эффекты присутствия», так как они неизбежно окружены, окутаны, можно даже сказать, опосредованы облаками и подушками значения» [3, 110]. Это происходит потому, что наше восприятие мира всегда уже «почато» интерпретацией (в смысле Деррида). В «мир значения», равно как и на путь понимания, человек вступает фактически с рождения, усваивая язык, заучивая правила поведения, типичные ситуации и т. д. Представляется, что самым существенным здесь оказывается постижение поведения и мотивов других людей, приобретение способности различать за поверхностью скрытую глубину, за поведением человека – его мотивы. С этого момента маховик интерпретации окончательно устанавливает свою бесперебойную работу, всё оказывается пронизанным ею. Следовательно, присутствие вынуждено каждый раз буквально пробиваться сквозь эшелоны значения, но тем ярче и ценнее становится каждая его эпифания.

Гумбрехт отмечает, что «присутствие и значение всегда появляются вместе и всегда *находятся в конфликте* (курсив наш. – В.Р.). Невозможно сделать их взаимно совместимыми или объединить в рамках какой-то одной «сбалансированной феноменальной структуры» [3, 109]. Присутствие как бы вступает в схватку со значением, то и дело «прорывая» его «оборону» и озаряя собой мир. И в таком случае именно присутствие оказывается обладающим большей значимостью, важностью для кого-то, чем то, что мы называем здесь уровнем значения, который оказывается не более чем фоном, необходимым для проявления присутствия, как тьма для света. Присутствие становится чем-то, что потрясает человека, оставляет в нём след, заставляет измениться – именно присутствие рождает смысл.

В связи с этим вспомним рассуждение Г.-Г. Гадамера о подлинном разговоре как встрече.

«Разговором для нас было нечто такое, что потом оставило в нас какой-то след. Разговор не потому стал разговором, что мы узнали что-то новое... Разговор способен преобразовать человека», – пишет Гадамер [2, 87]. Главный представитель философской герменевтики чутко уловил, что именно разговор (диалог), отношение с Другим содержит в себе потенциал преобразования, именно в ходе разговора перед человеком могут открыться новые горизонты его бытия. И возможным это становится не потому, что мы в ходе разговора узнаём что-то новое, напротив, уровень передачи информации здесь не так важен и отброшен на второй план. В отличие от акта коммуникации как голой передачи информации, разговор содержит компонент присутствия. Разговор, как правило, ведётся с использованием слов, и информация неизбежно циркулирует между его участниками. Но в рамках разговора эта циркуляция не является главным и единственным его содержанием, а, наоборот, выступает скорее как сцена, на которой присутствие может явить себя. Именно в разговоре возникает колебание между присутствием и значением, что является важным условием рождения смысла.

Таким образом, смысл, понятый как возможность бытия (Хайдеггер), открывающаяся в акте конкретной коммуникации так, что собеседники изменяются в ходе разговора (Гадамер), помимо значения, передаваемого, как правило, при помощи слов, предполагает наличие экстраинтерпретативных компонентов.

Даже если признать, что язык является структурой, способной самостоятельно породить новые значения, того же самого никоим образом нельзя сказать о смыслах. Разрастание уровня значения, умножение практик, приумножающих значение, увеличение количества коммуникантов и коммуникаций не ведёт механически к усилению смыслопорождения [7]. *Уровень значения может увеличиваться и разрастаться, но это не ведёт автоматически к возрастанию смыслов.* Напротив, чрезмерное умножение значений может вести, скорее, к сокращению

количества смыслов, ибо есть опасность, что каждый будет выстраивать свою жизнь исключительно вдоль линий значения, что делает эпифании присутствия всё более редкими, а опыт – всё менее аутентичным.

Гумбрехт даёт нам представление о возможности прорыва сквозь мир значений, и мы полагаем, что подобные прорывы не только существуют, но и представляют собой самую суть смысловой реальности. Смысл не только не является близким (тем более, тождественным) значению, но оказывается, скорее, противоположным, противоречащим ему, ибо он рождается в тот момент, когда цепь значений прорывается. В момент такого прорыва за внешней «неотличимостью», мы прозреваем: «Мир изменился». Меняется здесь не какая-то частность или отдельный фрагмент, но весь мир целиком, и это изменение – и есть рождение смысла.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
3. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.
5. Деррида Жак. Грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.
6. Дьяков А.В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления». СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 357 с.
7. Сериков А.Е. Конечность событийных смыслов как основа модели социальной реальности // Вестник Самарской гуманитарной академии. Выпуск «Философия. Филология». 2006. № 1(4).
8. Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008. 224 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. 451 с.

УДК 13

*Хуторной С.Н.*

*Воронежский государственный архитектурно-строительный университет*

## КИБЕРПРОСТРАНСТВО И РЕАЛЬНЫЙ МИР

*S. Khutornoy*

*Voronezh State University of Architecture and Civil Engineering*

## CYBERSPACE AND VIRTUAL REALITY

*Аннотация.* В статье анализируются понятия «виртуальная реальность» и «киберпространство»; прослеживаются причины и время возникновения данных явлений в развитии человеческой цивилизации. Показано, что Интернет является глобальным информационным пространством, объединяющим все существующие телекоммуникационные и информационные сети. Дается краткий обзор работ российских учёных в изучении интернет-пространства. Рассматривается соотношение киберпространства и реального мира. Анализируется разница между виртуальным чувственным образом и реальным.

*Ключевые слова:* киберпространство, виртуальная реальность, чувственный образ виртуальной реальности.

*Abstract.* The article deals with the analysis of the concepts of «virtual reality» and «cyberspace»; the reasons and time of occurrence of the given phenomena in the development of human civilization have been traced. It has been shown that the Internet is the global information field uniting all existing telecommunication and information networks. A brief review of Russian scientists' works studying the Internet is presented. The parity of cyberspace and the real world is considered. The difference between virtual sensual and real images is analyzed.

*Key words:* a cyberspace, a virtual reality, a sensual image of virtual reality.

© Хуторной С.Н., 2011

В истории развития цивилизации произошло несколько информационных революций, преобразивших общественные отношения вследствие кардинальных изменений в сфере обработки информации. Результат таких преобразований – приобретение человеческим обществом нового качества. Усложнение индустриального производства, сфер жизни в нём – социальной, экономической и политической, – изменение динамики процессов во всех сферах деятельности человека привели, с одной стороны, к росту потребностей в знаниях, с другой – к созданию новых способов удовлетворения этих потребностей. Общество, построенное на использовании различной информации и названное *информационным*, получило бурное развитие.

Развитие информационных технологий привело к созданию технических и психологических феноменов, получивших в литературе название «виртуальной реальности» и «киберпространства». Принято считать, что термин «виртуальная реальность» введён в научный оборот исследователями Массачусетского технологического института в конце 1970-х гг. для обозначения трехмерных макромоделей, реализуемых с помощью компьютера. Вместе с тем понятие *виртуальной реальности* появилось гораздо раньше. В настоящее время оно используется для обозначения многих проявлений реальности, в том числе компьютерной. Новое качество восприятия и переживаний, осознанных как виртуальные реальности, было создано благодаря развитию техники программирования, быстрого роста производительности полупроводниковых микросхем, разработке специальных средств передачи информации человеку, а также обратной связи.

Человек попадал в мир или очень похожий на настоящий, или предварительно задуманный, написанный программистом, либо получал иные возможности для мышления и поведения. Самым впечатляющим достижением новой информационной технологии является возможность для человека, попавшего в виртуальный мир, не только наблюдать и

переживать, но и действовать самостоятельно. Погружаясь в созерцание картины, кинофильма или увлечённо читая книгу, человек и раньше мог попасть в мир виртуальной реальности, однако во всех подобных случаях активность человека была ограничена. Его позиция ограничивалась ролью зрителя или читателя, он сам не мог включиться в действие как активный персонаж.

Следствием виртуализации общества явилось возникновение феномена *Интернет*. Качественно новым аспектом информатизации общества стала возможность получения максимально приближенных к реальности данных об объекте.

Исходя из того, что любая операция над информацией называется *информационным процессом*, можно отметить, что любой такой процесс подразумевает несколько составляющих: во-первых – информацию, которую система воспринимает от окружающей (или использующей её) среды, – входящую информацию; во-вторых – систему; в-третьих – выходящую информацию.

Главной составляющей в процессе виртуализации является система из нескольких компонентов. В первую очередь, это *интеллект* и *воображение* человека. Такие современные философы, как Нельсон Гудмен и Ричард Рорти, считают все миры – не только мир рассказов и фильмов – возможными символическими конструктами. Каждый мир создаётся из предыдущего мира (миров), и всякий процесс миротворения идет путём композиции и декомпозиции предыдущего материала, повторений или создания новых моделей путём вычёркиваний и дополнений, организации и упорядочивания различных аспектов этого мира (миров). «Сведение одной системы с другой может внести ощутимый вклад в понимание взаимосвязей между версиями мира, но редукция в любом разумном строгом смысле этого слова встречается редко, она почти всегда фрагментарна и вряд ли когда-либо бывает единственно возможной» [3, 122]. Френсис Хемит считает, что идея виртуальной реальности родилась благодаря тому, что некогда эволюция знаковых

систем искусства привела к созданию кинематографа, соединившего в себе живопись, дизайн, драму, танец, музыку, фотографию и многое другое. По мнению психолога Н. Носова, любое творчество – это и есть переход в мир виртуальной реальности.

Соглашаясь с перечисленными авторами, можно подчеркнуть, что именно человек – основной компонент системы, создающий образы; новые технологии – компонент второстепенный, но преобразующий сам результат процесса и его форму.

Если рассматривать общество как открытую информационную систему, элементами которой являются люди, информационные процессы могут быть разделены на внутренние (мышление) и внешние (коммуникации). Виртуализация, с одной стороны, – это процесс внешний (замещение информации в любой форме образом с помощью информационных технологий, структурирование и трансформация образов при использовании коммуникационных сетей), с другой стороны – это процесс внутренний, так как только от человека зависит восприятие полученного образа – извлечение из него информации.

Результатами процесса виртуализации являются постоянно меняющиеся киберпространство и медиапространство.

Термин «киберпространство» для обозначения всей совокупности содержащейся в компьютерных сетях информации ввёл в употребление Уильям Гибсон (William Gibson) в романе «Нейромант. Этот термин довольно точно отражает возможность восприятия компьютеров и их сетей как особого психологического «пространства». Людям, активно работающим с компьютерами – пишущим электронные письма, играющим в игры, общающимся одновременно с людьми на разных континентах, – трудно не представлять всё это как особое «пространство», куда они попадают при помощи своего компьютера. Создатели интерактивных сервисов для пользователей вносят свою лепту в создание этого образа, называя отдельные части своих продуктов «мирами», «комнатами» и «территориями».

Эти факторы и вовлечённость в «блуждание» по Интернету с одного сайта на другой приводят к тому, что люди начинают воспринимать компьютеры как продолжение своей личности в «пространстве», отражающем их вкусы и интересы. В терминах психоанализа компьютеры и киберпространство можно рассматривать как тип «промежуточного пространства» (transitional space), расширяющего внутренний психический мир человека. Это состояние может настолько захватывать, что временами происходит растворение собственного «Я» и отождествление, к примеру, с личностью персонажа игры, проходящей на экране.

Киберпространство воспринимается как продолжение разума – промежуточное пространство между «Я» и другими, – это широко открытая дверь для различного рода фантазий и реакций переноса, которые могут быть спроецированы на это пространство.

Результатом процесса виртуализации ранее становились художественные миры. Нынешний результат – виртуальная реальность, построенная с помощью новых компьютерных методов и технологий, которая зависит от их дальнейшего развития. На сегодняшний день Интернет в той или иной мере является глобальным информационным пространством, которое можно рассматривать как единое «псевдопространство» – в виде информационной проекции реального пространства, объединяющей все существующие информационные сети и телекоммуникации. Формирование глобальных информационных сетей стало прямым следствием компьютерных технологий. В связи с этим глобальное информационное пространство носит, прежде всего, кибернетический (компьютерный) характер. В настоящее время понятие *киберпространства* используется для обозначения совокупности всех электронных систем, то есть для обозначения глобального информационного объёма.

Термин *киберпространство* подразумевает рассмотрение данного результата виртуализации как пространства и, следовательно, требует применения соответствующих мето-

дов. Киберпространство подразумевает наличие мира, обладающего протяжённостью и метрикой, представленного в сознании, – а в сознании разных людей и представленного по-разному. Главная особенность киберпространства состоит в том, что расстояние (в традиционном понимании) для него не имеет значения. В своей работе Говорухина М. Ю. [2] предлагает различные научные подходы к изучению Интернета; по её мнению, одним из них является подход с применением методов географических исследований. Это направление исследований получило название «кибергеографии» (cybergeography), или *виртуальной географии* (virtual geography). Существуют два подхода к определению расстояния в киберпространстве: первый – время соединения между двумя компьютерами может считаться способом определения расстояния; второй подход – «теория информационной связности», так как все информационные серверы соединены друг с другом многочисленными информационными ссылками. Гиперссылки обеспечивают информационное единство Интернета. Расстояние в данном случае – среднее количество переходов по ссылкам, которое необходимо, чтобы достигнуть определённого сайта.

Но главной характеристикой киберпространства является не протяжённость, а связность и содержательная полнота, то есть отражение всех позиций и всех точек зрения. Киберпространство социально, так как наполнено людьми, точнее, теми образами людей, которые порождены текстами, видео- и аудиоинформацией.

Изучение киберпространства как пространства социального, с одной стороны, подразумевает анализ содержания, что связано с работой с гипертекстом; с другой стороны, изучение гипертекста – изучение связи киберпространства и реальности. Основной информационный процесс, связывающий реальность и киберпространство, – это процесс изменения информации в гипертекст. Гипертекст – форма представления информации в Интернете; данная форма подразумевает наличие текста, аудиоинформации,

изображений, гиперссылок, оформленных единым языком создания web-документов (html – Hypertext Markup Language).

Если раньше, не обладая знаниями, невозможно было представить себе создание подобных документов, то сейчас наличие огромного количества программ – web-редакторов – сделало это простым процессом для любого пользователя, а не только профессионала. Доступность позволила максимально ускорить темпы роста количества личных web-ресурсов.

Учитывая вышеперечисленное, ошибочно было бы рассматривать киберпространство и Интернет как самостоятельное явление. Это продукт работы огромного количества людей, управляемый и контролируемый. Причём гипертекст можно рассматривать в качестве объективированного (но опосредованного) отражения интересов сторон, участвующих в процессе общения друг с другом.

Каково соотношение искусственного киберпространства и реального пространства? Есть две крайние позиции. Первая: киберпространство является абсолютно самостоятельным явлением, то есть может существовать независимо от реального пространства. Согласно второй позиции, киберпространство является всего лишь информационной проекцией деятельности структур реального пространства. Вторая позиция более обоснованна, хотя в самом киберпространстве существует ряд объектов, которые не имеют аналога в реальном мире; более того, киберпространство искусственно поддерживается и развивается реальным пространством, поэтому говорить о нём как о самостоятельном явлении не представляется возможным. Ж. Бодрийяр пишет: «Человеческое, слишком человеческое и Функциональное, слишком функциональное действуют в тесном сообществе: когда мир людей оказывается проникнут технической целесообразностью, то при этом и сама техника обязательно оказывается проникнута целесообразностью человеческой – на благо и во зло» [1, 98]. Слишком тесна взаимосвязь реальности и киберпространства. И если киберпространс-

тво не может существовать без реальных людей, то люди могут обойтись без киберпространства.

Компьютер создаётся человеком, при этом человек не становится машиной, а машина выступает в качестве его орудия. Технически «виртуальная реальность» обозначает особым образом приспособленные компьютеры, дающие пользователю интерактивное изображение и звук. По мнению западных исследователей, виртуальная реальность – это имитация окружения, создаваемого компьютером, отчасти выбираемого самим пользователем и, в конечном итоге, предъявляемого пользователю как вариант его поведения. Замена реального мира на мир машины аналогична изменению мира человека под действием телевизора. В настоящее время анализ сущности виртуальной реальности производится, в основном, через выявление недостающих признаков; через то, чем она не является.

Пользователь, обладающий своим внутренним миром, принимает получаемую из компьютера информацию, основываясь на своём миропонимании и мироощущении. Создание социальной группы, состоящей из человека и компьютера, можно рассматривать и как реализацию механизма психологической защиты «Я». Этот механизм обеспечивает бессознательную компенсацию неспособности эффективно контролировать различные жизненные ситуации и ослабляет связанные с этой неспособностью стресс и тревогу. Накопление чувственного виртуального опыта можно оценить и как репетицию ощущений, переживаний, представлений реального мира. Чувственный мир предполагаемой реальности не адекватен существующе-

му в действительности; чувственный образ виртуальной реальности является образом образа. Виртуальный чувственный образ есть образ мира, который сконструирован авторами программы. Естественный чувственный образ — это реальный, сложный, но не подмененный мир. Чувственный образ естественного мира составляет неорганическое тело человека, который принадлежит к этому миру своим существом, а чувственный образ виртуального мира таким телом не является. Но если пользователь понимает, что созданный предполагаемый мир машины – лишь временная иллюзия (которая прекращается при выключении компьютера), то почему фиксируется вытеснение прежних социальных контактов новыми, приобретаемыми посредством компьютера? Образ искусственного, сконструированного, иллюзорного-реального мира притягателен, виртуальная реальность может преобразовывать даже замыслы человека. Необходимо знать, где заканчивается игра, и понимать, где провести грань между мирами.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. М.: Рудомино, 1995.
2. Говорухина М.Ю. Виртуализация современного мира: раздвоение реальности / М.Ю. Говорухина. Екатеринбург, 2004.
3. Гудмен Н. Способы создания миров / Н. Гудмен. М.: Логос: Идея-Пресс, 2001.
4. Носов Н.А. Психологические виртуальные реальности / Н.А. Носов. М.: Ин-т человека РАН, 1994.
5. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
6. Hammet F. Virtual reality / F. Hammet. New York, 1993.

УДК 130.2

**Швачкина Л.А.**

*Южно-Российский государственный университет экономики и сервиса  
(г. Шахты)*

**ФОРМА СВЕТСКОЙ ГУМАННОСТИ И ПРАКТИКИ  
МИЛОСЕРДИЯ В НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ: ПСИХОТЕРАПИЯ**

**L. Shvachkina**

*South Russia State University of Economics and Service  
(Shakhty)*

**THE FORM OF SECULAR HUMANITY AND CHARITY PRACTICE  
IN THE NEWEST TIME: PSYCHOTHERAPY**

*Аннотация.* В статье даётся авторское пояснение феномена гуманности как некоего «третьего пути», стоящего между религией и внерелигиозным сознанием, и обосновывается правомерность использования данного понятия. Гуманность, как благожелательность и стремление помочь другому, ни в коем случае нельзя редуцировать и приравнять к стремлению исправить существующий порядок вещей – тот идеал гуманистического мировоззрения, под лозунгом которого проходили все социальные потрясения нового и новейшего времени. Гуманность как культурная универсалия – явление более широкое и исторически, и регионально-типологически, чем гуманизм. Автор статьи отмечает наиболее характерные ключевые позиции гуманистической психотерапии как примера практического воплощения светской гуманности и практики милосердия в современной культуре «без Бога». Гуманность такого подхода определяется тем, что диалоговая самообъективация выступает моментом человеческого роста, его самовозвышения и гармонизации в отношении к самому себе и окружающему миру.

*Ключевые слова:* духовность, гуманистическая психотерапия, светская гуманность, практика милосердия, экзистенциальная коммуникация.

*Abstract.* The article explains the phenomenon of humanity as a «third way» standing between religion and non-religious consciousness and proves the legitimacy of the use of the given concept. Humanity as benevolence and willing to help others can by no means be reduced and equated to the aspiration to correct the existing order of things – that ideal of humanistic outlook under which all social upheavals of the new and newest time took place. Humanity as a cultural universal is a historically, regionally and typologically wider phenomenon than humanism. The author of the article marks the key positions of humanistic psychotherapy as example of practical embodiment of secular humanity and charity practice in modern culture «without God». Humanity of such approach is determined by the fact that dialogue self-objectivization presents itself a moment of man's growth, his self-eminence and harmonization in the relation to himself and the world.

*Key words:* spirituality, humanistic psychotherapy, secular humanity, charity practice, existential communications.

Длительный исторический путь развития человеческой культуры породил самые разные традиции, духовные миры и практики, однако и по времени своего существования, и по «объёму» культура в своей основе связана коренным образом с религиозным сознанием в самом широком смысле этого слова, начиная с древнейших архаических мифопредставлений и заканчивая мировыми религиями. Обращённость человека вовне своей наличной фактичности и непосредственной данности опыта, поиск «по ту сторону» истины бытия и смысла жизни именно в религиозной форме обрели наиболее универсальную форму, получившую максимальное распространение. Однако развитие цивилизации, в частности европейской культуры, привело к появлению светской гуманности как определённой формы признания значимости человеческого существования как такового, её самоценности вне за-

висимости от господствующих социальных и иных норм.

Гуманность – бескорыстное благорасположение к другому человеку и искренняя помощь ему, бытовавшая во всех религиозных культурах в форме милосердия, – претерпела в минувшем XX в. серьёзные трансформации, стала открытой проблемой, вошла в острый конфликт, с одной стороны, с религиозными традициями, с другой – с безудержным атеистическим антропоцентризмом. Гуманность, стоящая между религией и атеизмом, сделалась неким «третьим путём», который «пытается» вести человека к духовности и нравственности, руководимый кантовской идеей автономии морали от религии.

Появление и развитие внерелигиозной гуманности обязано эволюции именно христианской культуры, трансформации, в конечном счёте, самого же религиозного сознания. Кроме того, не следует вообще забывать о том фундаментальном обстоятельстве, что и сама религиозная форма лишь определённым образом выражает процесс социокультурного становления личности в истории через духовную реальность. Духовность, конечно же, в первую очередь, и исторически, и практически есть религиозность. Духовность, как не заданная природным образом реальность человека и культуры, как «трансцендирующий выход» за пределы всякой естественной конечности и ограниченности, есть именно отношение человека к абсолютному, которое в Боге дано не только налично, но и как «зеркало истины» для самого человека. Но культура и духовность – в частности – не сводится только к религиозной форме исчерпывающим образом в том смысле, что стратегия самоутверждения человека по мере своего объективирования в социальности может деформировать силу и «энергетику» религиозного мироотношения (например, в искусстве или философии). Появление светской гуманности отражает эволюцию западного мира, мышления и социальной практики в первую очередь.

Исследование феномена гуманности в культурологическом измерении было бы не-

полным без обращения к опыту вырвавшейся за пределы религиозного сознания теории и практики человеколюбия как ценности и цели секуляризованного индустриального социума. Речь в данном случае идёт именно о новейшем времени. Почему мы оперируем именно термином «гуманность», а не «гуманизм»? На наш взгляд, гуманизм выступает как некая идеологическая конструкция эпохи большого Модерна, связанная с просвещенческим мировоззрением, чувством прогрессизма, культом разума и т. д., зарождающимся в Ренессансе; гуманность же – это более широкое смысловое поле и практика отношения к человеку, которая вовсе не обязательно может идти в унисон с конструктивистским настроением гуманизма. Гуманность как культурная универсалия – явление более широкое и исторически, и регионально-типологически, чем гуманизм. Под лозунгами гуманизма прошли все крупнейшие социальные потрясения Нового времени. Гуманность же находится за пределами устремлений «переделать» человека и мир. Благожелательность и стремление помочь другому ни в коем случае нельзя редуцировать и приравнять к стремлению исправить существующий порядок вещей. И в христианстве, и в светских гуманистических практиках современной культуры (социальная работа, экзистенциальная психотерапия и т. д.) гуманность есть свободное и открытое принятие другого человека во всей масштабности его бытия. Гуманность всегда диалогична, тогда как гуманизм, скорее, моноцентричен и монологичен. Гуманность на уровне сознания и на уровне практики в большей степени, чем гуманизм, связана с опытом повседневности.

Одной из наиболее характерных для новейшего времени форм светской гуманности и практики милосердия выступает *психотерапия*. Точнее даже – определённое направление в развитии психотерапии, получившее название *экзистенциальной* или *гуманистической психотерапии*. Мировоззренческие основания и теоретико-методологические принципы психотерапевтической практики в культуре XX столетия напрямую связаны с

отрицанием не только традиционного догматического христианства, но и классической рационалистической модели самого человека и общества. Вместе с тем на сегодняшний день имеются и специфические варианты союза религиозного сознания, гуманности и психотерапии, например, целое направление православной психотерапии, включающее также психологическую работу с алкоголиками, наркоманами, нищенствующими бомжами, обращающимися в церковь. Также в США действуют многочисленные полусектантские группировки, оказывающие людям разного рода психологическую и психотерапевтическую помощь, ссылаясь на определённые квазирелигиозные мотивы.

И всё же «классический» западный вариант психотерапевтических практик и их концептуальное обоснование носят именно внерелигиозный характер. Касательно этого Ясперс пишет в своём фундаментальном труде «Общая психопатология»: «При отсутствии этой связи место религии занимает светское мировоззрение. Врач принимает на себя функции жреца. Возникает идея, так сказать, светской исповеди, общедоступных консультаций по духовным вопросам» [4].

Собственно, обесценивание традиционного смыслового пространства культуры, разрушение коллективистски ориентированных каналов регуляции привели к замещению метафизического и трансцендентного экзистенциальным, как выражением самоопределяемого человеческого опыта. Рождение психотерапии как автономной области исследований и практики, с одной стороны, связано с психоанализом, а с другой – с экзистенциальной философией, хотя косвенно на психотерапевтические идеи определённое влияние оказало и восточное мировоззрение (например, некоторые основополагающие идеи дзен-буддизма в понимании сущности человека и его сознания).

Мы не ставим себе цель провести детальный анализ всех содержательных аспектов психотерапии. Это предмет для самостоятельного исследования. В рамках же нашей работы постараемся отметить наиболее ха-

рактерные ключевые позиции психотерапии в культуре XX в. как пример практического воплощения светской гуманности. Психотерапия получила своё обоснование и развитие в трудах многих известных философов и психологов новейшего времени, в числе которых Л. Бинсвангер, М. Босс, М. Бубер, Дж. Бюджентал, А. Маслоу, Р. Мэй, К. Роджерс, Ф. Перлз, В. Франкл, М. Фридман, Э. Фромм, К. Хорни, И. Ялом, К. Ясперс и другие исследователи.

Для того чтобы лучше понять сущность психотерапии как практики помощи и исцеления людей в их душевной жизни, обратимся к Карлу Ясперсу, который этому вопросу уделил большое внимание, будучи врачом-психотерапевтом, разработавшим проект экзистенциальной философии.

Прежде всего необходимо отметить, что развитие гуманистической психотерапии во многом компенсировало односторонность процессов «медиализации», охвативших европейское общество в Новое и Новейшее время. Медиализация не только стала способом физического оздоровления населения, но, в первую очередь, формой установления определённого «дискурса власти» (Фуко) над «душой» и «телом» человека. Классическая психиатрия является ярким примером такого репрессивного подавления человека, идентификации его как «не-нормального», «лишнего» в обществе, отношение к которому также должно быть совершенно особым.

«Безмозглая феноменология понимания примешивает к этой плохо связанной идее песок её концептуальной пустыни; слабо эротизированный словарь «встречи» и пары «врач-больной» простирается к желанию общения в той же мере, насколько недомыслие бледных возможностей – к матримониальной задумчивости. Клинический опыт – это первое в западной истории открытие конкретного индивида на языке рациональности (подчёркнуто нами. – Л.А.), это грандиозное событие в отношении человека к самому себе, а языка к вещам – был быстро переведён в простое, не концептуальное столкновение взгляда и немного тела, в нечто, вроде кон-

такта, первичного по отношению к любому рассуждению, свободного от всех языковых затруднений, в котором два индивида помещались в общую, но не взаимообращаемую ситуацию» [3, 15-16]. Язык рациональности, господство позитивистских установок (человек как выражение «причинно-следственных связей») в медицинском проникновении в человеческую душу элиминирует возможность самовыражения человеческой *самости*, накладывает объективистские схемы на опыт. Критика Фуко в адрес классического медицинского дискурса вскрывает его авторитарную антигуманистическую направленность. И на этом фоне экзистенциальная психотерапия представляется не просто антитезой психиатрии. Смысл психотерапевтических практик гораздо шире, чем лечение больных людей!

«Психотерапия укоренена в медицине; но в нашу эпоху она вышла далеко за пределы медицины. Такое развитие симптоматично для эпохи секуляризации, ослабления церковной традиции. В наше время психотерапия не только служит лечению неврозов, но и помогает людям справляться с духовными и личными трудностями. По своему смыслу (не по происхождению) она связана с исповедью, очищением души (катарсисом), «душеводительством» тех времён, когда вера была ещё жива» [4].

Психотерапевтический проект подразумевает помощь в становлении самой личности, причём такую помощь, которая не операциональна и не инструментальна, а исходит из актуализации опыта самосознания и *самообъективации* человека посредством живого нелинейного диалога. Психотерапия направлена на то, чтобы «помочь больному посредством духовной коммуникации, проникнуть в последние глубины его внутренней сущности и найти там основу, исходя из которой его можно было бы вывести на путь исцеления» [4].

Конкретный путь психотерапевтической помощи и коррекции Ясперс характеризует как взаимопроникающий диалог между врачом и пациентом. Смысл его состоит вовсе не

в том, чтобы по аналогии с обычной сциентистской медициной установить некий диагноз и работать с данной аномалией. Психотерапия вообще отказывается от подобных дуалистических представлений о норме и аномалии в человеческом развитии, в жизни. Кроме того, важнейшей «особенностью экзистенциальной парадигмы в психологии является то, что она, по сути, отказалась от экспериментальных исследований как аморальных. Равноправность позиций психолога и клиента, взаимный риск и ответственность при наделении другого правом свободного выбора – в этом, безусловно, чётко проявляется новый уровень отношения к человеку, и к миру в целом» [2, 59].

Обычная медикализованный психология или фрейдистский психоанализ могут ранить человека, сообщая ему о «подводных камнях» и «пещерах» его внутреннего мира. Объективирующий дискурс психологии и психиатрии, всегда выступающий монологом врача, направлен на получение некоего знания о состоянии человека и на последующее сообщение этого знания ему. Это знание может быть достоверным, рациональным, строгим, но никакие его преимущества и познавательные ценности не смогут исцелить человека. Душевное равновесие, покой и гармония далеко не всегда сопрягаются с знаниевым отношением к самому себе и к окружающим. «Как человеческое существо, больной имеет право на знание всей правды о том, что с ним происходит. Но по-человечески понятный страх приводит к тому, что смысл всего этого знания радикально меняется, а его воздействие становится губительным и разрушительным» [4]. Внутреннее самоощущение человека и ценность интимно значимого нередко конфликтуют с рациональностью. Знаниевое отношение человека к самому себе или к другому неизбежно есть дискурсивное и, следовательно, расчленяющее первичное аутентичное единство личности, его «сердце», его *интимнейшую* тайну, нерв его *самости*. Рационализированное знание о человеке есть знание об отдельных элементах человеческого существования, об

отдельных потребностях или сторонах психики. Экзистенциальный подход в психотерапии, напротив, всеми силами пытается сохранить девственно чистой эту первичную неререфлексивность опыта. В этой связи Людвиг Бинсвангер отмечает, что любой психологический феномен следует рассматривать «в качестве выражения или проявления той или иной личности» [1, 128].

Антропологическая картина, лежащая в основе гуманистической психотерапии, выводит человеческий «этнос» далеко за границы разума, мышления. Человек – это существенно многомерное бытие, открытое и достаточно вероятностное для того, чтобы его можно было однозначно *опредмечивать*. Человек – это имманентный проект, и в этом кроется его высочайшая самоценность. Психотерапевт, конечно, узнает что-то о состоянии человека, но вовсе не обязательно сообщает ему об этом. Или сообщает дозированно. Смысл состоит не в том, чтобы скрыть от человека информацию. Ложь антигуманна! Но, в отличие от других подходов, психотерапия способна помочь человеку «подняться» к такому уровню своего существования, на котором он сам будет способен безболезненно воспринять собственную данность. Происходит объективация, но, что самое главное, внутренним образом.

«Граница психотерапии определяется принципиальной невозможностью объективации человека в целом и превращения его в объект лечения. То, что в человеке объективировано, никогда не тождественно его истинному «Я». Но то, чем человек является в действительности и чем он становится, существенным образом влияет на развитие или исчезновение его невротических симптомов. На самого человека, на его возможную экзистенцию врач может воздействовать только в рамках конкретной исторической ситуации, где больной уже не сводим к некоему «случаю», где человеческая судьба осуществляется благодаря врачу и способности психики больного к самопрояснению» [4].

В принципе психотерапевтическая практика полностью отвечает знаменитой «клят-

ве Гиппократа», которой, кстати, современная медицина очень часто изменяет.

Таким образом, метод психотерапии представляет собой экзистенциальную коммуникацию. Именно посредством диалога, со-участия и со-бытия с Другим человек оказывается способным увидеть своё «зеркальное» отражение, может соотноситься с ним и выстроить уже по отношению к нему некое творческое реанимирование. Не случайно крупнейший представитель гуманистической психотерапии Джеймс Бюджентал говорит о «жизнеизменяющей терапии». Гуманность такого подхода и определяется именно тем, что диалоговая самообъективация выступает моментом человеческого роста, его самовозвышения и гармонизации в отношении к самому себе. Такое самовыявление и творчество недостижимы чисто рациональными средствами и не поддаются категориальной обработке. Этот процесс «оплавляет» все острые углы внутреннего мира человека, его психики, снимает напряжение биполярных оппозиций и поднимает общий позитивный тонус жизнеощущения. И, может быть, самое главное – экзистенциально ориентированная психотерапевтическая практика всегда оставляет именно за человеком полную свободу и даёт ему ощущение некой «невыговоренности», маленькой тайны как пульсирующей лакуны рождения нового, как знака всегда актуальной способности человека к обновлению.

Подводя итог, отметим, что развитие гуманистических идей в культуре новейшего времени шло очень противоречивыми путями. Отказ от традиционной религиозной (в первую очередь, христианской) ценностно-смысловой регуляции человеческих отношений привёл не только к признанию в качестве высочайшей и абсолютной ценности именно человека, личности (хотя становление личностной формы культурного бытия обязано именно христианству), но в равной мере и к вырождению антропоцентризма в свою полную противоположность. Вследствие этого на уровне философии возникло санкционирование антигуманности как выражения

действительной земной «правды» (например, философские взгляды Ф. Ницше).

Итак, появление светской гуманности связано с тем, что из мировоззренческой и нравственной установки на гуманность исчезает фигура Бога. Это приводит к появлению гуманизма-антропоцентризма, несущего в себе эгоцентрические, титанические моменты. «Размахнувшись» до фигуры Бога, человек второй половины XIX-XX вв. начинает подменять подлинную благотворящую и благожелательную гуманность своеволием, идеей абсолютной свободы, вседозволенности, отсутствия критерия нравственного поведения. «Любовь к дальнему» подменяет «Любовь к ближнему». Эта опасная тенденция отмечалась многими авторами XX в., существует она и сейчас. Коллизии светской культуры особенно ярко демонстрируют путающиеся «тропы» человеческого опыта «без Бога». Иногда эти тропы закручиваются в сложные лабиринты, выбраться из которых в одиночку практически невозможно. Человеку всегда нужен Другой – будь то Бог, или, как в нашем случае, – специалист-психотерапевт. В усло-

виях десакрализованного общества, утратившего религиозное милосердие, компенсационную роль в деле практической гуманности играет рассмотренная нами психотерапия. Она обладает признаком универсальности, поскольку обращена к каждому человеку как к нуждающейся в помощи личности, без различия по национальному, конфессиональному или какому-либо иному признаку. Здесь воплощает себя христианская идея свободной воли личности и ответственности за свою судьбу, обрести которую и помогает психотерапевт. Рассмотренная нами форма современного осуществления гуманности широко практикуется в современной культуре и позитивно принимается людьми.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос, 1992. № 3.
2. Бондаренко А.Ф. Основы консультативної психології. Київ, 1992.
3. Фуко М. Рождение клиники. М., 1998.
4. Ясперс К. Общая психопатология // [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <http://www.practica.ru/Books/yaspers.htm>.

## **РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН**

УДК 1(09)

*Бондарева Я.В.*

*Московский государственный областной университет*

### **РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ ТРАНСЦЕНДЕНТИЗМОМ И ПАНТЕИЗМОМ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)**

*Y. Bondareva*

*Moscow State Regional University*

### **RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY BETWEEN TRANSCENDENTISM AND PANTHEISM (THE PROBLEMS OF METHODOLOGICAL BASES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)**

*Аннотация.* В статье даётся историко-философский анализ развития христианско-теистического принципа трансцендентности в его антиномических отношениях с пантеистическими тенденциями разных этапов русской религиозно-философской мысли; раскрывается степень соответствия тех или иных методологических позиций, принципиальных основ, на которых можно было бы создать философские системы, органично сочетающиеся с православным мистическим опытом, с христианским теистическим мировоззрением, а также главной целью русской философии – построением цельного знания о целостном бытии в рамках христианского мировоззрения.

*Ключевые слова:* креационизм, трансцендентность, имманентность, теизм, пантеизм, панентеизм.

*Abstract.* The article analyses the development of Christian principle of transcendence in its contradictory correlations with pantheistic tendencies of different stages of Russian religious philosophy. The study also reveals the degree of correspondence between various methodological positions and principal bases suitable to form such philosophical systems that would collocate with the Orthodox mystic experience, Christian theistic outlook and the main aim of Russian philosophy – to build the integral knowledge about the whole being within the frameworks of Christian philosophy.

*Key words:* creationism, transcendence, immanency, theism, pantheism, panentheism.

Характерной чертой русской религиозной философии является её органическая связь с православием, осмысление православной духовности философскими методами, трансформация религиозного опыта в философские системы. Отсюда – основная методологическая задача русской религиозной философии: построение православно-христианского мировоззрения, раскрывающего содержание христианских догматов в соответствии с основополагающими христианскими принципами. В поисках цельного знания о целостном бытии русские философы исходили из коренной идеи христианской метафизики – идеи творения, лежащей в основе принципа креационизма и представляющей собой утверждение, что мир не имеет

корней в самом себе, что он возник благодаря некой *надмирной* силе. Понятие «надмирности», или *трансцендентности*, Бога (по отношению к миру), утверждаемой церковью, выводит человеческую мысль на новый уровень осмысления этической проблематики, решая проблему теодицеи (оправдания Бога за существующее в мире зло), делает возможным новое понимание личности, свободно стремящейся к *обожению*, открывает эсхатологические перспективы исторического процесса.

Богословское понятие *трансцендентности* (от лат. *transcendens* – *выходящий за пределы*) отражает запредельность Бога тварному миру и подчеркивает его существование по ту сторону созданного им бытия и всех видов человеческого опыта, недоступность познанию. Как Причина всего сущего, он запределен всему сущему, бесконечно возвышается над всем тварным бытием. При этом принцип трансцендентности, оказываясь сопряженным с принципом креационизма, немислим без своей диалектической противоположности – *принципа имманентности* (от лат. *immanens* – *пребывающий в чем-либо*), отражающего присутствие и пребывание Бога в созданном им мире (хотя и не сущностное, а энергийное) и подчёркивающего его самораскрытие в откровении и доступность познанию. По словам В.В. Зеньковского, «как мир нельзя мыслить вне идеи Бога, так и Бог открывается нам не в Своем существе, закрытом для нас, а лишь в своем отношении к миру, Им созданному» [5, 148]. Поэтому идея творения диалектически сочетает в себе принципы *трансцендентности* и *имманентности*, понятия Бога и мира, Абсолютного и относительного бытия в форме, которая оставляет обе сферы бытия в их полноте. Вопрос о соотношении Бога и мира решается церковью таким образом, что в Боге охраняется начало абсолютности, в мире – его несамобытность.

Вопрос о причастности Бога миру находит адекватное разрешение в православном энергетизме, четко разграничивающем видимые формы божественных энергий и непости-

жимую сущность в Боге, метафизику мира и метафизику Абсолюта. Традиция восточного христианства и особенно – исихазма, основные положения которого были закреплены в догмате о божественных энергиях в XIV в., сохраняет понятие *трансцендентного*, максимально приближая его к миру, человеку, земной жизни. Тем не менее русская религиозная философия в своих метафизических построениях, во многом испытывая западные влияния, с трудом балансировала между этими двумя принципами, то уходя в область чистого трансцендентизма, приводящего, в конечном итоге, к абсолютизации мира (мир мыслится вне идеи Бога и тем самым получает статус божественного, абсолютного целого), то увязая в имманентизме, заканчивающимся *релятивированием* идеи Бога (Бог мыслится в слишком тесной связи с миром и теряет свою абсолютность). Подменяя принцип имманентности принципом тождества, устраняя понятие творения (принцип креационизма) и учение о радикальном различии Бога и мира как двух форм бытия (принцип трансцендентности), русская религиозная философия создаёт благодатную почву для разного рода *пантеизма*, при этом не отказываясь от ранее провозглашённой задачи философского осмысления православного опыта.

Между тем необходимо отметить, что православный духовный опыт несовместим с пантеизмом, делающим невозможными и теодицею, и всю православную персоналогию. А.Ф. Лосев относит к пантеистическим системам те, для которых характерен субординационизм, «где нет реальности твари и божества и где несовершенство твари приходится обосновывать в самом божестве, делая в нем иерархийные подразделения» [8, 875], что ведёт к невозможности теодицеи. Таким образом, сущностное отличие имманентизма от взвешенного трансцендентизма состоит в том, что последний основывает всю реальность на личной свободе и любви. Для пантеизма же отношение любого проявления реальности к её основе в конечном счете детерминировано, представления о свободе

или моральном зле нивелируются. Это неизбежно приводит к учениям об эманации или эволюции в ущерб библейскому учению о творении.

Осознавая это, русские религиозные философы старательно отмежевывались от пантеизма, развивая учения о целостном бытии, но все же разделённом гранью между творцом и творением и, таким образом, ассоциируя себя с традицией восточного христианства. Однако на разных этапах развития русской религиозной философии этот методологический вопрос решался по-разному.

Так, на этапе средневековья древнерусские книжники, высоко ценившие традицию и не стремившиеся к изобретению уже изобретённого, в области православной метафизики безоговорочно следуют переводным святоотеческим текстам и полностью воспринимая принцип творения «из ничего», позволяя себе лишь некоторое своеобразие его интерпретации через призму антропологии и историософии. Как в Киевской, так и в Московской Руси были популярны «Шестидневны», в которых весь текст, описывающий процесс творения мира, сводится к теме человека и истории. В переводном «Шестидневие Иоанна Экзарха Болгарского», а также в русском «Шестидневие Афанасия Холмогорского» Божественное творение знаменует начало исторического процесса («из ничего» – в этом главное его отличие от человеческого творчества).

В XIV-XVII вв. русская философско-богословская литература осмысливает идею трансцендентности через разделение понятий «время» и «вечность», развивая идею Дионисия Ареопагита о том, что вечности присущи изначальность и неизменность. Вечность – «предел бытия», время же – то, что подлежит рождению и ислению, изменению и перемене, оно то, что возникает в бытии. Но есть и то, что вне времени и вечности – это Царство Небесное. Бог предстаёт и как вечность, и как время, и как причина любой вечности и любого времени, как пребывающий вне времени, прежде времени и по ту сторону времени. Он предвечен и

сверхвечен, он изменяет время и времена [6, 110]. Понимание времени как характеристики тварного бытия, сущего, а не духа, – важный шаг в направлении философского осмысления христианского трансцендентизма, который главную цель человеческой жизни – обожение – не определяет пространственно-временными координатами, ибо оно находится в чисто духовном измерении.

В это же время мощное воздействие на становление православной методологии оказала традиция исихазма с её учением о трансцендентной сущности творца и раскрывающейся в мире его мощи и действенности. Русская православная мысль воспринимает учение о сущности Создателя, характеризующееся качествами апофатического богословия ввиду недоступности, трансцендентности этой сущности для сотворённого. Исихастские споры XIV в. нашли отражение в Московской Руси в сочинении «Послание Новгородского архиепископа Василия Калики к Тверскому епископу Феодору Доброму», где Феодор с его аргументами представляет учение единомышленников Варлаама, а Василий с его доказательствами – Григория Паламы. Василий (вслед за Паламой) доказывал идею о реальном действии Благодати в мире, о видимом свете Бога в земном раю, что снимало резкое противопоставление мира горнего и мира дольнего без отказа от потусторонней сущности Бога.

И всё же до XVIII в. большие догматические темы и связанные с ними философско-методологические вопросы не пробуждают в умах активности – «не по равнодушию к ним, а по их абсолютной незыблемости» [4, 43]. Уже в XVIII в., переломном для русского церковного сознания, эта незыблемость подтачивается процессом секуляризации, который достигает своего высшего выражения в религиозно-философских произведениях Г.С. Сковороды, в целом исходящих из интуиции христианства, но свободных от церкви в искании истины. Однако на фоне трансцендентизма, выраженном в дуализме Бога и мира, уже проявляется тень пантеизма в духе немецкого мистицизма: «Весь мир, – пишет

он, – состоит из двух натур: одна видимая – тварь, другая невидимая – Бог; Бог всю тварь пронизывает и содержит, ... он есть во всем» [12, 63]. И поскольку Бог есть «основание и вечный план нашей плоти», то «ничто погибнуть не может, но все является вечным в своем начале и пребывает невредимо» [12, 244]. Такой методологический крен в сторону пантеизма делает невозможной традиционную христианскую теодицею, но находит выражение в учении о таинственной сопряженности добра со злом, различимых лишь в эмпирическом мире, за пределами же эмпирии это различие стирается. «Знаешь, – пишет Г.С. Сковорода, – что есть змий, – знай, что он же и Бог есть» [12, 512]. Этим учением о внутреннем единстве добра и зла сводится на нет идея творения, что подвигает философа к мысли о вечности материи.

Процесс отхода от церковно-православных принципов наиболее ярко проявился в масонстве – своеобразном явлении внецерковной религиозности просвещенного русского общества XVIII в. В магической мистике масонства присутствует явное тяготение к западному натурфилософскому пантеизму (Я. Беме), исходящее из «живого чувства мировой гармонии» или всеединства, мистического восприятия природы: «Натура есть дом Божий, где живет сам Бог» [14, 119]. Смешение элементов христианского учения (например, о грехопадении и поврежденности природы как его результате) с оккультно-фантастической натурфилософией, а также ярко выраженный антропоцентризм масонства приводят к негативному пониманию эмпирической действительности, проповеди аскетизма, пиетизма и квиетизма вне церкви.

Осознание опасности разрыва русской религиозной философии с церковным мировоззрением и начавшегося движения в сторону западного рационализма приводит некоторых русских православных мыслителей-славянофилов к поиску нового подхода не только к философским темам, но и к темам культуры и жизни вообще. Этот подход основан на понимании православия как иного, по

сравнению с Западом, видения христианства как нового фундамента для русской философии. С этого времени «судьба философии делается судьбой всей умственной жизни» [7, 177], православный опыт творчески оплодотворяет философские, идеологические, нравственные искания русской интеллигенции. Методологические основы философии славянофилов, направленной на построение системы цельного знания, определяются, с одной стороны, её *исхождением* из церковного сознания, а с другой – свободой философских построений, светским характером богословствования, что неизбежно приводит к синтетичности философских построений.

В данном случае характерна позиция А.С. Хомякова, который призывал положиться на церковный опыт: необходимо «знать, что все, что она (церковь – Я.Б.) когда-нибудь выскажет, будет безусловно истинно, но что она еще не высказывала, того за нее не высказывать авторитетно, а стараться самому уразуметь со смирением и искренностью, не признавая, впрочем, над собою ничьего суда, покуда церковь своего суда не изрекла» [14, 284]. Вместе с тем, в философии Хомякова обнаруживается зародыш метафизической системы, обстоятельно разработанной в более поздней русской философии. Речь идет о его учении о церкви как теле Христа-Богочеловека – верховного судьи над греховной тварью и в то же время – бесконечной любви к ней: «Он соединился со всякою тварью, не отметающе Его» [17, 216]. В понимании сущности этого внутреннего соединения твари с телом Христовым, когда она делается участницей Его совершенства, заложена основная трудность в последующих построениях концепций о мире как органическом целом. При этом не всем русским религиозным философам удастся избежать пантеистического крена в поисках системообразующего принципа этой онтологической целостности.

Охранительную функцию в осмыслении христианского трансцендентизма выполняла духовно-академическая философия XVIII-XIX вв., несмотря на кажущийся уклон некоторых ее представителей к пантеистическим

построениям, который может быть объяснен традицией платонизма, укоренившейся в духовных академиях. Однако для большинства представителей духовно-академической философии всё же была очевидна логическая несостоятельность пантеизма. Так, профессор КДА В.И. Несмелов буквально обрушился на него с резкой критикой:

«... Характерная сущность пантеизма заключается в том, что он совершенно отрицает реальную действенность Бога, а признает лишь мнимую божественность всеединой сущности мира. Следовательно, пантеизм в существе своем есть атеизм, но только он является сугубо опасным для религии, атеизмом особого рода: он именно сохраняет и даже не только сохраняет, но и старается по своему культивировать в людях основное воление религиозного чувства, и потому, уничтожая всякую положительную религию, он сам однако думает встать на место религии и сделаться единственной религией человека, религией без Бога и без личного духа, без сознания греха и без желания вечной правды, без веры в провидение и без надежды на свободную силу нравственной воли людей, религией с одним лишь теоретическим исповеданием рокового порядка жизни всебожественной сущности мира» [10, 88].

К онтологической проблеме соотношения Бога и мира философ подходит с традиционных для духовно-академической философии антропологических и гносеологических позиций. В критике пантеистической методологии он исходит из принципа креационизма и основной характеристики абсолютного бытия – безусловности. «Все стремления философской мысли отыскать Бога в мире, – пишет он, – являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собою Бога, нежели открывать Его» [11, 373]. С его точки зрения, было бы ошибочно думать, что безусловное бытие составляет реальную основу всего как «субстрат мировых явлений», и что оно раскрывается в мире процессом саморазвития. Немыслимость пантеизма доказывается им

антропологически: наличие самостоятельных человеческих личностей не может быть выведено из безусловного (абсолютного) бытия как явление из сущностной основы. Мир самостоятелен, но не абсолютен, иначе его взаимодействие с Богом стало бы невозможным. И не в мире, а в человеке есть осознание своей связи с Абсолютом, без человека сам по себе мир бессмыслен, следовательно, именно человек призван осуществить «откровение безусловного бытия». По словам В.В. Зеньковского, «антропологизм Несмелова требует трансцендирования, восхождения к Богу как Абсолюту» [5, 120].

Если с пониманием принципа трансцендентности не возникало особых затруднений хотя бы в силу его библейской заданности, то принцип имманентности не представлялся столь однозначным и зачастую подменялся пантеистическим принципом тождества Бога и мира. В последней четверти XIX – первой половине XX вв. русская религиозная философия, развиваемая вне стен духовных академий, в светской среде, но всё же в русле христианской традиции, поставила задачу методологического синтеза всего, что было достигнуто в построениях отечественных и западных мыслителей с целью оживления «омертвелых» догматических форм христианства. Но зачастую этот синтез нивелировал христианское содержание философских систем, оставляя лишь внешнюю оболочку христианских понятий. Главный методологический вопрос по-прежнему заключался в принципах соотношения элементов в системе «Бог – мир» и, как следствие, выявлении перспектив индивидуального человеческого бытия и мировой истории в целом.

Н.О. Лосский отмечает, что русские мыслители, развивая учение о проникнутости всего мира Богом, в то же время старательно отмежевываются от пантеизма, что связано с отчетливым усмотрением грани между творцом и творением, характерным для восточного христианства. Многие из них приводят веские аргументы против пантеизма, доказывая его метафизическую, антропологическую и историософскую несостоятельность.

Н.А. Бердяев, противопоставляя пантеизм христианству, так говорит об их органической несовместимости: «Современный человек думает, что при пантеизме сохраняется его личность, за человечеством признаётся огромное значение, свобода, как и прочие хорошие вещи, остаётся при нем, а вот при христианстве и личность порабощается, и свобода исчезает, и человечество унижено. Какая странная аберрация! В действительности все как раз наоборот» [1, 7].

Влияние немецкой философии (как мистической, так и классической), популярность пантеистических идей Я. Беме, М. Экхарта, Ф. Баадера, В. Шеллинга – с одной стороны, и задача философской рефлексии православного опыта – с другой, с неизбежностью ставили русскую религиозную философию перед необходимостью методологического выбора. Часто эта необходимость находила своё мнимое разрешение в попытках методологического синтеза, поисках, по словам С. Булгакова, жизненного единства, соединении правды того и другого, в стремлении «в живом опыте познать Бога в мире, а мир в Боге». Критикуя пантеизм немецкой философии за слабое ощущение расстояния между творцом и творением и уклон в сторону мистического человекобожия, С. Булгаков в то же время не склонен видеть в православии лишь отрицание мира, что, скорее, относится к ереси монофизитства, или крайнему трансцендентизму. Его противоположностью является другая крайность – имманентизм, и преодолевать их С. Булгаков предлагал на путях осмысления святоотеческого православия. Похожую мысль высказывал и С. Франк, придя к выводу о том, что отношение между Богом и миром «не может быть одинаково выражено ни в термине трансцендентности, ни в термине имманентности, взятых в отдельности, а должно мыслиться как отношение, совмещающее в себе оба эти начала» [16, 498].

Однако ни критика пантеизма за его тяготение к человекобожью, ни провозглашение относительности принципов трансцендентности и имманентности, ни постановка за-

дачи их органичного синтеза – сами по себе ещё не являются решением этой сложной методологической проблемы. Более того, анализ религиозно-философских концепций последней четверти XIX – первой половины XX вв. позволяет сделать вывод о более или менее сознательной вовлечённости русской религиозной философии в пантеистическую традицию. Не последнюю роль в этой вовлечённости сыграла философия всеединства Вл. Соловьева. В поиске цельного знания о целостном бытии, в постижении смысла вещей не как хаотического множества, а как систематического всеединства, Соловьев, безусловно, не был однозначным пантеистом. Неоднозначность его методологии подтверждается высказываниями вполне в духе трансцендентизма, которые, впрочем, зачастую сводятся на нет утверждениями об *абсолютном* как единстве себя и своего противоположного. Это говорит о затруднениях Соловьева в поисках объединяющего принципа в системе «Бог – мир» в рамках христианства.

О важности этих поисков говорит дискуссия, разгоревшаяся в философской литературе в начале XX в. между последователями Вл. Соловьева – Л. Лопатиным и Е. Трубецким – о пантеизме и степени причастности к нему Соловьева. Е. Трубецкой, видя в системе Вл. Соловьева элементы пантеизма, считал, что он смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия, и понимает отношение Божественного к здешнему как отношение сущности к явлению. Однако в этой пантеистической тенденции метафизики Соловьева Е. Трубецкой видит не существо этой метафизики, а лишь наносную примесь, обусловленную влиянием немецкой метафизики и в корне противоречащую основной мысли Вл. Соловьева. И всё же, с его точки зрения, эта тенденция перечёркивает возможность «объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шеллингианской пантеистической гностикой, которая так или иначе делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, виновником мирового зла» [13, 543].

В некоторых случаях русские религиозные философы пытались найти выход из методологического тупика путём примирения теизма и пантеизма, называя своё мировоззрение *панентеизмом* (от греч. *pan en theos* – *всё в Боге*). Этот термин был введён в середине XIX в. немецким философом Кристианом Краузе, который определяет его как *укоренённость мира в Боге*. За К. Краузе последовали Н.А. Бердяев и С.Л. Франк. В работе «Философия свободного духа» Н.А. Бердяев, как будто «забывая» о своей приверженности теизму, пишет:

«Наш природный мир есть мир греховный и в греховности своей внебожественный. Но истинный мир есть мир в Боге. Панентеизм лучше всего выражает отношение между Богом и миром. Пантеизм есть ложь, но в нем есть доля истины, и она выражена в панентеизме. Панентеизм только выражает состояние мира преображенного» [2, 168].

Более прозрачно выражает свою позицию С. Франк: «истинное, адекватное существо религиозной веры есть не отвлеченный теизм, а конкретный панентеизм» [16, 260], «не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть религиозного онтологизма» [16, 482]. При этом С.Л. Франк не замечает, что панентеизм, растворяя в Боге природу, растворяет в ней и человеческую личность. Он оказывается промежуточным звеном между теизмом и пантеизмом, делая невозможной трансценденцию и, по сути, уничтожая свободу воли.

Движение к христианскому теизму оказывается возможным только при отказе от методологических позиций всеединства, унаследовавшего пантеистическую традицию неоплатонизма, и переходе на иные позиции – позиции православного энергетизма, утверждаемые святоотеческой (и в особенности – исихастской) традицией. Это сопряжено с перенесением акцента с субстанционально-сущностного восприятия отношения «Бог – мир» на энергетически-коммуникативный [3, 889], что, в свою очередь, связано с формированием принципиально нового философского понятийного аппарата. Первые шаги в этом направлении уже были

сделаны в русской философии «послесоловьёвской» эпохи, однако, увлечённость и даже ослеплённость методологией всеединства не позволили русским философам развить самостоятельные философские системы на базе энергетизма.

Таким образом, начиная с XVIII в., русская религиозная философия находилась в состоянии поиска методологических позиций, принципиальных основ, на которых можно было бы создать философские системы, органично сочетающиеся с православным мистическим опытом, с христианским теистическим мировоззрением. Диапазон этих позиций был достаточно широк – от теистического трансцендентизма до разного рода пантеизма, включая такое «изобретение» XIX в., как панентеизм. Тем не менее задача, поставленная перед русской философией, – построение цельного знания о целостном бытии – так и не нашла своего адекватного разрешения.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1 и 2. Казань, 1994. С. 29-53.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. 480 с.
3. Гогтишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф-Число-Сущность. М., 1994. 919 с.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. 224 с.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. 560 с.
6. Ионайтис О.Б. Русская средневековая философия и византийская традиция. Екатеринбург, 1999. 193 с.
7. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1911. 450 с.
8. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф-Число-Сущность. М., 1994. 919 с.
9. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. 959 с.
10. Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1992. 316 с.
11. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1905. 226 с.
12. Сковорода Г.С. Сочинения. Мн., 1999. 704 с.

13. Трубецкой Е.Н. К вопросу о мировоззрении В.С. Соловьева (по поводу статьи Л.М. Лопатина) // Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. 2. М., 1995. С. 543.
14. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 600 с.
15. Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. Кн. 1. М., 1992. 960 с.
16. Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1992. 512 с.
17. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1900. 580 с.

УДК 14

**Бузук Н.Г.**

*Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (г. Москва)*

**О ВЫХОДЕ ИЗ КРИЗИСА ПРАВОСОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ  
ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫХ ИСКАНИЙ Б.Н. ЧИЧЕРИНА,  
П.И. НОВГОРОДЦЕВА И Н.Н. АЛЕКСЕЕВА**

**N. Buzuk**

*Academy of Professional Development and Retraining for Educators, Moscow*

**ON OVERCOMING THE SENSE OF JUSTICE CRISIS IN THE CONTEXT  
OF PHILOSOPHICAL AND LEGAL PURSUITS OF B.N. CHICHERIN,  
P.I. NOVGORODTSEV AND N.N. ALEKSEEV**

*Аннотация.* В статье анализируются философско-правовые концепции Б.Н. Чичерина, П.И. Новгородцева, Н.Н. Алексеева и предлагаемые ими выходы из кризиса правосознания. Б.Н. Чичерин видел этот выход в создании конституционной монархии и развитии гражданского общества. П.И. Новгородцев предлагает в качестве наиболее приемлемого пути построение в России правового государства посредством соблюдения «народного суверенитета» и прав личности. Н.Н. Алексеев утверждал в качестве такого выхода евразийское государство, основанное на признании первенства права и нравственности.

*Ключевые слова:* кризис правосознания, Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, Н.Н. Алексеев, правовое государство, конституционная монархия, евразийское государство.

*Abstract.* This article analyzes the philosophical and legal concepts of B.N. Chicherin, P.I. Novgorodtsev, N.N. Alekseev and their solutions for overcoming the sense of justice crisis. B.N. Chicherin saw the exit in the creation of a constitutional monarchy and civil society development. P.I. Novgorodtsev offered the most appropriate way of building a jural state in Russia by adhering to “national sovereignty” and individual rights. N.N. Alekseev claimed by way of such exit an Eurasian state, based on the recognition of the primacy of law and morality.

*Key words:* the sense of justice crisis, B.N. Chicherin, P.I. Novgorodtsev, N.N. Alekseev, jural state, constitutional monarchy, Eurasian state.

В конце XVIII в. сложилась политическая и философско-правовая теория государства. Свобода, равенство, братство должны были раз и навсегда устранить старую неправду, возродить нравственность, гармонизировать правовые отношения между гражданами. Все-народно провозглашались «естественные, неотчуждаемые и священные права человека»: «люди рождаются и остаются свободными и равными в правах», «начало всякого суверенитета покоится в народе», «закон есть выражение общей воли» и т. д. Правовое государство рассматривалось как апофеоз философско-правовой и политической мысли, венцом и

© Бузук Н.Г., 2011

завершением культурного развития или, как думал И. Кант, конечной целью всемирной истории. В философии Г. Гегеля государство признаётся носителем абсолютного духа («земным богом»), основанием и завершением нравственной жизни («воплощением нравственных идей»). «Царство разума», «великолепный восход солнца» – так восторженно называли наступление новой эры в правосознании сторонники этой теории. Однако практическое внедрение правовых положений во Франции, США и других странах привело к тому, что ореол правового государства как идеала померк. «Чем было для них право и правовое государство? «Земным богом», «высшей целью всемирной истории», – писал П.И. Новгородцев. – Чем является оно для нашего времени? – «этическим минимумом», «обеспечением элементарных условий общежития...» [5, 416-417]. В более радикальном виде государство награждалось эпитетами «холодное чудовище» (Ф. Ницше), «неизбежное зло» (В. Соловьев). «Мы имеем все основания утверждать, что это – кризис правосознания, – утверждал П.И. Новгородцев, – но каждый раз, когда говорят о кризисе в области идей, это может обозначать одно из двух: или полное крушение каких-либо прежних понятий, или их готовящееся преобразование. В том и другом случае кризис обозначает период сомнений и неопределённости, которые должны смениться или безнадежной утратой старых верований, или напряженностью новых исканий и нового творчества» [5, 417-418].

Цель данной статьи состоит в том, чтобы показать пути выхода из кризиса правосознания, которые предлагала отечественная философско-правовая мысль XIX – начала XX вв., а именно: Б.Н. Чичерин – идеолог охранительного или консервативного либерализма и правовед; П.И. Новгородцев – представитель нового либерализма, нового взгляда на философско-правовую проблематику; Н.Н. Алексеев – создатель философско-правовой концепции евразийства. Рассмотрим предлагаемые ими модели более подробно.

Б.Н. Чичерин (1828-1904) считал, что выход из кризиса правосознания должен быть основан на исследовании трёх групп философско-правовых вопросов: 1) проблема взаимоотношения личности и общества; 2) проблема отношения между основными союзами человеческого общежития – семьёй, гражданским обществом, государством и церковью; 3) проблема отношения между понятиями *свобода, власть, закон*. Он полагал: «... Общество состоит из лиц, а потому лицо естественно составляет предмет исследования... Таким образом, индивидуализм, состоящий в признании свободы лица, составляет краеугольный камень всякого истинно человеческого знания. Теории, которые не хотят знать ничего, кроме владычества целого над частями, пригодны для машин, а не для людей... Личность есть основной и необходимый элемент всякого общежития. Как реальное явление, общество не представляет ничего, кроме взаимодействия отдельных единиц» [9, 54-55]. Очевидно, что именно с личностью, свободной по своей природе, увязывал Б.Н. Чичерин видение способа выхода из кризиса правосознания. «Свобода составляет самую духовную сущность человека, неотъемлемое его определение как разумного существа... Признание человека свободным лицом составляет величайший шаг в историческом движении гражданской жизни «...»; оно обозначает ту степень, на которой гражданский порядок становится истинно человеческим» [9, 107]. Но свобода, по Б.Н. Чичерину, проявляется двояко: как право («внешняя» свобода, объективное право) и как нравственность («внутренняя» свобода, субъективное право). «К этим двум началам присоединяется власть, призванная охранять закон и сдерживать свободу» [9, 54-55].

От понятия *свободы* он переходит к понятию «общественный идеал», так как *свободный* человек должен быть таковым и во всех всевозможных социальных союзах. «Свободным он является и в гражданском порядке, где свобода и равенство суть основные начала, и в отношении к нравственным требо-

ваниям, которые обращаются к его внутренней свободе, не подлежащей принуждению, наконец, в государстве, которое есть союз свободных лиц во имя совокупных интересов, а не машина, подавляющая всякую личностную самостоятельность» [8, 422]. Социум, по мнению идеолога, состоит из четырех союзов общежития: семья – свобода внутренней идеи (цели), гражданское общество – свобода участия в совокупных решениях, церковь – свобода нравственно-религиозная, государство – свобода закона, власти. Высшей ступенью духовного развития, идеалом Б.Н. Чичерин считает конституционную монархию, которая наилучшим образом объединяет все остальные союзы. Люди объединяются в государства во имя свободы и правопорядка. В государстве объединены люди различных возрастов, сословий и т. д. В этом смысле государство скорее союз духовный (идея общего блага, священная идея). Именно эта общая духовность и превращает государство в Отечество, любовь к которому облагораживает общие устремления людей, спланирует их в минуты опасности. Б.Н. Чичерин был убежден в надклассовом характере государства, и именно поэтому оно, по его мнению, способно сдержать распад общества. Надклассовое государство защищает низшие слои от притеснения господствующих, осуществляет переход общества из одного строя в другой и т. д. Он определяет государство как «союз народа, связанного в одно юридическое целое, управляемое верховной властью для общего блага» [8, 3].

О диалектическом соотношении государства и общества Б.Н. Чичерин выдвигал идею, что государство обеспечивает общенациональные интересы, объединяет людей для выполнения общей цели. Государство, по мнению правоведа, «не ставит себе целью частные блага своих членов» [7, 7], не должно вмешиваться в частную жизнь людей, регламентировать все сферы их деятельности. Лучшей формой государственного правления он считал конституционную монархию, успешно сочетающую монархическое, аристократическое и демократические начала.

Дальнейшее политическое развитие России связывал с самоограничением самодержавия, т. е. с введением Конституции и народного представительства. Большое значение придавал вопросам развития гражданского общества, первым значимым шагом на этом пути считал развитие местного самоуправления, оформившегося в земское движение. Таким образом, путь Б.Н. Чичерина по преодолению кризиса правосознания – это во многом путь развития конституционной монархии и земства.

П.И. Новгородцев (1866-1924) утверждал, что кризис правосознания был вызван, в том числе, и крушением «веры в возможность земного рая», явившейся для философии права XVIII в. и «высшим идеалом», и «последней её мечтою и высшей опорой». Эта позиция окончательно сложилась в конце XVIII в. и опиралась, с одной стороны, на Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. Гегеля, а с другой – на О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса. Не усилия людей, а сама жизнь своим естественным и неотвратимым течением создаёт человечеству его будущее счастье. Например, К. Маркс «увенчал теорию диалектического развития утопией земного рая», определил светлое будущее как прыжок «человечества из царства необходимости в царство свободы» [6, 22-29]. В философско-правовом аспекте эта идея была конкретизирована рядом причин, устранение которых способствовало выходу из кризиса правосознания.

Причина первая: убежденность в том, что право, само по себе, без опоры на другие формы общественного сознания, способно обеспечить социальное согласие, благоденствие всех граждан государства. Эта идея имела широкое распространение в философско-правовой мысли XVIII в., когда начала общественной жизни представлялись как находящиеся в естественном и гармоничном отношении, а справедливый закон и народная воля, равенство и свобода, общественное благо и личный интерес рассматривались в неразрывной взаимосвязи. Все это формировало представление о возможности практической реализации «общественного догово-

ра». П.И. Новгородцев обосновывал мысль о том, что правовое государство – это «подчиненное средство, входящее как частный элемент в более общий состав нравственных сил». «... Право по отношению к полноте нравственных требований есть слишком недостаточное и грубое средство, неспособное воплотить чистоту моральных начал» [5, 420-421]. Право тогда эффективно, когда опирается на нравственное начало. Только в этом случае закон начинает восприниматься как справедливый, а его реализация не вызывает чувства раздражения и протеста.

Причина вторая: правовое государство способно немедленно воплотить в жизнь полную гармонию человеческих отношений. «Опыт жизни открыл, – отмечал П.И. Новгородцев, – что идеальные начала правового государства не только не могли быть немедленно осуществлены, но еще и заключали в себе, вместо полной гармонии, известный антагонизм, который вообще делал их неосуществимыми в чистом и безусловном выражении» [5, 422]. Следовательно, правовое государство – не панацея от социальных и правовых бед, а всего лишь средство, способное в какой-то степени ослабить процесс противоречий в обществе.

Третья причина, устранение которой обеспечивает возможность преодоления правового кризиса, – это идея «народного суверенитета»: воля народа всегда законна, она и есть закон. Эта идея отменяла старый предрассудок о царствующей династии, независимой от воли народной по милости Божьей. Но при таком подходе сразу же возникла проблема. Казалось, писал П.И. Новгородцев, «надо только прислушаться к голосу народа, уловить его чистое и нелицеприятное выражение, и законы станут справедливыми, граждане свободными, общение совершенным. Но в существе этого взгляда кроется ошибка: право не может быть верной копией и фотографическим снимком народной воли по той простой причине, что эта воля, если брать ее как руководящее начало политики, есть не столько факт, сколько идея. Общественное мнение есть лишь путь к образо-

ванию правильного закона, путь трудный и тернистый, идти по которому значит не столько находить, сколько искать, и во всяком случае не столько находить совершенную истину, сколько улавливать ее временный и колеблющийся образ. И для того, кто усвоил эту точку зрения, политика все более и более представляется сложной и трудной, страшно далекой от той грани общественных отношений, в которую верили в XVIII веке» [5, 449-450]. Таким образом, П.И. Новгородцев был уверен, что выход из кризиса правосознания состоит в жизненном воплощении идеи правового государства посредством соблюдения «народного суверенитета» и прав личности, на основе гармоничного сочетания права и морали.

Своеобразный путь преодоления кризиса правосознания был предложен Н.Н. Алексеевым (1879-1964), создателем философско-правовой концепции евразийства. На его взгляды сильное влияние оказал как Б.Н. Чичерин («... признание же философского дела Чичерина является нашей ближайшей культурной обязанностью» [3, 196]), так и П.И. Новгородцев («... считаю профессора П.И. Новгородцева «своим учителем и старшим другом» [1, 149]). Сущность философско-правовой концепции евразийства включала в себя ряд основных положений: а) сильная государственная власть предполагает наличие духовной элиты («духовного ордена»), обладающей безусловным моральным авторитетом в обществе и действующей в интересах большинства; б) на смену «объективному» (нормативному) праву должно прийти право «установленное», в большей степени укоренившееся в культурно-историческом опыте народа и его религиозно-мистической традиции; в) в экономическом плане – господство «государственно-частной системы хозяйствования», призванной устранить имущественные и сословные расслоения общества и обеспечить определенное регулирование экономических отношений.

Государственным идеалом Н.Н. Алексеев считал древнерусское государство правды, в котором взаимосвязаны и не отделены друг

от друга право и нравственность, страной управляет культурная элита в интересах народа. К концу «евразийского» этапа (конец 30-х годов XX в.), по мере формирования у Н.Н. Алексеева нового отношения к марксизму как идейно-философской основе советской власти, его представления об идеальном государстве претерпевают изменения. Признавая Советский Союз правопреемником России, уважая выбор большинства населения России, он стал искать возможность теоретического обоснования построения евразийского государства, учитывая реальную мощь и реальные достижения Советской страны. Суть его философско-правовых поисков можно сформулировать так: вместе с советским государством, не отвлекаясь от основной своей задачи – борьбы с эксплуатацией, должно стремиться к её реализации не через средства принудительного государственного коммунизма, а путём упрощения и развития индивидуальной свободы. В этом случае, полагал Н.Н. Алексеев, советское государство станет образцом идеального государственного устройства, понимая под таким устройством не окончательное «водворение» земного рая (что является невыполнимым), а организацию социальной жизни на основах правильных целей и с применением правильных средств.

Подводя итоги, необходимо сделать следующие выводы.

Во-первых, предложенные модели выхода из кризиса правосознания были разными. Так, Б.Н. Чичерин видел этот выход в конституционной монархии и развитии гражданского общества через земства и систему народного представительства; П.И. Новгородцев считал наиболее приемлемым путь построения в России правового государства

посредством соблюдения «народного суверенитета» и прав личности; Н.Н. Алексеев видел решение в реализации своей философско-правовой концепции евразийства, основанной на признании первенства права и нравственности.

Во-вторых, между названными авторами и их философско-правовыми концепциями было много общего: а) бескорыстная любовь к Отечеству и стремление помочь его процветанию; б) либеральные взгляды [4, 59]; в) стремление развивать правовые концепции с опорой на нравственность; г) готовность сохранять верность своим взглядам до конца независимо от политической конъюнктуры; д) каждого из них во многом считают «Пифагором без пифагорейцев» (В. Соловьев), но так ли это?

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев Н.Н. В бурные годы. Наш академический мир // «Новый журнал». Кн. 54. 1958. 162 с.
2. Алексеев Н.Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. М.: Тип. Императорского Московского университета, 1912. 270 с.
3. Алексеев Н.Н. Русский гегельянец Борис Николаевич Чичерин / Логос. М.: Изд-во «Мусaget», 1911. 220 с.
4. Емельянов Б.В. Борис Чичерин: Интеллектуальная биография и политическая философия. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. 107 с.
5. Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания // П. Новгородцев. Вопросы философии и психологии. М., 1906. Кн. 184. 451 с.
6. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 639 с.
7. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: в 3 ч. Ч. 1. Общее государственное право. М., 1894. 460 с.
8. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: в 3 ч. Ч. 2. Социология. М., 1896. 432 с.
9. Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900. 497 с.

УДК 14

*Гуляев П.С.*

*Московский государственный университет культуры и искусств*

**СОЦИАЛЬНЫЙ ФИЛОСОФ Ф.А. СТЕПУН И ЕГО  
«МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАНСКРИПЦИЯ»**

*P. Gulyaev*

*Moscow State University of Culture and Art*

**SOCIAL PHILOSOPHER F.A. STEPUN AND HIS METHODOLOGICAL  
TRANSCRIPTION**

*Аннотация.* Статья состоит из двух частей. В первой рассматриваются некоторые аспекты теоретического творчества Ф.А. Степуна как социального философа, анализируются различные оценочные высказывания его современников и современных исследователей относительно самобытности созданного им социально-философского наследия. Утверждается, что Ф.А. Степун разработал методологию и является одним из родоначальников познавательного-ценностного подхода в России. Вторая часть статьи посвящена обоснованию положения о том, что Ф.А. Степун сумел разработать самобытную методологию («методологическую транскрипцию»), позволяющую достаточно эффективно исследовать социальные феномены. Суть его «методологической транскрипции» составляют следующие положения: а) понятия о непонятном для нас мире формируются через переживания; б) переживания не становятся предметом понятия, а понятия не переживаются; в) понимание движения от «переживания жизни» к «переживанию творчества» возможно только через призму анализа ценностных отношений; г) «переживание жизни» – целостность, не поддающаяся логическому осмыслению, «переживание творчества» поддается понятийному осмыслению; д) всё, что рождается творчеством, может и должно быть подвергнуто философскому осмыслению.

*Ключевые слова:* Ф.А. Степун, «методологическая транскрипция», «переживание жизни», «переживание творчества», ценность, понятие.

*Abstract.* The article consists of two parts. The first part of the article is concerned with some aspects of theoretical work of F.A. Stepun as a social philosopher. It analyses various estimations of his contemporaries and modern scholars regarding the identity of his social and philosophical heritage. It has been stated that F.A. Stepun developed a methodology and is one of Russian pioneers of the cognitive-value approach. The second part substantiates the fact that F.A. Stepun managed to develop his own original methodology (“methodological transcription”) allowing effective investigation of social phenomena. The main points of his “methodological transcription” are that the concept of an incomprehensible world is formed through emotional experience; emotional experience doesn’t become the subject of the concept and the concepts are not felt; understanding of the movement from “life experience” to “art experience” is possible only through the prism of analysis of value relations; “life experience” is beyond logical comprehension, “art experience” is amenable to the conceptual understanding; all that is created by art can and should be subjected to philosophical reflection.

*Key words:* F.A. Stepun, “Methodological transcription”, “life experience”, “art experience”, value, concept.

У людей, знакомых с творчеством Ф.А. Степуна, масштаб его личности не вызывает сомнения. Приведём ряд высказываний:

– «Почему хорошо известный не только старшему поколению русской эмиграции, но и немецкому культурному миру писатель, философ и социолог Степун остался в стороне от более или менее всемирной известности?» [4];

– «...Говоря свое, он не указывал эпохе, как ей жить. А указывали все: символисты, футуристы, «знаньевцы», социалисты разных толков (эсеры, меньшевики, большевики), кадеты, октябристы, монархисты, неопиты православия... Время между «Февралем» и «Октябрем»,

когда ему пришлось выступить в роли «указчика», он вспоминает как самое неподлинное для себя: «Неустанно носясь по фронту, защищая в армейских комитетах свои резолюции, произнося речи в окопах и тылу, призывая к защите родины, и разоблачая большевиков, я впервые за всю свою жизнь не чувствовал себя тем, кем я на самом деле был. <...> Время величайшего напряжения и даже расцвета моей жизни осталось у меня в памяти временем предельного ущемления моего «Я» [7, 19];

– «По своему психологическому вкладу Степун был скорее аналитик и наблюдатель» [3, 10].

Не вызывает сомнения у исследователей и масштаб его философских исканий:

– «Ф.А. Степун... мог бы стать «русским Витгенштейном» или «Хайдеггером», но он стал лишь «немецким Степановым». <...> Школы он там не создал, последователей не взрастил» [9];

– «Степун уходит к той глубине, на которой еще жива всеохватывающая целостность – к религиозности, искусству, «переживанию»... Здесь нет «системы», но – «дух системы» (Ф. Шлегель), здесь не «творчество», – но «жизнь» [5, 711].

Очевидно, что эти и другие упреки касались того, что Ф.А. Степун «не дал отечественному любомудрию того, что вроде бы мог дать, – оригинальной философской системы, наподобие западноевропейской» [3, 8]. Подобные сожаления имели под собой основания. Ведь Ф.А. Степун посвящал свои работы осмыслению конкретных социальных явлений: Первой мировой войны, революции, эмиграции, судеб России и т. д. Всерьёз интересуясь вопросами методологии, рассматривал их «попутно», называя свои методологические искания «методологической транскрипцией» [6, 140]. Обобщающих трудов, связанных с системным изложением методологических положений, Ф.А. Степун не оставил, что и отмечалось его современниками и последующими исследователями. «Внутренне необходимой связи между всеми этими элементами автор и сам не усматрива-

ет, – утверждает М.В. Вишняк. – По крайней мере, свою «методологию» он рекомендует попросту пропустить тем, кто ей специально не интересуется...» [1, 719-720]. Последние тридцать лет своей жизни Ф.А. Степун писал и издавал свои работы прежде всего на немецком языке. «На русском языке выходили его статьи в разных эмигрантских журналах..., но представление о Степуне-мыслителе имели, прежде всего, немцы» [3, 4]. Тем из наших читателей, кто знает лишь русского Степуна, скажем, что, по-видимому, немецкий язык даёт полную меру всех возможностей его стиля. «Этот пьянящий кубок, где философские абстракции играют и искрятся с легкостью, не отнимающей ничего у глубокой, порой трагической серьезности, только и возможен для языка Гёте и Ницше. Степун владеет им, как артист и как мыслитель» [8].

И всё же есть основания для сомнений. Гипотеза, обосновываемая в рамках данной статьи, состоит в том, что Ф.А. Степун в своих исканиях не ограничился лишь вопросами философии культуры, а сумел создать достаточно самобытное видение методологии исследования социальных явлений.

Во-первых, исходным пунктом его методологических исканий стал вопрос о происхождении понятий: «Почему вообще в непонятном мире существуют понятия?». Это вопросы «последние» (фундаментальные), на которые «отвечают не знанием, но мудростью, т. е. отвечают не ответами, но погружением в себя, в те последние пласты духа, которые вообще не зацветают вопросами» [6, 125]. Такой подход противоречил представлениям традиционной гносеологии, утверждавшей, что понимать нечто – значит улавливать, фиксировать это нечто в существенных признаках. Однако, как полагал Ф.А. Степун, от этого непонятный нам мир не становится доступнее. Во-вторых, он предложил другой характер отношений – это отношение между «переживанием» и «первопонятием». Понятие о непонятном для нас мире формируется через переживания. Переживание становится для него ключевой гносеологической и методологической категорией социально-фи-

лософского анализа. «Переживание есть по существу такая наличность сознания, которая никогда не может стать предметом знания», – утверждает Ф.А. Степун и выдвигает два основополагающих теоретических положения: 1) «переживание есть то, чего понять нельзя», 2) «переживание должно быть так или иначе осилено в понятии» [6, 125]. Переживание не становится предметом понятия, а понятие не переживается. «Переживание не отражается в понятии, но как бы расцветает им. Понятие не понимает, не улавливает переживания, переживание лишь означает и знаменуется им» [6, 125]. В-третьих, на вопрос: «Каким образом принципиально недоступное никакому пониманию переживание становится основой всех понятий и всякого понимания?» – Ф.А. Степун отвечает следующим образом: переживания, абсолютно «неподвластные» нашему пониманию, даже фиксируемые в понятиях, «не могут быть мыслимы иначе, как ступенями большей, или меньшей понятности» [6, 133].

Спецификой методологического подхода Ф.А. Степуна является то, что он рассматривает «переживание жизни» как «переживание мистическое», во многом иррациональное, не поддающееся логической фиксации. Анализируя опыт многих мистиков, он обнаружил три момента, свойственные переживанию жизни:

«Первый момент: отвращение внутренних чувств человека, его души и познания от всех явлений внешнего мира. Второй момент: погружение души в то, безусловно, единое, цельное и нераздельное, что лишь условно определяется как единое цельное и неразрывное, в то последнее и предельное жизни и бога, ...что многословно и многомысленно утверждается как не сказуемое и не познаваемое. Третий момент: отпадение души от этого последнего единства и возвращение ее к бесконечному многообразию видимых и слышимых образов мира» [6, 129].

Опыт мистиков, как утверждает Ф.А. Степун, показывает действенность этой структуры: первый шаг связан с переживанием отрешения от мира, с уходом от множества

конкретных деталей окружающего мира и погружением в себя; второй шаг – это переживания более глубокого порядка, связанные с погружением в Бога, постижением Абсолюта как единого, цельного и нераздельного; третий шаг – это переживания по поводу возвращения в мир, к бесконечному множеству образов мира. Эти рассуждения напоминают платоновский «круговорот души» и «знание как припоминание». Платоновские мотивы в философском творчестве Ф.А. Степуна достаточно сильны: он рекомендует рассматривать акт воспоминания («анамнезис») в качестве первоисточника всякого творческого самоопределения человечества. Движение от переживания жизни к переживанию творчества, по Ф.А. Степуну, происходит «в одновременном и мгновенном осознании двух выступающих из пережитого мрака начал»; первое начало – как бы далекое воспоминание: «что-то было со мною», второе – как бы непосредственное осознание: «я переживший – здесь» [6, 141]. Как только эти начала осознаются, происходит встреча «субъективированного Я» с «объективированным Я». Причём в процессе переживания «субъективированное Я» («что-то было со мной») как бы подтягивается к «моему», «объективированному Я» («Я переживший – здесь»), т. е. пережитое нечто приобретает формы помыслов, поступков, чувств, стремится к нравственному и религиозному утверждению. Из этих рассуждений Ф.А. Степун делает заключение о том, что «...человек в известном смысле ничего не творит, ибо лишь организует себя как творение. «Я» человека еще не совершает никакого трансцензуса, но имманентно замыкается в себе самом» [6, 142].

Развивая идею переживания, он заявляет, что «пласты переживания» в своём функционировании организуются в «полюсы переживания». Вводимая категория «полюсы переживания» играет важную роль в методологической концепции Ф.А. Степуна, хотя он называет её по-разному: «противостоящие друг другу сферы жизни и творчества», «тенденции» [6, 127], «пределы», «полюсы» [6, 133].

«Устремляясь к полюсу творчества, – заявляет Ф.А. Степун, – переживание как бы стремится навстречу всем родам постижения. С этой целью оно раскалывается на многие части, из которых каждая оказывается в состоянии стать в положении субъекта, постигающего все остальные части его как данные ему объекты. Перед нами развёртывается монадологическая структура сферы творчества» [6, 127]. Взаимосвязанными формами монадологической структуры сферы творчества выступают философия, наука, религия, искусство и т. д., которые с разных сторон отражают целостность жизни. Жизнь как целостность ускользает от исследователя, открывается своими отдельными, часто разрозненными гранями. В этом и проявляется вечно существующее противоречие между «переживанием творчества» и «переживанием жизни».

Творчество как «полюс переживания» – это «господство над миром понятий». Оно всегда устремлено к какой-нибудь цели и закрепляется в понятиях (образах); менее погружено в стихию иррациональности, чем переживание жизни; основано на субъект-объектном дуализме, делится на содержание, мыслимое в объекте и – мыслимое в субъекте [6, 126-133]. Жизнь как «полюс переживания» существует целостно, нераздробленно, её нельзя делить на категории субъекта и объекта. Она абсолютно уходит из-под власти понятий, не поддаётся логической формализации. Любое логическое переживание жизни обречено на провал. Жизнь, как известно, богаче любой логики. «Уже одно введение жизни в поле зрения логического субъекта, – утверждает Ф.А. Степун, – есть безнадежная подмена её тем логическим жестом нашим, которым, постоянно стараясь схватить жизнь, мы только снова и снова спугиваем её» [6, 127-133]. В этом сложном процессе восхождения от «переживания жизни» к «переживанию творчества» формируется первопонятие «положительное всеединство», в котором «мысль возникает над жизнью». «... Мысль, стоящая уже на грани того, что не может быть мыслимо. Оно есть логическое начало, но стоящее как бы на службе у алогических

сил. Оно есть понятие, но понятие, функционирующее уже не как понятие, но исключительно как некий логический символ» [6, 155]. Ф.А. Степун проводит различия между «единством жизни» (изначальным единством жизни вне каких бы то ни было различий) и «положительным всеединством», мыслимым уже как понятие [6, 134].

Характеризуя понятие «положительное всеединство», Ф.А. Степун отмечает следующее: 1) сфера логически знаменующих переживаний всецело совпадает со сферой всех вообще возможных переживаний (логическое переживание Бога схоже с логическим переживанием дерева); 2) никакое переживание не может быть до конца выражено в том понятии, которым оно знаменуется (в рациональной плоскости дерево в своей последней сущности совершенно так же малопонятно, как Бог); 3) логическое уравнивание в непонятном есть лишь обратная сторона религиозного уравнивания в понятном (дерево логически так же понятно, как и Бог, но религиозно Бог так же ясен и понятен, как дерево); 4) процесс философского, т. е. конечного, понимания раскрывается в ряду сложноорганизованных понятий, которым всегда предшествует коэффициент непонятности. Так размывается пограничная линия логической сферы и осуществляется прорыв в логическую глубину самой жизни. Так, по мнению Ф.А. Степуна, в понятии «положительное всеединство» формулируется человеческая мысль, обозначаются проблемы, разрешение которых окончательно выходит за пределы всякой логики. Говоря языком И. Канта, это означает, что понятие «положительного всеединства» должно быть определено как «трансцендентальная идея», и его можно определить как исчерпывающее понятие, а потому и *окончательное* [6, 134-137].

Для Ф.А. Степуна данный вывод имеет важное значение, так как служит фундаментальной основой его «методологической транскрипции» в понимании социально-философских явлений. «Методологическая транскрипция», утверждает он, заключается в том, что любая форма творческого самооп-

ределения жизни может быть логически утверждена как центральное понятие философского миропонимания. Всё, что рождается творчеством, должно быть подвергнуто философскому осмыслению, способно породить относительную и абсолютную правду наших знаний. «Правда философского сциентизма заключается в открытии им мира как научного понятия, его же неправда – в предположении, что весь мир исчерпаем категорией теоретического понимания. Относительная правда философского эстетизма будет заключаться в открытии мира как эстетического образа, его же неправда – в том предположении, что весь мир исчерпаем категорией художественного созерцания. Относительная правда религиозного догматизма будет заключаться в открытии им мира как воплощения Бога, его же неправда – в предположении, что весь мир исчерпаем в категории религиозного догмата и т. д. ...» [6, 140]. Критический философский анализ способен избавиться от «мертвой относительности», способен преодолеть односторонность конкретных творческих форм посредством их целостного познания. «... Весь мир в целом есть в одинаковой степени и научное понятие, и художественное произведение, и религиозный догмат, и еще многое другое» [6, 140]. Соотношение относительной и абсолютной правд приводит к выводу о многообразии творческих форм, организованных между собой по принципу монадологически множественного единства.

Особый исследовательский интерес представляют стремления Ф.А. Степуна рассматривать «переживание как творчество через призму ценностных состояний», так активно разрабатываемых в неокантианстве. Он различает «ценностные состояния» и «ценности предметного содержания». «Ценностные состояния» – это творимые человеком культурные блага, какими являются личность, любовь, общество, нация. Это потребности и интересы, выраженные в субъективной форме, т. е. на языке мыслей, образов, понятий, суждений. Они организуются в сфере внутренних состояний отдельных личностей и их взаимоотношений. Соответственно, разли-

чают ценностные состояния, в которых организуется каждый человек (это ценности личности), и ценностные состояния, в которых организуется человечество (это ценности судьбы) [6, 143-144]. «Ценности предметного содержания» – это то, что противостоит ценностным состояниям, касается творческих форм, которые, в свою очередь, подразделяются на научно-философские и эстетически-гносеологические ценности.

«Научно-философские ценности – это культурные блага точной науки и научной философии» [6,144]. Их объединение основано на дискурсивности и формировании в понятиях, а также на том, что наука завершается лишь в научной философии. Эстетически-гносеологические ценности базируются на интуиции и образах, «на том, что, с одной стороны, всякое истинное искусство неминуемо таит в себе метафизический гнозис, а с другой – на том, что всякая логически символизирующая метафизика построена всегда по образу-подобию художественного произведения...» [6, 144].

Таким образом, «методологическая транскрипция» Ф.А. Степуна была оригинальным явлением в истории философской мысли, представляла собой органичный синтез различных философско-методологических линий (платонизма, неокантианства, русской религиозной философии). Ф.А. Степуна можно рассматривать как одного из отечественных родоначальников познавательно-ценностного подхода в исследовании социальных феноменов.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Вишняк М.В. О «переосмыслении» Ф.А. Степуна // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. М.: Астрель, 2009. 736 с.
2. Елькин А.В. Философия культуры Ф.А. Степуна и Г.П. Федотова. Новоградство. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. 21 с.
3. Кантор В.К. Ф.А. Степун: русский философ в эпоху безумия разума // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2009. 807 с.
4. Полторацкий Н. Философ-артист // Возрождение, 1951. С. 170-179.
5. Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Берлин, 1923.

- // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. М.: Астрель, 2009. 807 с.
6. Степун Ф.А. Жизнь и творчество. М.: Астрель, 2009. 807 с.
7. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. London: Overgeag Publications Jnterchange Ztd., 1990. Т. 2. 711 p.
8. Федотов Г.П. Fedor Stepun. Das Anliz Russlands und das Gesicht der Revolution. Berlin; Zeipzig: Gotthelf-Verlag, 1934 // Новый град. Париж, 1934. № 9. С. 84-98.
9. Чубаров И.М. Зачалось и быть могло, но стать не возмогло (предисловие к «Жизни и творчеству» Ф.А. Степуна) // Логос, 1991. № 1. С. 81-103.

УДК-14

**Гуляева И.Г.**

*Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (г. Москва)*

## **ИДЕЯ СВЕТА В ФИЛОСОФИИ ОБРАЗА С.Н. БУЛГАКОВА**

**I. Gulyaeva**

*Academy of Professional Development and Retraining for Educators, Moscow*

### **THE IDEA OF LIGHT IN S.N. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF IMAGE**

*Аннотация.* В творчестве С.Н. Булгакова проблема света рассматривается в тесной взаимосвязи с вопросом о трансцендентности и имманентности в отношениях Бога и мира. Свет определяется им как божественная энергия – действие, раскрывающее онтологические связи между Богом и миром. Идея света рассмотрена С.Н. Булгаковым через призму учения о *Софии* как проводника божественной энергии – света – в мир. В статье большое внимание уделено раскрытию понятия «София» как фундаментально значимого для его творчества. Кроме того, идея света рассмотрена в контексте учения о божественных именах, выявляется взаимосвязь философии имени и философии образа (иконы) как философских рецепций представлений об энергийной природе света. Рассмотрены представления С.Н. Булгакова об иконе как «иероглифе имени», раскрывающем свое символическое содержание в человеке и через человека.

*Ключевые слова:* С.Н. Булгаков, свет, божественная энергия, София, божественные имена, икона, философия образа.

*Abstract.* In S.N. Bulgakov's works the problem of light is considered in close connection with the question of transcendence and immanence in the relationship of God and the world. S.N. Bulgakov defines light as a divine energy, the process that reveals the ontological relationship between God and the world. The philosopher considers the idea of light through the doctrine of Sophia as a conduit of divine energy of light to the world. The article pays a lot of attention to defining the concept of Sophia as fundamentally significant to S.N. Bulgakov's work. The idea of light is also considered in the context of the divine name theory, with the relationship of the philosophy of the name and the philosophy of the image (icon) as philosophical receptions of ideas of the energetic nature of light being revealed. The article considers S.N. Bulgakov's ideas of icon as a "hieroglyph name" that reveals its symbolic content in man and through man.

*Key words:* S.N. Bulgakov, light, divine energy, Sophia, divine names, icons, the philosophy of the image.

Проблема света в русской религиозной философии 20 столетия рассматривалась в различных аспектах – онтологическом, гносеологическом, антропологическом, феноменологическом – и наиболее полно была раскрыта в трудах П.А. Флоренского, Е.Н. Трубецкого, А.Ф. Лосева, С.Н. Булгакова, обосновавших в традициях концептуального исихазма – паламизма – энергийное происхождение света.

В творчестве С.Н. Булгакова свет рассматривался в тесной взаимосвязи с проблемой трансцендентности и имманентности божественного, философией имени, идеей креацио-

© Гуляева И.Г., 2011

низма как творения мира, произошедшего из слияния божественного света и материальной тьмы. Свет он определял как энергичное выражение божественной сущности, соответствующей апофатическому образу «божественного мрака». А сама материя, в непросветлённом своём состоянии, согласно представлениям С.Н. Булгакова, необходима Богу, как основа его *проявленности*, выраженности светом: «Бог существует практически лишь как энергия, Бог же в Себе просто «не существует». Он есть тьма Абсолютного, к которому неприменимо даже и бытие» [1, 144]. Апофатическое понимание невыразимости божественной сущности, идущее ещё от Псевдо-Дионисия Ареопагита, здесь нашло своё завершённое представление.

В концепции С.Н. Булгакова понятия «божественный мрак» или «Бог в своей сущности» сближались с представлением о тьме небытийной, соответственно, категория бытия относилась к пониманию Бога в его отношении к миру, но была неприменима к Богу в его абсолютности («Бог в себе»). В своих философских поисках наиболее адекватного выражения антиномичности трансцендентного («сущности») и имманентного («энергии») С.Н. Булгаков использовал категории «Бог» и «София», «абсолютное» и «относительное», «Бог в себе» и «Бог в себе другом». Он выстраивал свою концепцию метафизики, в которой «Бог есть Абсолютное – в Себе, но Абсолютно-Относительное для мира, сущее в Себе, но и вне Себя» [2, 151].

С.Н. Булгаков писал, что Бог – Абсолютное, вне отношения к своему творению – миру – есть «абстракция, условная отвлеченность». Именно «отношение к миру и бытие для мира принадлежит к образу бытия Божия, неотделимо от Него...» [2, 149-151]. «Для величества Божия недостаточно быть Абсолютным, самозамкнутым и всеисключающим, хотя и ради абсолютной жизни в Себе, ему свойственно быть Богом, т. е. Абсолютно-относительным» [2, 149-151]. Бог как Абсолютное, как творец раскрывается перед своим творением, определяя в самом себе место для относительного, тем самым «ограничивая себя своим же тво-

рением». Таким образом, в самом действии (энергии) Бог открывается для творения через благодать, через божественную энергию – свет – как деятельность Бога, неотделимую от него самого.

Использование терминов «Бог в себе», «Бог в себе другом», представление о диалектичности божественных света и мрака, их онтологической и феноменологической взаимообусловленности свидетельствовало о стремлении С.Н. Булгакова в своих религиозно-философских идеях использовать потенциал немецкой классической философии, тем самым сближая философскую традицию с религиозными интуициями, ставя их на прочный рационалистический фундамент. По существу, рассмотрение данной проблематики формулировалось им в кантовском духе: «Как возможен свет?», «Как возможно восприятие божественного света?».

«Божественный свет возникал лишь потому, что существует мир, затемненность которого позволяет проявиться свету Божества, – писал С.Н. Булгаков, – ...свет Божества невозможен без мира, точнее, без отношений, связей Бога и мира, поскольку эти отношения и связи проявляются в виде света» [5, 60]. Но для выстраивания своей концепции света он не смог обойтись без обращения к некоему третьему бытию – *Софии*. Свет он рассматривал как «несотворенные искры Божества», как обращенность Бога к миру, как проявление абсолютного в Софии. В соответствии со своими софиологическими взглядами, философ по-своему раскрывал *паламитское* понимание света Божества (энергии). Разделяя свет на божественный, ангельский и человеческий, С.Н. Булгаков в своей иерархической концепции света говорил, прежде всего, не об онтологической разнице между ступенями, а делал акцент на эволюционном наполнении божественным светом, в данном случае подчёркивая в большей степени не качественное различие между божественным, ангельским и человеческим светом, а скорее количественное. Из этого следует, что преобразование человека божественным светом происходит в виде эволюционного восхож-

дения, как продвижение от меньшей степени просветленности к большей.

Идею света С.Н. Булгаков преломляет через призму идеи Софии, Божественной Премудрости, определяя Софию как «природу Божию, усию», понимаемую не только как «сила и глубина», но и как «раскрывающееся содержание», как «Всеединство» [2, 133]. Стремление к синтезу приводит его к использованию в одном идейном пространстве представлений об энергиях Бога, о всеединстве, Софии, божественном мраке, определению «Бога в себе» как *усии*, а Божества – как *энергии*, *Софии*. В его трактовке Божество – это Бог, обращенный к миру и от мира зависящий, «поскольку последний позволяет раскрыться Богу в своих энергийных атрибутах, перейти из тьмы Бога в свет Божества» [5, 60].

«Бог» и «Божество», по утверждению С.Н. Булгакова, являются взаимозависимыми категориями, выражающими отношения между Богом и миром, в результате чего энергии (свет) ассоциировались с миром, где Бог открывается как Божество, усия предстаёт как божественная реальность, а София – как свойство этой реальности. Он утверждал, что для чёткого онтологического разделения между Божественной Усией и Софией нет основания: «Божество, и как София, есть... в той же мере, как и Усия, насколько источник жизни не может быть отделен от её раскрытия или ему противопоставлен. Божественная Усия, как София, и есть Всеединство, которое есть жизнь Божия, и которое само живёт в Боге всей Божественной реальностью» [2, 133].

Находясь между двумя онтологическими полюсами – Богом и миром, – София, как «мировая душа», является связующим началом между бытием и сверхбытием, основой их взаимообития, так как без Софии мир существовать не может: «Мир есть ничто, засеменное идеями, становящаяся София. Божественная София предвечно есть как пребывающая основа творения, имеющая неисчерпаемую мощь и глубину» [4]. С.Н. Булгаков отмечал, что изучение *софийности* мира ведет к возможности познания Софии, и уже затем через эту призму познания поз-

волит ощутить «лучи умного света Божественного, которым сама она просветлена» [4]. В результате этого взаимодействия через желание познать Софию происходит проявление Божественной энергии в мире.

С.Н. Булгаков писал о Софии: «Она есть идея Бога в самом Боге, но не в творении, не в ничто... Своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, Идея, Имя» [4], воздействующее на творение Бога – человека. Через божественную благодать «этот Образ, Идея, Имя» находит отклик в человеческой душе, открываясь в ней, «свидетельствует и Себе в Его сознании, именуется себя, хотя и его устами; именование есть действие Божие в человеке, человеческий ответ на него, проявление энергии Божией» [3, 147-148]. Таким образом, через действие Бога, через его энергию – свет, – открываются в мире божественные имена, «имена эти суть обнаружения энергии Божией, которая говорит себя, называет себя в человеке чрез наименование. Если вообще не человек называет вещи, но они говорят себя чрез человека» [3, 147]. Так в философских построениях С.Н. Булгакова из идеи энергийности божественного света рождается понимание *именуемости* энергий (действий), их образного восприятия, а значит, и познания человеком.

В результате соединения энергий Бога и человека возникает новая реальность, при этом человеческая деятельность становится «сосудом», носителем божественной силы. Одним из имён Бога, «сосудом» божественной силы можно считать икону, образ, рождаемый деятельностью человека под воздействием божественной энергии. Энергийное наполнение иконы происходит в результате единства связи между художественным рисунком и именем Бога. «Имя есть та сущность, энергия, которая изливается на икону, – писал С.Н. Булгаков. – Поэтому и в изображении, в рисунке для иконы... имеет значение схематизм подлинника, так что вся икона, в сущности, состоит из именованья, надписи – иероглифической и буквенной. По крайней мере, именно это существенно, все же остальное, т. е. художественность, имеет

собственно для иконы вспомогательный и второстепенный характер, есть человеческое... в божественном» [3, 150].

Не только молитвенное обращение к иконе, но и сам процесс написания иконы, по мнению С.Н. Булгакова, есть раскрытие имени Бога: «Иконность в иконе создается ее надписанием, именем как средоточием воплощения слова, богооткровения. Вся икона есть разросшееся имя, которое облачается не только в звуки слова, но и в разные вспомогательные средства – краски, формы, образы: изображение в иконе есть иероглиф имени, который поэтому и должен быть определенно стилизован по подлиннику, и он получает значение иероглифической азбуки священных имен» [3, 149].

С.Н. Булгаков отмечал, что для познания Бога необходимо правильное прочтение священных знаков, символов иконы. Ведь зрительное восприятие иконы и её духовное прочтение как имени Бога не всегда доступно человеку в связи с «религиозным нечувствием, слепотой, для которой по тем или иным причинам недоступно ощущение света» [3, 152]. Трудность правильного восприятия иконы как образа Божьего заключается в том, чтобы не воспринимать икону только как художественное изображение, которому «воздается богопочитание», и в то же время отказаться от полного обожествления иконы, в результате чего разница между иконой и самим Богом теряется, что приводит к полному поглощению Божественным тварного, человеческого. С.Н. Булгаков писал, что правильное, аутентичное восприятие иконы возможно в контексте «учения о божественной энергии и воплощении слова», которое «имеет объективную, онтологическую основу в образе и подобии Божьем в человеке». «Образ и подобие – это есть реальная основа всякой иконности, осуществляемой человеком, словом ли или иным путем, краской, резцом и подобным. Благодаря тому, что образ Божий есть образ человека, а в нем и с ним и целого мира..., принципиально возможна икона как... богооткровения» [3, 148]. Именно концептуальное осмысление

символического соединения божественного образа, духовного, и изображаемого образа, материального, присущего иконе, является основой философии образа С.Н. Булгакова.

В творчестве С.Н. Булгакова свет раскрывается как божественная энергия, рассмотренная в разных аспектах, но основой восприятия этой энергии, пространством её пребывания в мире является человеческая душа, способная воспринимать божественные образы как божественные имена. «Бог не мог бы открыться камню и в камне, – отмечал философ, – но может человеку и в человеке, и чрез человека (а потому и в камне)» [3, 148]. Человек через свою творческую деятельность, свои энергии, наполняется энергией божественной и открывает для себя и для множества других людей божественные символы, имена Бога – во множестве образов и, в частности, в иконе.

Таким образом, в творчестве С.Н. Булгакова идея света рассматривается в рамках учения об энергетических связях Бога и мира, учения, объясняющего возможность преодоления абсолютности трансцендентализма. Идея света прослеживается в понимании взаимосвязи Бога, человека и мира, в их единении, в возможности образного восприятия божественных имён. Идея света в творчестве С.Н. Булгакова является одной из ключевых, поскольку в ней наиболее полно проявляются особенности его философских исканий, интуиций, заблуждений и прозрений.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Булгаков С.Н. Агнец Божий. Богочеловечество. Т. 1. Париж, 1933. 463 с.
2. Булгаков С.Н. Агнец Божий / О Богочеловечестве. Часть 1. М: Общедоступный православный университет, 2000. 464 с.
3. Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание. М.: Искусство, 1999. 448с.
4. Булгаков С.Н. Софийность твари (Космодицея) / Русская философия: конец XIX – начало XX века / Антология. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1993. С. 303-333.
5. Семаева И.И. Поиск идентичности: русская религиозная философия XX века и ее духовные основания. Балашиха: ВТУ, 2004. 220 с.

УДК 740

**Завин Л.А.**

*Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (г. Москва)*

## **ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА ИДЕЙ СВОБОДНОГО ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ФИЛОСОФОВ**

**L. Zavin**

*Academy of Professional Development and Retraining for Educators, Moscow*

### **HISTORICAL RETROSPECTIVE OF THE LIBERAL UPBRINGING AND EDUCATION IDEAS OF RUSSIAN PHILOSOPHERS**

*Аннотация.* В данной статье раскрываются философские основы свободного воспитания и образования. Прослеживается история развития идей свободного воспитания и образования в России. Выявляются существенные характеристики идей свободного воспитания в рамках философии образования. Рассматривается связь философии и педагогики в исторической ретроспективе свободного воспитания и образования. Анализируются идеи отечественных философов исходя из данной проблематики. В работе поднимаются вопросы о происхождении понятий свободного воспитания и образования.

*Ключевые слова:* свободное воспитание и образование, философия, педагогика, свобода, личность, человек.

*Abstract.* The article is devoted to the philosophical fundamentals of liberal upbringing and education. The development of liberal upbringing and education ideas is presented historically. Herein the author describes the essential qualities of liberal upbringing ideas within the framework of the philosophy of education. The connection between philosophy and pedagogy is reviewed on the basis of historical retrospective of the liberal upbringing and education ideas. Russian philosophers' views of the proclaimed subject have been studied. The work also raises the issues of the origin of liberal upbringing and education.

*Key words:* liberal upbringing and education, philosophy, pedagogy, freedom, personality, individual.

Проблематика свободного воспитания и образования насчитывает более чем двухвековую историю, с того момента, когда оно начинало развиваться и оформилось в самостоятельное направление в философско-педагогической науке, до наших дней, впитав в себя всё многообразие идей сторонников «свободы, принципов гуманизма и демократизма». Свободное воспитание и образование – это педагогическое направление, основанное на философских концепциях, рассматривающих свободу ребёнка как его неотъемлемое право и естественное состояние; принимающее свободу человека как ценность и не допускающее насилия в процессе воспитания и образования. Идеи свободного воспитания и образования являются отражением связи философии и педагогики, где из философской мысли произрастают педагогические концепции. Не случайно С.И. Гессен называет педагогику *прикладной философией*. Именно с философией наука о воспитании имеет наиболее длительные и продуктивные связи, потому что «всякая педагогическая система – даже там, где она выдает себя сама за чисто эмпирическую науку – есть приложение к жизни философских воззрений ее автора» [3, 20]. Исходя из этих постулатов, мы рассмотрим свободное воспитание и образование в рамках исторической ретроспективы философии образования.

Идея свободы в воспитании и образовании зарождается ещё в древние времена, но с конца XVIII в. начинается процесс накопления философского и естественнонаучного знания о человеке. Социально-исторические тенденции конца XVIII в., обусловленные идеями Великой Французской революции, и начиная с середины XIX в. – отменой крепостного права в России, – всё больше приводят философов-мыслителей к реформированию общества

---

© Завин Л.А., 2011

согласно идеям просвещения, гуманизма и демократизма. Человек и его свобода становятся центральной проблемой видных философов – как западных, так, впоследствии, и отечественных (в более позднее время это станет основой педагогических концепций). С развитием науки необходимость познания сущности человека стала выступать предметом размышления учёных, философов, педагогов. Человек как разумно-сознательная сущность признавался самым интересным предметом знания, вместе с тем утверждалось, что человек есть тайна, которую надо познать.

Появляются концепции, в которых предлагается не только по-новому взглянуть на проблему человека, но и решать противоречия, сформулированные одним из основоположников свободного воспитания – Ж.-Ж. Руссо: «человек рожден быть свободным, но всюду он в оковах». Новые веяния порождают новые вопросы о воспитании человека и его свободы: «Человек может стать человеком только путем воспитания. Он – то, что делает из него воспитание, и наша задача – пропорционально развить природные способности и раскрыть свойства человека, из самих зародышей, делая так, чтобы человек достигал своего назначения» [6, 447]. Одним словом, воспитывать надо личность, то есть свободно действующее существо, обладающее чувством собственного достоинства и сознательно налагающее на себя обязанности члена общества [5, 219].

Закономерно, что становление идей свободного воспитания и образования набирало свою силу в России, начиная со второй половины XIX в., и одним из блестящих этому подтверждением стала теория свободного воспитания и образования Л.Н. Толстого. Толстой в своей концепции не только проанализировал и углубил представление всех прежних авторов теории естественно-го воспитания, но и заявил о возможности и необходимости перестройки школы с учётом идеи о совершенной природе ребёнка и способности его искать смысл своей жизни, не опираясь на сложившиеся догматы.

Исходя из принципа свободы в образовании, Толстой обосновывал и всю философско-педагогическую концепцию. Толстой по-новому подошёл к пониманию сущности учебного процесса. Помещая в центр своей концепции личность ребёнка, он выстраивает вокруг неё систему дидактических принципов: принцип сознательности и активности обучения; принцип связи обучения с жизнью; принцип доступности обучения; принцип прочности усвоения знаний; принцип природосообразности и т. д. Тем самым он показал необходимость изучения внутреннего мира ребёнка, что и пытался воплотить в созданной им Яснополянской сельской школе.

Одновременно с Толстым проблему свободного воспитания и образования, свободы и сущности человека, человека как субъекта жизнедеятельности подхватили многие отечественные умы (Соловьев В.С., Бердяев Н.А., Гессен С.И., Вентцель К.Н., Зеньковской В.В. и другие исследователи).

На исходе XIX столетия для проницательных умов как на Западе, так и у нас становилось всё более понятным, что эпоха Просвещения завершается, оставляя нереализованной свою главную идею – идею гуманизма. Более того, угроза личной свободе и независимости человека исходит именно от рационализма, провозгласившего естественные и неотъемлемые права индивида, и в их числе – право на свободу. Руссо первым почувствовал – а Толстой наиболее резко отреагировал – то обстоятельство, что культура по мере завоевания позиций в обществе из пространства человеческой свободы превращается в поработавшую силу. Деспотизм культуры в лице научного знания, норм общественной нравственности, эстетических вкусов публики, гражданского законодательства оборачивается ещё большей несвободой, чем прежний деспотизм природы. Зависимость от природы является внешней зависимостью. Культура делает человека внутренне несвободным, она надевает на него, по выражению К.Н. Вентцеля, «цепи невидимого рабства». «Рабство у культуры» (Н.А. Бер-

дьяв) оказывается ничем не лучше, а может быть и хуже, «рабства у природы», поскольку оно сознательно создаётся взрослыми в отношении ребёнка. Не последняя роль здесь принадлежит образованию, которое является основным способом сохранения и умножения массива культуры. Причём суть дела даже не в том, что в процессе обучения и воспитания культура предстаёт в форме внешнего, противостоящего индивиду, богатства социального и исторического опыта, освоить который тем труднее, чем значительнее он является. Действительная проблема, верно подмеченная Руссо и Толстым, заключается в омертвлении самой культуры, в её превращении из творческой продуктивной деятельности в деятельность репродуктивную, воспроизводительную. Образование, которому вменяются задачи просвещения, навязывает воспитанникам «иссушённую», препарированную «пищу», лишённую живых «соков» культуры. Усвоению такого рода духовной пищи оказывается подчинённым и школьное, и общественное воспитание. В результате формируется тот искусственный, несвободный человек, который становится объектом критики Руссо и Толстого [6]. Именно поэтому «идеал свободного воспитания, – подчёркивает С.И. Гессен, – в своей критической части неувыдаем, им обновлялась и будет вечно обновляться педагогическая мысль» [3, 62].

Рубеж XIX-XX вв. стал временем революций в научном мире, что являлось иллюстрацией социокультурной ситуации в мире как на Западе, так и в России. Внимание переключилось на общечеловеческие ценности личности, на её свободное развитие и становление как индивида и члена общества. Образование, вышедшее «из-под крыльев» философии, начало приносить плоды; стали появляться всевозможные педагогические концепции, основанные на философских воззрениях, несущие антропологические и аксиологические идеи гуманизма. Философы и педагоги старались воплотить на практике свои теоретические взгляды и взгляды предшественников, создавая педагогичес-

кие концепции и образовательные проекты, например такие, как: Яснополянская школа Л.Н. Толстого, «Дом свободного ребенка» К.Н. Вентцеля, Вальдорфская школа Рудольфа Штайнера; «Дом свободного ребенка» Марии Монтессори; Свободная школа Александра Нейлла (Саммерхилл-скул), «Новая школа» Селестена Френе, «Школа гуманизма» Пауля Гехеба и др. Все эти воспитательные и образовательные учреждения стали плодом видных представителей философии и педагогики свободного воспитания и образования, обладающих богатым творческим потенциалом и сконцентрировавших в своём сознании ведущие философские, социокультурные и научные идеи своей эпохи.

В начале XX в. появилась целая плеяда сторонников свободного воспитания во главе с К.Н. Вентцелем, которые вывели природу свободы из сущности человеческого общества и видели в ней неизбежную закономерность поступательного развития человека и человечества. В осмыслении свободы как общечеловеческой ценности исходной теоретической посылкой идеологов свободного воспитания выступала мысль К.Н. Вентцеля о том, что свобода не мирится ни с каким рабством и порабощением, ни с какой формой власти одного человека над другим. Он ставил перед собою задачу выявить источники и механизмы духовного рабства во всём его многообразии, в результате чего пришёл к выводу: «Причина в том, что люди... или не понимают и не осознают, какое это великое благо обладать свободною душою, несмотря на все те страдания, с каким это благо могло быть связано, – или, хотя понимают и сознают, но не обладают достаточной силой для того, чтобы завоевать это благо, ни для того, чтобы его удержать» [2, 429]. Другую причину возникновения духовного рабства К.Н. Вентцель и другие представители данной идеологии видели в несвободном воспитании, которое даётся человеку с рождения в семье, а впоследствии в школе и в социуме. При таком воспитании человек вырастает безвольным и привыкает испытывать страх быть самим собой, свободным и самостоя-

тельным. Сущность человека и его свободы осмыслялась в контексте идей гуманизма, демократизма, антропологического реализма. Фундаментальной проблемой человека признавалась его свобода. Вместе с тем ведущий теоретик свободного воспитания К.Н. Вентцель выходил на антрополого-космические проблемы свободы и бытия человека через осмысление диалектики гармонии, нравственности, творчества как глубинных основ природы человека.

В действительности, весь XX в. был переполнен всевозможными событиями: две мировые войны, революция, научно-технический прогресс, создание ядерной бомбы и т. п.; и, если на Западе гуманистические концепции продолжали развиваться, то в отечественной науке, с приходом новой (Советской) власти, «сработал» механизм стагнации, и всё «вольнодумство» запретили. Остались лишь очаги русско-зарубежной философии, которая продолжала напоминать обществу про духовное предназначение человека, русские философы в эмиграции не прекращали ориентироваться на экзистенциальные, абсолютные, высокие ценности человека: его свободу и творческое самоопределение.

Одним из таких мыслителей был крупнейший русский философ Николай Александрович Бердяев, который писал о врождённости в человеке чувства свободы и основанной на нём духовной потребности в творческой деятельности, в добром преображении мира на основе нравственного самосовершенствования. Только эта потребность и её реализация оправдывает существование человека на земле, считал он, а творческая деятельность есть не что иное, как механизмы воспитания и образования, осуществляемые в свободе: «Творчество неотрывно от свободы. Лишь свободный творит... творчество рождается из свободы» [1, 237]. Таким образом, Н.А. Бердяев является одним из ярких представителей русской и мировой философии, педагогики и науки в целом, привнесшим идею свободы человека как высшую ценность, что является главнейшим постулатом свободного воспитания и образования.

Другой ярчайший сторонник идей свободного воспитания и образования, философ русского зарубежья первой половины XX в., С.И. Гессен дал одну из самых глубоких оценок идеям образовательной свободы Ж.-Ж. Руссо и Л.Н. Толстого. Он попытался вскрыть положительные и отрицательные стороны свободного воспитания в идеях двух величайших мыслителей: Руссо и Толстого.

Во-первых, свобода не может быть прирождённым качеством человека. В естественной внутренней природе индивида не заключены её онтологические основания. В этом смысле правы те, кто, вслед за Кантом, не видит возможности выведения свободы из чего бы то ни было, что не является ею самой. Между тем Руссо и Толстой в равной степени натуралистически объясняют свободу. Следовательно, «ребенок уже свободен, свободен от природы, его свобода есть готовый факт, только заглушенный другим таким же фактом произвольного человеческого принуждения» [3, 61]. Во-вторых, свобода не существует как нечто внешнее по отношению к человеку. Любая внешняя действительность выступает как мир принудительной необходимости, которой человек вынужден подчиняться.

Собственное решение проблемы разрабатывается С.И. Гессеном на основе положительного понимания свободы, которое заключается в понятии дисциплины (точнее – самодисциплины) и существенно отличается от дрессировки и произвола. Только «дисциплина, или выдержка, выводит человека из животного состояния» [5, 445], поскольку она есть способ самоограничения и самоорганизации индивида и в таком значении – начало его самостроительства в соответствии с некоторой идеально полагаемой целью. Элемент принуждения, всегда присутствующий в дисциплинированности, открывает возможность внешней и внутренней свободы. Свобода во внешнем плане состоит в способности достигать поставленных целей благодаря согласованному действию разума и воли, концентрации физических и духовных сил. Внутренняя свобода в не меньшей,

если не в большей, степени предполагает принудительность. Как писал В.С. Соловьев, «свобода есть только один из видов необходимости» [7, 659].

Что касается Гессена, то он утверждает, что «свобода есть не столько факт нашей жизни, сколько встающий перед нами долг, задание, которое разрешить сполна мы, может, никогда не в состоянии, но к которому можем более или менее приближаться» [3, 70].

В качестве предназначения, которое призван исполнить человек, смысл свободы состоит в его становлении как личности, индивидуально неповторимого лица. Личность как начало внутренней свободы конституируется самим человеком, а не формируется внешними воспитательными воздействиями. «Личность человека есть дело рук самого человека, продукт его самовоспитания. Она непрерывно растет или вырождается в своих действиях, усложняется или беднеет качеством тех целей, которые человек последовательно ставит себе в жизни, и тех задач, которые он своей деятельностью разрешает. Постольку личность никогда не дана готовой, но всегда создается, она есть не пассивная вещь, но творческий процесс. Личность обретается только через работу над сверхличными задачами» [3, 67]. Таким образом, свобода обретается личностью в процессе творческой деятельности, в процессе сотворения того, чего ранее не существовало [6].

Рассмотрев историю свободного воспитания и образования, мы подтвердили тезис С.И. Гессена о глубокой и взаимопроникающей связи между философией и педагогикой, где за основу были взяты философские взгляды на проблему человека и свободы и наложенные на них педагогические механизмы, отражающиеся в образовании и воспитании. Появление идей свободного воспитания и образования, методологически-теоретические предпосылки и создание различных концеп-

ций в рамках данного течения стали естественной реакцией, необходимым откликом на культурно-историческую, социально-духовную, экономически-развитую ситуацию в Европе, на Западе и в России. Философско-мировоззренческая и научно-педагогическая мысль с конца XVIII в. жила по определенным идеалам, которые диктовались рамками общечеловеческих аксиологических и антропологических установок: стремление человека к свободе, свобода как сущностная характеристика человека, стремление к гармонии, целостность и неделимость природы человека, уникальность и универсальность человека, человеческой жизни, свобода как условие развития и саморазвитие человека и т. д.

Свободное воспитание и образование является универсальным знанием для гуманистического подхода в философии образования и во всех отраслях науки, знанием, направленным на построение общества, где каждый человек мог бы раскрыть себя, свой внутренний потенциал, знанием, которым нельзя пренебрегать и игнорировать его.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 358 с.
2. Вентцель К.Н. Цепи невидимого рабства // Свобода и культура / Под ред. С.Л. Франка. № 6. 1906. С. 423-432.
3. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1923. 448 с.
4. Заварзина Л.Э. Отражение идей И. Канта в педагогической концепции П.Ф. Каптерева // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. № 2. В., 2004. С. 211-228.
5. Кант И. О педагогике. Трактаты и письма. М., 1980. С. 445-504.
6. Плеханов Е.А. Теория свободного воспитания в оценке С.И. Гессена. Современные проблемы психолого-педагогических наук. Сб. научных трудов. Вып. 15. Саранск, 2000. С. 101-104.
7. Соловьев В.С. Чтение о богочеловечестве // Сочинение в 2-х тт. М.: Мысль, 1989. С. 635-762.

УДК 128

**Иванова О.Э.**

*Челябинский государственный педагогический университет*

**КОММУНИКАЦИЯ КАК УСЛОВИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ СМЫСЛА  
(В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ АНАЛИЗЕ В. ФРАНКЛА)**

**O. Ivanova**

*The Chelyabinsk State Pedagogical University*

**COMMUNICATION AS A CONDITION OF REALIZATION  
OF SENSE (IN FRANKL'S EXISTENTIAL ANALYSIS)**

*Аннотация.* Экзистенциальный анализ позволяет дополнить представление о коммуникации как бытии «между я и ты» диалогического персонализма измерением логоса (необъятности смыслов). В. Франкл рассматривает смысл как уникальный смысл самоотраденного человеческого существования; это – императив, обнаруживающийся в объективной реальности, трансцендирующий границы человека в отношении к сообществу, между которыми существует диалектическая связь. Эта открытость является основанием для рассмотрения коммуникации, условием осуществления смысла в его основных формах (смысл жизни / смысл смерти, смысл страдания, смысл деятельности и смысл любви). Однако сама по себе коммуникация не реализует человеческое стремление к смыслу.

*Ключевые слова:* коммуникация, самоотраденность, смысл, формы смысла, смысл человеческого существования.

*Abstract.* Existential analysis allows of complementing the notion of communication as being «between you and I» dialogical personalism by logos dimension (the immensity of senses). V. Frankl considers sense a unique sense of self-transcendental human existence; it is an imperative found in objective reality transcending the boundaries between an individual and the community that have a dialectical connection. This openness to the world is the basis for considering communication a condition of sense realization in its basic forms (sense of life / sense of death, sense of suffering, sense of activity and sense of love). However communication alone does not implement the human aspiration to sense.

*Key words:* communication, self-transcendence, sense, sense forms, sense of human existence.

С позиции экзистенциального анализа, человек есть существо, ориентированное на смысл и ответственное за его осуществление. Стремление к смыслу – поискам и его осуществлению – австрийский философ Виктор Франкл определяет базовым стремлением человека. Поэтому не случайно, признавая центральное место в жизни человека (как человеческого духа) за «общением-встречей» диалогического персонализма (представленного, в частности, в субъект-объектном дуализме В. Гумбольдта, в антропологическом материализме Л. Фейербаха, в отношениях человека и Бога Ф. Эбнера и Ф. Розенцвейга, в двойственном отношении человека к миру М. Бубера [4; 6; 8; 9; 2]), Франкл дополняет это бытие коммуникации «между я и ты» измерением логоса (необъятности смыслов). «Истинное общение-встреча – это модус со-существования, открытый логосу, дающий партнерам возможность трансцендировать себя к логосу, даже способствующий ... взаимной самоотраденности» [7, 323]. В противном случае, рассуждает автор статьи «Критика чистого общения: насколько гуманистична “гуманистическая психология”», диалог, «в котором отсутствует направленность на интенционального референта», выльется во взаимный монолог, «взаимное самовыражение» [7, 322].

Проводя общий экзистенциальный анализ, Франкл подчёркивает, что вопрос о смысле жизни явно или не явно присущ самой человеческой природе. Высокоорганизованные

животные не задаются вопросом о смысле жизни: обнаружение проблематичности собственного существования, ощущение неоднозначности бытия под силу только человеку; это в большей степени (по сравнению с физиологическими различиями, а также с понятийным мышлением и речью) и выделяет человека среди других живых существ. Сомнения человека в смысле жизни нельзя, по мысли Франкла, рассматривать как проявление психической патологии: «эти сомнения в значительно большей степени отражают истинно человеческие переживания, они являются признаками самого человеческого в человеке» [7, 157]. В человеческой жизни нет ситуаций, действительно лишённых смысла: даже негативные стороны человеческого существования (смерть, страдание, вина) можно рассматривать как позитивные, содержащие смысл и подталкивающие к его осуществлению. Таким образом, рассматривая изначально в контексте первостепенного интереса врача-психотерапевта при столкновении с психическими больными, терзаемыми душевными конфликтами, категорию «смысл» Франкл определяет как специфический смысл человеческого существования.

Во франкловском человеческом существовании, первоначально «нетронутым и неоформленным материалом», прослеживается влияние локковской «чистой доски». Франкл усматривает аналогию между человеком, выстраивающим свою жизнь, и скульптором, работающим с бесформенным материалом для приобретения камнем формы: «Человек ваяет свою жизнь из того материала, который дан ему судьбой: в творчестве, в переживаниях или страдании он созидает ценности собственной жизни – каждый раз по мере своих сил формирует или ценности творчества, или ценности переживания, или ценности отношения» [7, 193].

Это «формирование» оказывается возможным при условии, что человеческое существование проживается как самотрансценденция – особое качество человеческой реальности, обозначающее внешнюю направленность человека, направленность на

нечто иное по сравнению с ним самим («на что-то или на кого-то»), в котором проявляется открытость человека миру. Самотрансценденция выражает, что, в отличие от животных, привязанных к специфической для каждого вида среде, отвечающей инстинктивному набору, человек – не замкнутая монада. В самотрансценденности человеческого существования преодолевает многообразие различных форм единство человеческого бытия, представляющее «сосуществование антропологического единства и онтологических различий, единого человеческого способа бытия и различных форм бытия, в которых он проявляется» [7, 48]. Указанное определяется Франклом в рамках «дизимензиональной онтологии», отвергающей изучение смысловой реальности исключительно традиционными психологическими методами и признающей утверждение уникальности и неповторимости индивидуального смысла жизни, учитывая, что «даже плоть человека всегда несет отпечаток его духа» [7, 52].

В самотрансцендентной направленности человека на другого (ориентация на «кого-то») выражается коммуникация, определяющая смысл существования отдельного человека, подобно тому, как элемент мозаики (сравнение Франкла) является носителем определённого смысла только относительно места в целой мозаичной картине. Смысл личности «трансцендирует его собственные границы в направлении к сообществу: именно направленность к сообществу позволяет смыслу индивидуальности превзойти собственные пределы» [7, 198]. Коммуникация создаёт условия, но сама по себе ещё не реализует стремление к смыслу. В самотрансцендентной направленности на смысл (ориентация на «что-то») не ограничивающейся самовыражением, происходит становление сущности самого человека: чем больше человек отдаёт себя другому, тем «в большей степени он становится самим собой» [7, 30]. Следовательно, ситуация экзистенциального анализа является ситуацией коммуникации: она учитывает «обратную связь» как в пределах автокоммуникации (хотя и в ситуации

возможного), так и в пределах коммуникации с Другим. «К любой ситуации, – подчёркивает В. Франкл, – нужно подходить так, как будто живешь во второй раз и в прошлой своей жизни уже делал ошибку, подобную той, которую собираешься совершить сейчас» [7, 192]. Учитывая эти особенности, самотрансценденция, как выход человека за пределы собственного «я», определена Франклом как фундаментальный феномен для понимания человека: устремлённость (а не влечение) к смыслу является признаком человеческого бытия, стремящегося преодолеть собственные пределы. Таким образом, смысл есть специфический смысл человеческого существования, самотрансцендирующего границы в отношении к сообществу, который реализуется в открытости человека миру.

Но что будет составлять сущность такого смысла человеческого существования? Для выявления сущностной природы смысла (онтологический аспект) необходимо обратиться к особенностям человеческого существования и сущности самого человека. Общая экзистенциальная установка указывает на неповторимость личности и своеобразие жизни человека.

Радикально критикуя постановку вопроса о смысле жизни в общем виде, В. Франкл предлагает ограничить *пределы вопроса* о смысле жизни «конкретным и частным вопросом»: проблему смысла мы не можем познать в целом, как «замысел вселенной», в силу его трансцендентности. В лучшем случае, поясняет Франкл, мы «можем постичь смысл вселенной в форме сверхсмысла, подразумеваемая под этим, что смысл целого остается непонятым и лежит за пределами постижимого» [7, 162]. Более того, рассмотрение данного вопроса он даже помещает в поле «истинное – ложное», оставаясь верным экзистенциально-философской приверженности неповторимости существования и самого человека. «Спрашивать о смысле жизни вообще, – поясняет В. Франкл, – ложная постановка вопроса, поскольку она туманно апеллирует к общим представлениям о жизни, а не к собственному конкретному, инди-

видуальному существованию каждого» [7, 190]. Принадлежащий конкретному человеку в конкретной ситуации, в силу уникальности человека и каждой ситуации, возникающей лишь однажды, когда «для каждого существует особый смысл» [7, 39], смысл можно назвать относительным исключительно его соотнесённости с конкретным человеком. Скорее, *сущностной особенностью* такого смысла является уникальность. Указанное определяется экзистенциальным представлением о неповторимости и своеобразии существования и сущности человека, лежащих в основании смысла жизни. Другими словами, не существует смыслов универсальных, они всегда уникальны, это – «уникальные смыслы индивидуальных ситуаций». Между тем было бы необоснованно индивидуализировать смыслы, являющиеся общими для определённого общества, равно как и смыслы, разделяемые исторически. Направленность к сообществу (выражаемая самотрансценденцией) позволяет выйти за пределы индивидуального смысла. Такие смыслы, являющиеся общечеловеческими, Франкл называет *ценностями* – универсалиями смысла, кристаллизующимися в типичных ситуациях при столкновении с ними общества или всего человечества. Получается, что смысл предшествует ценности. «Уникальный смысл сегодня, – заключает В. Франкл, – это универсальная ценность завтра. Таким образом творятся религии и создаются ценности» [7, 294].

Следовательно, экзистенциальный анализ настраивает на поиск существующего (в ситуации или в вопросе человека, его задающего) смысла, а не на его создание: «смыслы обнаруживаются, а не придумываются», – заключает В. Франкл. Однако далее он уже не столь категоричен в своих рассуждениях, говоря, что смысл – «это нечто, что нужно *скорее* найти, чем придать, *скорее* обнаружить, чем придумать» (выделено нами. – О.Э.) [7, 294]. Это отличает его (в рассматриваемом ключе) от экзистенциальной философии, признающей создание смыслов и ценностей человеком, и сближает с феноменологическим анализом и герменевтикой,

показывающими обнаружение (восстановление) смысла. В частности, Ж.-П. Сартр, указывая на всеобщность индивидуального смысла, когда речь идёт о бытийно-человеческой сущности смысла, настаивает на том, что определённый смысл *придаёт* жизни сам человек. «До того, как вы живёте, жизнь не представляет собой ничего. Именно вы придаёте ей определённый смысл», – замечает Сартр [5, 456]. По утверждению К. Ясперса, смысл, изначально отсутствующий, производится сознательно, в экзистенциальном отношении между людьми. Условием производства смысла человеческого существования выступает «экзистенциальная коммуникация» (подлинно-личностное общение между людьми), в которую может вступить человек, способный в одиночестве подтвердить свою сущность. Идея ясперсовского экзистенциального одиночества развивается О.Ф. Больновым (учитывающим как основополагающее положение о том, что экзистенция является последним, глубинным, нерушимым ядром человека), который указывает на «придание смысла» в связи с проблемой «новой укрывности». Больнов центральным обозначает вопрос о преодолении человеком оков «экзистентного одиночества» и возвращении для себя опоры из «внешней реальности». Под этой «несущей реальностью» он предлагает понимать другого: «другого человека, человеческое сообщество, учреждения, в которых формируется жизнь этих сообществ, а также силу духа в той мере, в которой все они плодотворны для человека – короче, всё, что может *придать* (выделено нами. – О.Э.) смысл и содержание человеческой жизни как нечто постоянное и надежное» [1, 139]. Другое дело – стремление *понять* (текст), как например, предлагает Г. Гадамер, указывая, что «собственные мысли интерпретатора с самого начала участвуют в *восстановлении* (выделено нами. – О.Э.) смысла текста» [3, 452].

Однако указанное соотношение уникального и универсального смыслов содержит противоречие: с одной стороны, уникальность смысла предполагает отсутствие смысла универсального, с другой – провозглаша-

ется универсальность смысла в историческом масштабе. Почему, *находя* смысл индивидуальной жизни, человек не обнаруживает, а *создает* ценности – универсалии смысла? Другими словами, почему универсалии смысла (ценности) создаются на основе обнаруживаемого уникального смысла жизни человека? Отсутствие у Франкла ответа на этот вопрос, а также его «смягчающаяся категоричность» позволяют выдвинуть предположение, в дедуктивном русле, о создании (производстве) индивидуального смысла жизни. Кроме того, обоснование производства (создания) смысла жизни человека имеется и в позиции самого экзистенциализма, признающей *формирование* сущности человека в его существовании: ведь Франкл не отказывается от экзистенциалистского «лепить» (т. е. создавать, формировать) судьбу. Безусловно, мы не идентифицируем «сущность человека» и «смысл жизни», разводя данные понятия как сущность объекта и его производное, определяемое объектом (его неповторимостью и своеобразием). Возможно, дело не в противопоставлении производства и обнаружения смысла: и то, и другое подразумевает имманентность смысла жизни, обрётённого с помощью самотрансценденции. Скорее, речь идёт об антиномичности внутреннего и внешнего смысла, противопоставлении нахождения смысла самим человеком и данности смысла извне. «Я, – пишет Франкл, – ... не устаю повторять, что смысл должен быть найден и не может быть дан, менее всего – врачом» [7, 297].

Кроме того, такое соотношение индивидуального и универсального смыслов не учитывает метасмысла, о котором Франкл упоминает в связи с тем, что представление о нём не обязательно должно быть теистичным, как и понятие самого бога. Определение бога Франкл представляет как определение операциональное, избегающее дихотомии атеистического или теистического мировоззрения: «бог – партнер в ваших наиболее интимных разговорах с самим собой» [7, 91]. Мы предлагаем рассматривать метасмысл как третий *уровень* организации производи-

мого смысла (вслед за индивидуальным и общечеловеческим смыслом), появляющийся в диалоге человека и бога.

Отдельной линией в вопросе о смысле жизни человека Франкл выделяет вопрос о смысле смерти. Ощущение человеком конечности своего бытия является фактором, ускоряющим осуществление смысла во времени. В основе осуществления смысла человеческого существования лежит принцип необратимости: перед лицом смерти «мы обязаны максимально использовать отведенное нам время жизни, мы не имеем права упускать ни единой из возможностей, сумма которых в результате делает нашу жизнь действительно полной смысла» [7, 192]. Таким образом, осознание конечности человеческого существования устанавливает пределы осуществления смысла – ограниченное в реальном физическом времени человеческое бытие.

Несмотря на то, что фактор осознания человеком конечности собственного существования и является наиболее значимым, осуществление смысла этим не ограничивается: момент разрушения жизни, страдание также может наполнить жизнь смыслом.

В. Франкл выделяет два вида страдания: болезненное / психическое и душевное. Страдание первого вида, болезнь, еще не есть духовное страдание. Рассматривать как смысложизненное мы можем только страдание второго вида, это – *глубоко человеческое страдание*, такое страдание может сделать существование человека осмысленным, особенно, если в результате его изменяется человек: страдая, человек реализует ценности отношения. Осуществляя смысл страдания, человек реализует истинно человеческое.

Хотя страдание как таковое ещё не заключает смысл, оно может выступить источником духовного напряжения, помогающего человеку осознать «то, чему не следует быть». Скорбь и раскаяние как проявления страдания, бессмысленные с прагматической точки зрения (объективно), напротив, наполнены смыслом с точки зрения внутренней жизни человека (субъективно). «Страдание своею целью имеет уберечь человека от апатии, от

духовного окоченения. Пока мы способны к страданию, мы остаемся живыми духовно» [7, 225]. Попытка решить смысложизненную проблему с помощью наркотиков или алкоголя окажется всего лишь иллюзией решения проблемы. Поэтому немаловажным становится обретение человеком способности страдать, что позволяют возможности экзистенциального анализа.

Лишение же человеческой жизни страдания является разрушением её смысла, ибо «лишь под ударами молота судьбы, в горниле страданий обретает жизнь своё содержание и форму» [7, 227]. В этом проявляется противоречивость смысла судьбы: с одной стороны, речь идёт о её формировании, с другой – о её достойном принятии. С одной стороны, человек формирует смысл своего бытия, с другой – принимает его, поскольку и в пассивном страдании заключён глубокий смысл.

Смысл как смысл деятельности происходит из ответственности перед жизнью *в деятельности*. Деятельность сама по себе еще не есть гарантия смысложизненности, только отношение к деятельности как к области реализации ценностей созидания может выступить источником наполнения жизни смыслом. В. Франкл подчёркивает, что деятельность должна быть «естественным средством, придающим полноту смысла индивидуальному существованию» [7, 240]. Смысл определяется вкладом человеческой деятельности в общество, труд лишь предоставляет человеку возможность стать уникальным, а станет ли он таковым – зависит от самого человека: «от нас самих зависит, найдут ли свое выражение в работе те личностные, неповторимые черты, которые составляют нашу индивидуальность и, таким образом, наполняют смыслом нашу жизнь» [7, 233]. В частности, смысл придаёт работе врача нечто, выходящее за пределы его медицинских обязанностей и позволяющее ему раскрыться как личности. Таким образом, деятельность задаёт характер (активно-личностный) осуществления смысла.

С позиции смысла человеческого сущес-

тования рассматривается и любовь, определяемая в этом контексте «областью, в которой ценности “переживания” особенно легко реализовать» [7, 244]: «Любовь – это “переживание” другого человека во всем его своеобразии и неповторимости» [7, 244]. Любовь есть духовная близость, духовная связь одного существа с другим, это – интенциональный акт, направленный на сущность другой личности (позволяющая понять суть человека, дающая возможность увидеть его уникальность, то, чем он есть на самом деле), не зависящий от существования и носящий вневременной характер. В любви открывается действительная природа неповторимой сущности человека. «Любовь позволяет нам ощутить личность другого человека как целый уникальный мир и тем самым приводит к расширению нашего собственного мира» [7, 261]. Поэтому выражения типа «несчастливая» или «неразделенная» любовь бессмысленны, они содержат терминологическое противоречие.

Любовь как метафизический акт обнажает сущность человека, раскрывая ценностный образ нереализованного, но потенциально в человеке: в любви один человек познаёт энтелехию другого человека. Однако сущностно *объект любви* достаточно ограничен: любить можно только личность, а значит, и смысл можно произвести и осуществить в любви к личности.

Любовь может сделать человеческое существование осмысленным, но для Франкла это всего лишь возможный, но отнюдь не единственный способ наполнить жизнь смыслом, существуют и другие возможности реализации ценностей, а потому человеку не стоит ограничивать смысл жизни наличием счастья в любви. Любовь – это возможность осуществления смысла в духовных отношениях между личностями.

Итак, в контексте экзистенциального анализа В. Франкла, смысл понимается как императив, обнаруживающийся в объективной действительности, трансцендирующий гра-

ницы человека в особом отношении к сообществу (в котором преодолеваются пределы смысла индивидуального существования) и требующий реализации в открытости человека миру. Поэтому необходимо учитывать как особенности объективной реальности, так и существующую диалектическую связь между человеческим бытием и сообществом. Смысл человеческого существования уникален, осуществляется в коммуникации (сообществе), в конкретных индивидуальных ситуациях и событиях. Коммуникация, как условие осуществления смысла в основных его формах (смысла жизни / смысла смерти, смысла страдания, смысла деятельности и смысла любви), основывается на самотрансцендентности человеческого существования.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Больнов О.Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение // Философская мысль. 2001. № 2. С. 137-145.
2. Бубер М. Я и Ты / Два образа веры: Пер. с нем. / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М.: Республика, 1995. 464 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Гумбольдт В. Фон. О двойственном числе / Гумбольдт В. Язык и философия культуры / В. Фон Гумбольдт. М.: Прогресс, 1985. 451 с.
5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Тошнота: Избр. произведения / Пер. с фр.; вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: Республика, 1994. 496 с.
6. Фейербах Л. Основы философии будущего. Издание II. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 149 с.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева; вст. ст. Д.А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
8. Эбнер Ф. Слово и духовные реальности / От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам intersубъективности, коммуникации, диалога / Науч. ред. А.А. Михайлов; составл. Т.В. Щитцова. Минск: Менск, 1997. 276 с.
9. Rozenzweig F. Der Stern der Erlösung / Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. 473 s.

УДК (091)11+14

**Собко Р.В.**

*Нижегородский государственный педагогический университет*

## **БОГОСЛОВИЕ КАК ИСТОРИОСОФСКАЯ СХЕМА: РАССУЖДЕНИЯ О ТРИНИТАРНОЙ КОНЦЕПЦИИ ИОАХИМА ФЛОРСКОГО**

**R. Sobco**

*Nizhny Novgorod State Pedagogical University*

### **THEOLOGY AS A HISTORICAL SCHEMA: SPECULATIONS ABOUT TRINITARIAN CONCEPTIONS OF JOACHIM OF FLORE**

*Аннотация.* В данной статье рассмотрены характерные особенности тринитарного богословия средневекового мыслителя Иоахима Флорского, используемого им в качестве историософской схемы. Во введении проанализирован терминологический аппарат Флорского аббата, прежде всего, такие понятия, как «status», «aetas» и «tempus». Далее исследованы понятия *prima definitio* и *secunda definitio*. Если схема *prima definitio* – т. е. деление всемирной истории на три эпохи – достаточно известна русскоязычному читателю, то понятию *secunda definitio* в отечественной историософии уделяется сравнительно мало внимания. Аббат считал, что вся история (люди, события, общественные институты) есть не что иное, как отражение внутренней идеальной природы Пресвятой Троицы. Концепция трёх исторических эпох Отца, Сына и Святого Духа позволила как средневековым, так и современным учёным считать Иоахима Флорского антитринитарием. Исследование *secunda definitio* как отражения основных принципов католического богословия позволяет уравновесить эти обвинения иллюстрацией «неслитного и нераздельного» единства и симбиоза всех исторических эпох. История, по мнению Иоахима Флорского, была сложным процессом, в пределах которого ряд ключевых элементов развивается от начала до полной реализации своих целей.

*Ключевые слова:* Иоахим Флорский, филиокве, историософия, статус, этас, темпус, Мережковский, Соловьев.

*Abstract.* The article deals with some specific problems, concerning certain characteristics of Joachim's Trinitarian theology used as a key to the philosophy of history. It emphasizes particular qualities of his critical apparatus such as «status», «aetas» and «tempus». Joachim shared with many of his contemporaries the conviction that nature, persons and events pointed beyond themselves to transcendent realities. It was in this medieval and monastic environment that Joachim formulated his theology of history. Focusing particular attention on Joachim's three-state schema of history, modern Russian scholars lack for studying his Trinitarian conceptions. Joachim assumed that God had given the world, and particularly the history of the chosen people, a multidimensional order and symmetry which reflects the Trinity and its mysteries. The exegetical plan of Joachim's four major commentaries reveals that history for the abbot is an allegory of the Trinity. Joachim's various historical schemata: two times, three states, and seven ages — are the symmetry of the catholic doctrine of the Trinity.

*Key words:* status, aetas, tempus, Solovjev, Merezhkovsky, filioque, philosophy of history, Joachim of Fiore.

Иоахим Флорский (Калабрийский), Джоаккино да Фьоре (Joachimus Florensis, Gioacchino da Fiore) (около 1132-1202) – итальянский мыслитель. Аскет, монах Цистерцианского ордена, около 1177 г. избран аббатом, около 1191 г. основал монастырь Сан-Джованни ин Фьоре как центр нового, Флорского ордена, откуда и получил своё прозвище. Создатель оригинальной историософской модели. Хилиаст. Был известен в качестве своеобразного пророка. Под этим титулом упоминается в «Божественной комедии» у Данте.

Иоахим использует небольшое количество специфических терминов для описания своего видения философии истории. Эти термины, часто без перевода, используются как в его трудах, так и в критической литературе. Для уверенного понимания терминологии Иоахима необходимо начать с краткого знакомства с его понятийным аппаратом.

© Собко Р.В., 2011

При описании деления истории на периоды Иоахим использует три термина: состояние (**status**), время (**tempus**) и возраст (**aetas**). Начало и конец каждого из периодов всегда связаны у него с теми или иными лицами священной или церковной истории.

*Status* – это самый известный из терминов, предложенных Иоахимом Флорским для описания истории. Он предполагает разделение её на три накладывающихся друг на друга периода, приписываемых соответственно Отцу, Сыну и Святому Духу [7, 5<sup>r</sup>, 6<sup>r</sup>, 11<sup>v</sup>]<sup>1</sup>. Само слово **status** обозначает в переводе с латинского языка «состояние, позу или позицию» [1]. В англоязычной литературе для описания этого термина используется слово *state*, которое имеет, кроме вышеприведённых значений, ещё и значение «государство». Таким образом, данный термин может описывать ещё и царство или империю. У каждого статуса есть начало (**initio**) и окончание (**consummatio**). Последний термин происходит, как нетрудно догадаться, от слова *сумма* (*сложение*) и обозначает, скорее, полноту или совокупность всего.

Каждому «status» соответствует определённый тип духовного развития, имеющий у Иоахима название ордена (*ordo*). Слово это восходит к корню «порядок» и в средневековой латыни могло иметь значение также «канон» или «устав». Таким образом, подчёркивается, с одной стороны, совокупность исторических лиц (орден), объединённых одной целью, и соответствующий образ жизни (устав), который уже может выходить за рамки «своего» исторического периода.

Орденов, соответственно, тоже три: **ordo laicorum** (орден мирян), который может называться также **ordo conjugatorum** (орден женатых); **ordo clericorum** – орден священства

<sup>1</sup> Здесь и далее цитируются средневековые рукописи Иоахима Флорского, репринтно переизданные во Франкфурте-на-Майне и доступные в Немецкой национальной библиотеке или в библиотеке Университета имени Гёте. Нумерация страниц в рукописях введена исследователями. Для некоторых книг она не сквозная, поэтому ссылка может содержать в себе обозначение части (*part.*), книги (*book*), трактата (*tract.*), главы (*ch.*), листа (*fol.*), лицевой стороны листа (*r*), оборотной стороны листа (*v*), коллонки текста (*a, b*).

(духовных лиц) и **ordo monachorum** – орден монахов [7, 8<sup>v</sup>, 9<sup>r-v</sup>, 56<sup>v</sup>; 12, 21, 91, 83, 154-155; 11, 5<sup>r</sup>, 18<sup>v</sup>-19<sup>r</sup>]. В каждом из «статусов» и соответствующем ему «ордене», кроме **initiatio** и **consummatio**, есть ещё **fructificatio**. Данный термин, как видно из этимологии, происходит от корня «фрукт», т. е. плод, и обозначает, соответственно, состояние расцвета или «плодоношения». Этому состоянию каждый *status* достигает в тех людях, в которых наиболее полно воплотились идеи того или иного «ордена».

Таким образом, ещё в XII в. флорский аббат ввёл в оборот трёхчленную историософскую схему: *initiatio* – *fructificatio* – *consummatio* или «зарождение – цветение и плодоношение – завершение»; которая в дальнейшем получила очень широкое распространение. Своеобразную интерпретацию данной схемы можно обнаружить, в частности, и в русской историософии (теория цикличности развития культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева). Мы считаем, что, в силу онтологичности, имманентно присущей русской мысли, отечественные религиозные философы стремились отвлечённые метафизические схемы спроецировать на развитие социальных организмов. Безусловно, мы здесь далеки от абсолютизации, ведь и сам Иоахим Флорский не считал свои схемы отвлечёнными: как хилиаст, он полагал их реально применимыми к истории и эсхатологии. В данном контексте мы говорим лишь об общих тенденциях западной и русской мысли.

Термин «*tempus*», пожалуй, самый однозначный из применяемых Иоахимом. Он обозначает просто «время», но и здесь есть свои особенности. Во-первых, Иоахим употребляет слово «время» в общем значении, чтобы указать на период времени в прошлом, настоящем или будущем, например, «время Ветхого Завета» (от Адама до Захарии, т.е. первый статус) или «в последние времена (*in extremis temporibus*)» (исторический период перед концом света) [7, 1<sup>r</sup>, 10<sup>r</sup>, 19<sup>r</sup>]. Во-вторых, Иоахим использует это слово в качестве технического термина, который обозначает

те или иные промежутки времени в многочисленных историософских схемах. В отличие от *status* или *aetas*, *tempus* не имеет чётких исторических границ, но ограничен, скорее, рамками экзегетических моделей. Например, Иоахим говорит о «пяти временах» существующего мира: 1) до закона (письменное откровение), 2) под законом, 3) время проповеди Евангелия, 4) время духовного понимания откровения, 5) время абсолютного видения Бога [5, part. 1 5<sup>v</sup>-6<sup>r</sup>].

Мы согласны с Марджори Ривз [10,16-20] и Беатрис Хирш-Рейх [3, 1-19], крупнейшими исследователями иоахимизма, которые в своих работах, посвящённых «*Liber figurarum*», указывают, что Иоахим делил пространство истории не только на три «*status*’а», но и на два «*tempus*’а» (время). Первое – от Адама до Христа, второе – от Христа и до окончания земной истории. Чтобы разрешить кажущееся противоречие между первой и второй схемами, профессор Ривз предложила считать первую трёхчастную схему «мистической», тогда как вторая может быть названа «институциональной». Словом, трёхчастное деление подразумевает новое духовное или интеллектуальное измерение жизни, а двухчастное – образование новых социальных институтов.

Сам Иоахим обозначал эти две схемы терминами **prima definitio** и **secunda definitio**. В данном контексте понятие *definitio* можно трактовать как историософскую схему. «*Prima definitio*» он соотносил с библейской альфой (Α), символизирующей через свою «треугольность» единственность Троицы. «*Secunda definitio*» связана с образом омеги (ω):

Средняя часть омеги – *virgula* (дословно – «палочка») – есть третий элемент, исходящий одновременно из двух крайних: «*Prima diffinitio designatur in Α quod est elementum triangulatum. Secunda designatur in ω in quo virgula de medio duarum procedit. Utrumque ergo sciri oportuit quia utrumque plenarie pertinent ad catholicam fidem*» [7, Book 2, Tract. 1, ch. 9, fol. 10<sup>r</sup>].

Концепции «**prima definitio**» посвящена первая часть книги «*Liber de Concor-*

*dia*» – *Книги согласования Ветхого и Нового Завета, одного из главных трудов Иоахима Флорского*.

Во второй части Иоахим уже подводит читателя к сущности **secunda definitio**.

«*Nunc autem locus est ut agamus de mysterio quod continetur in ω secundum quod duo sunt testamenta ex quibus unus intellectus spiritualis procedit. Oportet autem nos iterum incipere ab Adam et ab Ozia, rege Iuda, quatinus ex duobus parietibus una tela texatur*» [7, Book 2, Tract. 2, ch. 9, fol. 23<sup>rb-va</sup>].

Затем аббат рассуждает на тему «семи печатей» из «Откровения» Иоанна Богослова и снова возвращается к *secunda definitio* при обсуждении *concordia generalis* (полного согласования всех трёх эпох) [7, Book 2, Tract. 2, ch. 9, fol. 23<sup>rb-va</sup>]. Подобное смешение двух концепций предпринято Иоахимом Флорским намеренно, и именно оно, по мнению многих исследователей, является ключом к философии истории флорентийского аббата. Особенно важно то, что эти идеи изложены в книгах «*Liber de Concordia*», которые сам автор считал введением в экзегезу Нового и Ветхого заветов.

Обвинения в тритеизме и осуждение на соборе 1215 г. настолько отвлекают исследователей иоахимизма от других проблем, что всё богословие аббата и по сей день рассматривается исключительно в рамках «**prima definitio**», т. е. исключительно как концепция трёх эпох (или заветов). Сам автор, однако, подчёркивает значение *filioque* для понимания особенностей своего «согласования» в следующем отрывке: «*Quia uero unus est Pater a quo procedunt Filius et Spiritus Sanctus, unus Spiritus qui a Patre simul procedit et Filio, duo qui procedunt ab uno Patre, recte primus status ascribitur Patri, secundus soli Filio, tertius communis Filio et Spiritui Sancto*» [7, Book 2, Tract. 1, ch. 8, fol. 9<sup>vb</sup>].

Итак, в третьем «*status*’е» Святой Дух должен явиться в своей славе: «*Igitur primus status attribuendus est Patri, secundus Filio et Spiritui Sancto, quamuis clariora sint in eo quia sic oportuit opera attributa Filio, tertius Spiritui Sancto, pro eo enim quod in tertio statu osten-*

surus erat Spiritus Sanctus gloriam suam» [7, Book 2, Tract. 1, ch. 8, fol. 9<sup>vb</sup>]. Во «Введении в Апокалипсис» Иоахим также подчёркивает эту мысль: «Diximus enim pertinere secundum statum secundum ea que significat ad Filium et Spiritum Sanctum, licet magis proprie ad Filium qui et aperte operatus est in eo, statum uero tertium proprie ad Spiritum Sanctum» [5, fol. 93<sup>rb</sup>].

То же самое мы читаем в «Толковании на Четвероевангелие»: «Inde est ut cum aliquid typice volumus exponere in scripturis, primo occurrat nobis quasi processio Spiritus Sancti a Patre, secundum quam similitudo Patris tenenda est in primo statu seculi, similitudo Spiritus Sancti in secundo, deinde quasi processio Spiritus Sancti a Filio, secundum quam similitudo Filii tenenda est in secundo statu, similitudo Spiritus Sancti in tertio» [12, 23].

В «Десятиструнной Псалтири» Иоахим дополняет картину, включая в неё учителей церкви, владеющих тайнами мистики, и орден созерцателей: «Pro eo enim quod Spiritus Sanctus procedit a Patre oportuit secundum statum habere contemplatores sicut et doctores. Quid sicut ordo doctorum proprietate mysterii pertinet ad Christum, ita ordo contemplantium ad Spiritum Sanctum» [11, 253<sup>va</sup>].

Развивая тему, Иоахим придаёт своей схеме антропологическое и христологическое (об этом будет сказано далее) прочтение: «Ita enim extimanda est apud deum uniuersa multitudo credentium ac si unus homo qui constat ex carne et sanguine et spiraculo uite» [7, Book 2, Tract. 1, ch. 5, fol. 8<sup>va-vb</sup>]. Орден клириков становится посредником между орденом женатых и орденом монахов: «... Sicut enim sanguis medius est inter carnem et animam, ita ordo clericorum medius est inter coniugatos et monachos» [7, Book 2, Tract. 1, ch. 5, fol. 8<sup>va-vb</sup>]. Цель ордена женатых – рождение сыновей Божиих, т. е. возвещающих Его учение: «Habet ergo coniugatorum ordo imaginem Patris, quia sicut Pater, ideo Pater est quia habet Filium, ita ordo coniugatorum non nisi ad procreandos filios institutus est a deo» [7, Book 2, Tract. 1, ch. 5, fol. 8<sup>va-vb</sup>]. Цель ордена клириков – проповедь, ибо Сын есть Слово: «Habet et clericorum ordo imaginem Filii qui est verbum

Patris quia ad hoc constitutus est et ipse ut loquatur et doceat populum uiam Domini et ostendat ei continue legitima dei sui» [7, Book 2, Tract. 1, ch. 5, fol. 8<sup>va-vb</sup>]. Цель ордена монахов – реализовать любовь, которая есть полнота Божества: «Habet et monachorum ordo imaginem Spiritus Sancti qui est amor dei, quia non posset ordo ipse despiciere mundum et ea que sunt mundi nisi provocatus amore dei et tractus ab eodem Spiritu qui expulsiuit Dominum in desertum, unde et spiritualis dictus est quia non secundum carnem ambulat sed secundum spiritum» [7, Book 2, Tract. 1, ch. 8., fol. 9<sup>va</sup>].

Если понимать все три «status'a» только как конкретные исторические эпохи, современные Ветхому, Новому и предполагаемому Третьему Завету, то становятся непонятными аналогии Иоахима, ведь все три прообраза предполагаемых эпох находятся во временном периоде Ветхого завета, т. е. имманентно присущи ему. Каждый из «status'ов» включает в себя все три ордена, представляющих собой различные грани богообщения. Отношения между орденами есть не что иное, как актуализация «общения» лиц Пресвятой Троицы на пространстве истории.

С точки зрения Иоахима, историческая действительность превосходно подтверждает католическое мнение о *filioque*. Двойное исхождение Духа от Отца и от Сына возможно, по его мнению, так как если бы Дух Святой исходил только от Отца, то у ордена духовенства и ордена монахов должно было бы быть одно и то же *initiatio*. Если бы Дух исходил только от Сына, то *initiatio* монахов должно было бы быть от одного только Бенедикта. И только двойное исхождение соответствует двойному *initiatio*.

Цель «prima definition», согласно Иоахиму, – создать полноценное Тело Христово, реализовать «pleroma» [6, 309]. Эта цель реализуется только в конечном, третьем «status'e». И в то же время третий status – время полноты Христовой (plenitudo Christi) [4, 132]. Хотя Иоахим приписывает этот третий status одному только Духу Святому, в нём, несомненно, присутствует и христологический аспект. Цитата из Ефес. 4:13. [2, 669] соеди-

няется в книге «Согласования» со словами Христа «В доме отца моего обителей много» (Ин. 14:2 [2,343]). Этих обителей насчитывается в «Liber Concordie» ровно семь. Они находятся как бы на некоей горе. Те из них, которые находятся выше других, имеют дары низестоящих и могут с высоты своего положения видеть и предсказывать путь низестоящих. Пять обителей в этой схеме предназначены созерцателям, шестая обитель – для лаиков-мирян, седьмая – для прелатов. Пять обителей созерцателей устроены так, чтобы четыре не имели никакого контакта с миром [7, Book 5, ch. 22, fol., 68<sup>r</sup>-72<sup>r</sup>]. Как мы видим, в этой схеме, помимо собственно монахов, присутствуют и клирики-прелаты и миряне-лаики, т. е. в историософскую схему третьего периода включены все три ордена, которые, как и члены тела Христова, в иоахимовской метафоре находятся в постоянном симбиозе. Таким образом, через новую схему Иоахим ещё раз подчёркивает plenitudo Christi (полноту Тела Христова).

Ещё одна схема, через которую Иоахим пытается доказать *filioque*, – истолкование *тетраграмматона* – таинственного имени Бога из Ветхого завета: «In hac diffinitione sacri nominis qua dicimus IE Patrem, EU Filium, UE Spiritum Sanctum ostenditur quod tres sunt persone deitatis et quod ipse persone indivisibiles sunt et inaccessibiles a seipsis et quod Filius sit a Patre solo quod Greci confitentur nobiscum et quod Spiritus procedat a Filio, quod Greci negant» [9, tav. XI a – XI b]<sup>1</sup>.

Как было показано выше, в трёх «status'ax» Иоахим пытался христологически и экклезиологически решить проблему взаимоотношений трёх орденов. Одним из ключевых элементов в схеме *secunda diffinitio* является понятие *spirituales viri* – *духовных мужей* [7, Book 2, Tract. 1, chap. 7, fol. 9<sup>ra-rb</sup>; 8, ch. 6, fol. 6<sup>rb</sup>-9<sup>ra</sup>; 5, part. 1 fol. 37<sup>ra-vb</sup>].

Появление *spirituales viri*, начиная с Илии в «tempus» Ветхого Завета и Бенедиктинских монахов в период Нового Завета, так же, как

параллельное развитие *spiritualis intellectus* (духовного разума), является историческим проявлением двойного исхождения Святого Духа. Стремление двух сторон омеги к средней черточке (*virgula*) истолковывается здесь как стремление истории к тому состоянию, в котором *spirituales viri* и *spiritualis intellectus* будут преобладающими.

На первый взгляд, схемы обоих *diffinitiones* совершенно различны, но вместо того чтобы не соглашаться друг с другом, предполагая собой альтернативные пути исторического развития, они дополняют друг друга. Поэтому любая из *diffinitio*, взятая вне контекста другой, – всего лишь фрагмент, который не может дать полной картины.

Обе *diffinitiones* описывают историю в терминах тринитарного богословия, в фокус которого помещена концепция *filioque*. Первая схема уделяет больше внимания общим положениям тринитарного богословия, вторая делает акцент на так называемом «общении свойств» лиц Пресвятой Троицы.

В рамках тринитарной концепции рождение Сына Отцом и исхождение Духа от Отца вечно. В историософской парадигме Иоахима, однако, эта феноменология носит временной характер и действует лишь до исторического момента исхождения Святого Духа «и от Сына». Таким образом, историческая реализация Троицы несколько отлична от её богословской концепции. На историческом уровне обе схемы дополняют друг друга и являются просто разными способами, позволяющими рассмотреть один и тот же процесс.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. М.: Русский язык-Медиа, 2008.
2. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа Саратов: Издательство Саратовской епархии, 2008.
3. Beatrice Hirsch-Reich. The Figurae of Joachim of Fiore. Oxford, 1972.
4. Ernst Benz. Evolution and Christian Hope, trans, by Heinz G. Frank. N.J., 1968.
5. Expositio in Apocalypsim. Venice, 1527; reprinted., Frankfurt a. M.: Minerva, 1964.
6. Joseph A. Grau, Morality and the Human Future in the Thought of Teilhard de Chardin Rutherford.

<sup>1</sup> «Liber figurarum», как это ясно из названия, содержит рисунки, схемы, таблицы. Tav. – таблица (схема, иллюстрация к тексту).

- N.J., 1976.
7. Liber de concordia novi ac veteris testamenti. Venice, 1519; reprinted Frankfurt a. M., 1964.
  8. Liber introductorius in Apocalypsim. Venice, 1527; reprinted Frankfurt a. M., 1964.
  9. Liber Figurarum. Edited by M. Reeves, B. Hirsch-Reich, and L. Tondelli, in *Il libro delle figure*. 2nd ed. Turin: Societa editrix internazionale, 1953.
  10. Marjorie Reeves. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Oxford, 1969.
  11. Psalterium decem chordarum. Venice, 1527; reprinted Frankfurt a. M., 1964.
  12. Tractatus super quatuor evangelia. Edited by E. Buonaiuti. *Fonti per la storia d'Italia*. Rome, 1930.

## РАЗДЕЛ IV. ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИИ

УДК 101

**Боков Д.Ю.**

*Военно-технический университет при Спецстрое России (г. Балашиха)*

### ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВАНИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

**D. Bokon**

*Military-Technical University of the Federal Agency  
for Special Construction (Balashikha)*

### PHILOSOPHIC AND LEGAL FOUNDATIONS OF INFORMATION-ORIENTED SOCIETY

*Аннотация.* В условиях перехода России в информационное общество особую социальную значимость приобретает нормативное регулирование общественных отношений. В статье выдвигается положение, что для регулирования отношений в информационном обществе необходимо преодолеть традиционное отношение к силе государственного принуждения, присущей позитивистской традиции права. На первый план выведен такой регулятор, как ответственная саморефлексия участников взаимодействия, что позволяет сформировать саморегулируемую полисубъектную социальность, адекватную принципам существования и движения информации.

*Ключевые слова:* информационное общество, коммуникация, полисубъектная социальность, правовая реальность, социально-правовое взаимодействие.

*Abstract.* In terms of Russia's transition into the information-oriented society the normative regulation of social relations acquires particular significance. To regulate relations in the information-oriented society it is essential to get rid of the orthodox attitude towards state coercion as prescribed by positivist law tradition. Emphasis is put on such a regulator of social-legal interaction as participants' responsible self-reflexion that allows of creating self-regulatory poly-subjective sociality adequate to existence and information flow principles.

*Key words:* information-oriented society, communication, poly-subjective sociality, legal reality, social-legal interaction.

С развитием процессов информатизации и возникновением в этой связи новых общественных отношений особую остроту и социальную значимость приобретает проблема их адекватного нормативного регулирования. Современное общество оперирует множеством регуляторов общественных отношений, среди которых — право, религия, мораль, корпоративная культура и т. д., но очевидно, что наиболее строгим и весомым среди них, именно гарантом развития социальности, остаётся право [1, 131-161; 8; 11, 7].

Концепция и конструкция информационного общества, базирующиеся на принципах глобализации, децентрализации, развитии информационного и знаниевого компонентов и т. д., предполагают отказ от устоявшегося позитивистского понимания права и обращение к более глубоким основаниям правовой реальности. Методологическими предпосылками поиска философско-правовых оснований информационного общества выступают следующие положения.

Во-первых, в контексте становления и развития общества информации логично предположить, что право следует рассматривать не только как самостоятельную сферу социальной реальности, но и как инструмент, способ её конструирования и развития.

Во-вторых, информационное общество предполагает формирование так называемой *полисубъектной социальности*, когда в масштабе социального пространства возникают самоорганизующиеся сферы, требующие признания себя в качестве самостоятельных субъектов социальной жизни. Здесь важно установить и непротиворечиво описать уровни и модели их отношений, поскольку именно специфика отношений в социуме создаёт контекст его ноуменального выражения и развития.

В-третьих, представляется важным основополагающее утверждение социально-правовой концепции Н. Лумана о том, что не существует никакой непреложной эмпирически-нормативной организации людей в обществе, а есть лишь некоторая схема наблюдения, в которой позиция наблюдателя выступает «метанормой» по отношению ко всем возможным социальным выражениям нормативности [3; 6; 10].

Как справедливо отмечает Тихонравов Ю.В., «право есть результат определенной реакции человека на внешнюю реальность и, одновременно, само по себе есть антропогенная реальность, т. е. реальность, созданная человеком, но обретшая независимое от него существование» [9, 15]. Здесь важно выделить мысль о том, что объективное право как совокупность норм и правил, устанавливающих жёсткий стандарт регулирования социальных отношений, не является универсальной завершённой конструкцией: это своего рода модель, форма, которая адекватна социальной системе в определённом периоде её развития; но принципиальное изменение системы, её переход на новый уровень предполагает осознание и смену существующей модели также на принципиально иную.

В связи с формальным характером позитивного права, что для современного

правового мышления стало само собой разумеющимся, представляет интерес тезис Ж. Лакана, который, анализируя понятие «формального», выделил в нём два смысловых аспекта. Во-первых, «форма» рассматривается им как «совокупность условностей, из которых вы можете вывести целый ряд следствий, вытекающих друг из друга теорем, внутри совокупности которых устанавливаются отношения структур», и, во-вторых, «форма, хорошая форма, означает, напротив, целокупность, осуществленную и изолированную» [5, 53-54]. Первый аспект описывает технологическую сторону нормативного правового акта (как основного источника права для романо-германской правовой семьи), это акт «писанный», в терминологии теории государства и права — *позитивное право* или *система права*. Второй аспект выражает идею права, его дух, естественное начало, правовую систему, которая в значительной степени формируется иррациональными составляющими — правовой идеологией, правовой психологией, правовой культурой, носителями которых выступает общество как совокупность граждан, личностей, реальных акторов действий, попадающих в сферу регулирования правом отношений в информационном обществе. Данная мысль не является новой для современной философии права, но по-прежнему лишь определяет основное направление развития правовой реальности в целом.

Собственно правовая наука игнорирует социально-культурный пласт, в котором осуществляется правовая деятельность и реализуются организационные особенности этой деятельности, хотя именно он и задаёт контекст, в котором возникают, существуют и реализуются нормативные акты, и в случае несоответствия ему они просто не станут работать, будучи средством, способом регулирования возникающих отношений между людьми и их сообществами.

Тот факт, что эффективность позитивного права сводится, в конечном счёте, к глубинным личностным структурам, для информационного общества принципиально важен и подчёркивается следующим.

Дискурс закона (права) формирует для личности по отношению к закону две возможных позиции. Первую представляет та часть людей, которая отстранена от технологии создания закона и его исполнения. При любой форме государства она составляет большинство граждан, которые по отношению к действующему праву в большей степени ориентированы на результат их действия, нежели на процесс; для них нет необходимости овладевать закономерностями правотворчества и исполнения закона.

Вторая позиция принадлежит меньшинству — политической элите, которая закон создаёт и потому непосредственно ответственна за его исполнение. Эти люди, с одной стороны, должны владеть правовым дискурсом, — чтобы иметь возможность удерживать его, закона, контекст; “чувствуя” его, управлять им, тем самым управляя социальной жизнью; стать по отношению к закону наблюдателем, осознавать себя “вышедшим” за его рамки. И в этом смысле “...закон обнаруженный больше законом не является” [5, 269], поскольку, как указывает Ж. Лакан, для этой группы людей утрачивается сакральность закона: закон легитимен, только когда сокрыты источники его происхождения и “источники происхождения” всякой легитимности. С другой стороны, являясь членами регулируемой законом социальной общности, им необходимо удерживать позицию исполнителя этого самого закона. Такое двойственное положение в современной психологии и антропологии, а именно психотехнологиях, ориентированных на коммуникативную сторону процесса взаимодействия субъектов, называется позицией “участника-наблюдателя”, когда вовлеченный в процесс субъект одновременно исполняет две социальные роли.

Для “удержания” такой позиции и, тем более, деятельности в её рамках требуются значительные затраты в смысле расходования энергии личности. Кроме того, для законодателя закон не является сакральным, поскольку он же его и создаёт. Следовательно, легитимность в формальном, “внешнем”

её аспекте (прямое соответствие закону) не является для его деятельности направляющим и/или ограничивающим фактором. При этом, чтобы обеспечить для закона требуемую для него “целокупность осуществленную и изолированную”, вполне обоснованно утверждать, что для субъекта, включённого в дискурс права, во-первых, оправданно использование “участника-наблюдателя” как понятия и методологического приёма, во-вторых, необходима личностная зрелость, “внутренняя легитимность”, некая совершенность (или завершенность) во всех аспектах её понимания, что и составляет необходимую философско-правовую предпосылку информационного общества.

Можно предположить, что существенной особенностью новой модели регулирования социальных отношений должна стать система ответственного саморегулирования как более тонкая и сложная форма контроля социально значимых действий. Подразумевается, что она содержит отказ от прямого, директивного управления [4], на котором основана эффективность позитивного права, опирающаяся, фактически, на очевидную силу.

Как показывает М.К. Мамардашвили, переход на новый уровень социально-правового развития возможен, если полагать право объектом, обладающим свойством становления, процессуальности, что, в свою очередь, формирует ментальную установку на «отказ от посылки существования некоторого предустановленного мира с готовыми законами и сущностями» на основании осознания того, что «нечто не предустановлено в виде закона, а устанавливается в качестве закона» [7, 64].

В качестве более тонкого способа управления возможно, например, использование спонтанно возникшей ситуации, когда управляющий и управляемый находятся в одном информационном потоке, не устанавливая личных отношений, т. е. управление ситуацией через общий контекст, общую цель взаимодействия. Так, например, учащиеся, тем, что они сделали социальный заказ,

пришли учиться, управляют рабочим временем преподавателя, а преподаватель, отдавая информацию, тем самым управляет образованием студентов.

Еще более сложный, но и более масштабный с точки зрения социально-культурного значения способ (уровень) управления – который, следуя Р. Дилтсу, состоит в том, что действия этого уровня не являются специально действиями по управлению. Управление возникает в этом случае как побочный эффект и нисколько не заставляет того, кто действует, затрачивать силы или вообще как-то держать в поле своего внимания поведение других людей. Однако именно эти действия оказывают наибольшее влияние на структурирование социальной реальности. Эти действия могут быть чисто внешне базовыми, то есть направленными не на людей, а на материальные или когнитивные объекты. Например, А. Эйнштейн, занимаясь исследованиями в области естественных наук, создал мыслительную парадигму, которая изменила способ мыслить и, соответственно, действовать многих тысяч людей. «Управляющий» на данном уровне не зависит от того, что множество людей, понимая эффективность его способа действовать, используют этот способ. Его интерес — внутри его собственного действия.

Следует признать, что указанные направления исследования лежат за пределами методологии современной правовой науки, это, скорее, подходы когнитивной философии и антропологии, но в современном гуманитарном знании, предлагающем множество моделей процессов и явлений действительности, обосновано осознание необходимости внимания социальных дисциплин к научному аппарату друг друга, так как именно последнее открывает ресурс для их взаимного идейного обогащения, и данный факт сам по себе отражает возможность изменения методологии правовых наук.

Продолжая развивать идею сконструированности, следовательно, возможности целенаправленного изменения социальной реальности, а также исходя из того факта,

что знание является основным принципом информационного общества, рассмотрим более подробно технологию конструирования правовой реальности, используя подходы современных мыслителей философии и социологии знания [2, 88-89], исследующих взаимосвязь человеческого мышления и социального контекста, в котором оно возникает, исходящих из антропологических предпосылок, что означает своего рода признание приоритета личности (в её природно-социальной целостности) в конструировании и поддержании форм социальной реальности.

В процессе конструирования людьми социальной реальности происходит специализация знания, организация сопутствующего ему персонала, и возникает институт экспертов, когда первоначально «эксперт по охоте не претендует на роль эксперта по рыбной ловле, а потому у него нет основания конкурировать с последним» [2, 191]. Эксперты в той или иной области претендуют на то, чтобы определять, какова будет их область реальности. Чем сложнее формы знания, тем больше претензии экспертов на новый статус.

С усложнением специализации знания появляется чистая теория. На первый взгляд, она никак не связана с практической жизнью общества, это своего рода платоновские идеи, иллюзия, однако такая иллюзия, которая «несет огромный социально-исторический потенциал в силу взаимосвязи между процессами определения и производства реальности» [2, 192]. Те, кто занимается созданием и развитием чистой теории, определяют свою профессиональную реальность (в правовой реальности – это те, кто создаёт и исполняет законы в материальном и процессуальном смысле). По сути, эта группа людей принимает решение о содержании норм и правил поведения и взаимодействия индивидов и их объединений, тем самым определяя структуру «своего» участка, а это предопределяет действия людей и движение материальных средств в данной области реальности.

Правовая реальность, как и социальная реальность в целом, конструируется благо-

даря процессам хабиитуализации, институализации, легитимизации и инновации.

**Хабитус** – это привычка, действие, которое часто повторяется, становится образцом поведения; хабитус уменьшает выбор практически до одного способа действия, тем самым снимает необходимость постоянного психического напряжения при принятии решения, экономит усилия, что создаёт базу для инноваций тогда, когда усилия действительно нужны, путём экономии психической энергии [2, 89-90]. Таким образом, социально значимое действие содержит и выражает два плана психической жизни человека: дальний – хабитус, ближний – инновация в области действия путём принятия решения.

**Легитимность** – законность, оформление некоего принципа действия человека в каком-либо виде, понятном всем членам общества и обязательном для всех. Это способ «объяснения» и «оправдания» реальности.

**Институт** возникает там, где имеется взаимная типизация хабиитуализированных действий деятелями разного рода. Институт типизирует не только действия, но и деятелей в институтах, институт исходит из того, что действия типа X должны совершаться деятелем типа X. Например, правовые институты устанавливают правило, согласно которому привлекать к юридической ответственности будут особым способом в особых обстоятельствах, и делать это будут определенные категории людей, и данное правило является очевидным для современных теоретиков права.

Институты связаны с разделением труда, всегда имеют историю, не могут быть созданы моментально и осуществляют контроль за человеческими действиями, устанавливая образцы, которые придают поведению одно из многих, теоретически возможных, направлений.

Институты контролируют деятельность людей дважды. Первичный контроль осуществляется самим их наличием как образцов деятельности. Выражаясь теоретико-правовым языком, речь идёт о регулирующей функции права и правовой нормы в частнос-

ти. Дополнительные институты контроля нужны в том случае, когда институализация была не вполне успешной. Вторичный контроль выражает идею охранительной функции правовой нормы, когда содержащегося в ней запрета или сформулированного правила поведения недостаточно, чтобы участники правоотношений им следовали, выражая свою добрую волю. Дополнительные институты контроля – это вся система правоохранительных органов, восстанавливающая нарушенные социальные связи и отношения путём прямого принуждения от имени государства.

Как правило, в культуре сначала возникает хабитус, потом институт, который потом легитимизируется. Следствием укрепления института экспертов является усиление традиционализма в хабиитуализированных, институализированных и легитимированных действиях. Усиливается тенденция к инерции, внутренне присущая любой институализации. Вообще любой институт накладывает рамку на пластичность человеческих действий, ограничивает её. Однако любой институт делает тем самым действия людей более реальными, единообразными, тем самым укрепляет социальную реальность.

С точки зрения любой системы управления, социальная реальность должна быть единообразной, ведь если позволить ей быть разноплановой, разнопорядковой, это приведёт к её неуправляемости. Точнее говоря, социальная реальность управляется *изнутри себя*, и способы, используемые ею для этого, естественно, представляются членам социума «нормальными».

Тем самым выявляется принципиальная философско-правовая проблема регулирования отношений в информационном обществе: как совместить разноплановость субъектов и их отношений, имманентно присущих информационному обществу, и привычный способ управления при помощи системы позитивного права. И, следуя Луману и Мамардашвили, для решения этой проблемы представляется необходимым коренным образом изменить ментальную уста-

новку на право как предустановленную карающую силу, действующую в формате власти – подчинения, и вывести на первый план регулятивную, а не охранительную функцию права, что является характерной особенностью информационного общества.

Правовое или, точнее, социально-правовое взаимодействие также порождает правовую реальность как часть социальной реальности благодаря тем же процессам. Однако, в отличие от других реальностей, функция вторичного контроля, контроля в виде санкций, является для права практически ведущей. Правовая реальность, таким образом, находит себе место во всех других реальностях современного общества как их сущностный аспект, как вторичный контроль институтов других реальностей. Правовая реальность – это объединение институтов, реализующих отчуждённую (отданную праву) другими реальностями функцию санкционирования.

Таким образом, принципиальной философско-правовой проблемой регулирования отношений в информационном обществе представляется совмещение разноплановости субъектов и их отношений, имманентно присущих информационному обществу, с привычным способом управления при помощи системы позитивного права, поскольку информационное общество, основанное на признании безусловной значимости каждого своего участника и актора, отрицает директивное управление, которое заведомо заключает взаимодействие в рамки властного административного неравенства и подавляет свободу, естественное движение и становление информационного пространства.

Предполагается, что существенной особенностью новой модели регулирования социальных отношений должна стать система ответственного саморегулирования как бо-

лее тонкая и сложная форма контроля социально значимых действий. Чтобы изменить какой-либо институт, создать инновацию, в том числе правовую, необходимо, как минимум, понять его природу, изучить, как он возник, для чего служил и в чем разошёлся с хабитусом современной жизни. Для этого необходимо десакрализировать право как универсальный регулятор социальных взаимодействий, необходимо адекватно воспринимать его конструкции, осознавать его возможности и недостатки с точки зрения возможности регулирования отношений в постоянно изменяющемся информационном обществе.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Байтин М.И. Сущность права. М., 2005. 544 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. 323 с.
3. Громов И.А., Мацкевич А.Ю., Семенов В.А. Западная теоретическая социология. СПб., 1996. 160 с.
4. Дилтс Р., Халлбом Т., Смит С. Убеждения: Пути к здоровью и благополучию. Портленд Орегон: Метаморфоз Пресс, 1994. 161 с.
5. Лакан Ж. Семинары. Книга 2. “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954 / 1955). М., 2009. 520 с.
6. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос. Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 194-218.
7. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. 80 с.
8. Петрова Л.В. О естественном и позитивном праве // Государство и право. 1995. № 2. С. 32-41.
9. Тихонравов Ю.В. Философия права. М., 1996. 608 с.
10. Филиппов А.Ф. Социально-философские концепции Никласа Лумана // Социологические исследования. 1983. № 2. С. 177-184.
11. Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. М., 1988. 144 с.

УДК 800.732

**Истомина О.Б.**

*Ангарская государственная техническая академия*

## **КОНСТРУИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ**

**O. Istomina**

*Angarsk State Technical Academy*

## **CONSTRUCTING ETHNIC CONSCIOUSNESS IN MULTICULTURAL ENVIRONMENT**

*Аннотация.* Статья посвящена вопросу национальной идентичности как совокупности примордиальных факторов: исторических, ареально-хронологических, территориальных, языковых, этнических, политических, а также любых проявлений социального бытия человека. Этническая идентичность выражает себя через речевые практики, при этом этничность выступает коммуникативным ресурсом. Характерным выражением национальной идентичности представляется категория «национальный язык». Конструирование этнического сознания в поликультурной среде – это результат межкультурного диалога.

*Ключевые слова:* этноидентификация, «родной язык», межэтническая коммуникация, билингвальная среда.

*Abstract.* The article is devoted to national identity which includes some primordial factors (historical, areal-chronological, territorial, linguistic, ethnic, political) and different manifestations of human social being. Ethnic identity is realized in speech experience where ethnicity is a communicative resource. The «mother tongue» category is a typical expression of national identity. The construction of ethnic consciousness in multicultural environment is a result of intercultural communication.

*Key words:* ethnic identity, «mother tongue», interethnic communication, bilingual environment.

Потребность и необходимость современной личности ориентироваться в широком культурном контексте связана с созданием стереотипов, концептов, моделей вербального и невербального общения; другими словами, связана с формированием этнокультурной идентичности. Конструирование индивидуального Я и формирование его самосознания базируются на самоориентации, то есть на осознании факта своего существования в мире, на имплицитном знании своего местонахождения в пространстве и времени, предопределённом спецификой культуры, на мотивационной ориентации, на представлении о моральном порядке, формирующемся в соответствии с набором культурно-специфических критериев оценки собственного поведения и поведения других.

В каждой культурной традиции существуют национальные стереотипы коммуникативного поведения. В результате взаимодействия с «другой» культурой у реципиента формируется к ней своё отношение, оно детерминировано национально-специфическими различиями, лакунами, которые формируют представления об инокультурной среде и служат своеобразным сигналом «другой» культуры. На основе взаимоограничения «Я» и «не-Я» происходит взаимоопределение. Субъект осознаёт специфичность своего существования в ходе взаимодействия. Потребность в этнической идентичности, существующей наряду с профессиональной, возрастной, конфессиональной и другими её формами, относится к базисным. Этнический характер рассматривается на уровне черт личности, то есть интроецированных в личность ценностей, что является результатом длительного процесса взаимодействия особенностей генотипа с культурой и взаимного их приспособления. Идентичность – результат открытого процесса идентификаций, в которые человек вовлечён в ходе социализации.

---

© Истомина О.Б., 2011

Адаптивные процессы, связанные с процессами этнического самоопределения, не ограничены возрастным контингентом индивида. Условия социального взаимодействия способны побудить к трансформации этнической идентичности в любом возрасте. Характер каузальности могут нести степень мозаичности национального состава региона проживания индивида, влияние социального взаимодействия в полиэтнической или монолингвальной среде, индифферентность к самоопределению, проявление процессов аномии ценностей этнической группы. Внешними обстоятельствами, детерминирующими инфантильность этноидентификации, могут выступить отсутствие корреляции самоопределения и оценки социального окружения, нарушение течения стадий формирования этноидентичности.

Модель стадийного развития этнической зрелости представлена в работах Дж. Финни [4, 65]. Безразличие первой стадии непроявленной идентичности представляется в двух подвидах: *диффузный* – «индивид не интересуется вопросами идентичности» и *предварительный* – «индивид принимает позитивные этнические аттитюды родителей и поэтому проявляет предпочтение по отношению к группе большинства». Следующий этап связан со стремлением понять значение идентичности – социальный опыт способен стимулировать интерес к поиску этнической идентичности. В условиях актуализации поиск выливается в реализацию этноидентичности. Стадия реализованного этнического «Я» должна нивелировать противоречия своей идентичности. В *культурпсихологии* идентичность основана на прочтении её как нормативно ориентированного умозрительного Я.

В признании первостепенного значения культуры в конституировании индивидуального Я и формировании его самосознания и личного опыта – главная ценность идей И. Хэллоуэлла [6]. В их основе утверждение «Я через призму культурных воздействий», отсюда – пять базовых ориентаций индивидуального Я в окружающем мире, детерминированных культурой:

1) самоориентация – осознание факта своего существования в мире и способности действовать в пределах «поведенческой среды» (в данном случае язык сообщает рефлексивный характер и выступает существенной предпосылкой и средством самоориентации);

2) объективная ориентация – знание о существовании разных предметов в пределах влияния индивидуального Я (оно даёт уверенность в упорядоченности и организации внешнего мира; язык – средство классификации объектов, предпосылка предсказуемости «поведенческой среды»);

3) пространственно-временная ориентация – имплицитное знание своего местонахождения в пространстве и времени, предопределённое спецификой культуры, которая сообщает индивиду ощущение временной непрерывности Я;

4) мотивационная ориентация – знание объектов в пределах сферы влияния индивидуального Я, то есть в их соотносённости с нуждами личности и возможностями их удовлетворения;

5) нормативная ориентация – представление о «моральном порядке», формирующееся в соответствии с набором культурно-специфических критериев (норм, стандартов, ценностей) оценки собственного поведения и поведения других [6, 97].

Особенности фенотипа, кажущиеся решающими для взаимной дифференциации индивидов, социально определены, то есть имеют значимость только в социально обусловленном контексте. Ориентация индивидуального Я зависит от социального окружения, созидательную роль в этом процессе выполняют коммуникации и явление диалога. Интересно изречение арабского философа Мухин-д-Дина ибн Араби: «... созерцание себя через себя – не то, что созерцание себя в чем-то другом, что было подобно зеркалу, ибо оно показывает вещь таким образом, каким она не могла бы видеть себя без него и без проявления в нем» [5, 67]. В результате индивидуальной идентификации обнаруживаются признаки, типичные для определённых

ной социальной группы, – формируется групповая идентичность.

В теории диалога разрабатывается проблема проксемики, изучающей дистанцию, на которой находятся собеседники и которая зависит от языка и этнической принадлежности. Наряду с физической проксемикой различают психологическую – степень психологической дистанции, формы которой варьируются от индифферентизма до фанатичного «бегства в этничность». Наряду с культурно-историческими факторами, формирующими тип стратегий, немалая роль отведена интеграционному потенциалу этнической группы, который может быть как ассоциативным, то есть проявлять тенденции к интеграции в основное сообщество, так и диссоциативным, направляющим к эмиграции. Примечательно, что у каждой титульной нации свои специфические особенности названного потенциала. Думается, что эти различия в процессе межэтнического взаимодействия могут служить как маркером этнического самосознания, быть средством активизации процессов самоидентификации, так и, к сожалению, причиной непонимания. Близость культур в языковом и хозяйственно-культурном отношении позволяет участникам общения рефлексировать над стереотипами и моделями самого общения. Наличие признаков, отличных от типичных для собственной этногруппы, детерминирует потребность более глубокого самоанализа. Диалогичность сознания, готовность к диалогу, к понятию и принятию другого, непохожего, определяет целостность личности. В ходе диалога возможно достижение акта трансценденции, другими словами, перехода к более высокой метафоре. Диалектика результативности и процессуальности составляет действительное содержание диалога культур.

Национальная идентичность – это совокупность примордиальных факторов: исторических, ареально-хронологических, территориальных, языковых, этнических, политических, а также любых проявлений социального бытия человека. Этничность выступает коммуникативным ресурсом, который постоянно поддерживается narra-

циями через речевые практики. Становясь частью этнической идентичности, архетипы, этнические ценности, в том числе сознание языкового единства, обретают реальную мобилизующую силу. В языке, как в знаковом образовании, репрезентируется модель мира. Язык представляет собой непосредственный результат работы коллективного сознания и государственной языковой политики. В языке *отрефлексированы* изменения социальной структуры, социокультурной коммуникации, понятия ценностей и их переоценка, так как именно в языковом пространстве отражаются взаимоотношения между реальными явлениями и их оценками. Языковая картина мира субъективна, она фиксирует осмысление мира конкретным этносом, включает в себя субъективные оценки, эстетические и нравственные категории, особенности мировосприятия. Национальный склад мышления отражён в национальном языке. Не овладев знаниями о национально-специфических прототипах, проникнуть в иноязычную картину мира невозможно.

Характерным выражением национальной идентичности представляется категория «родной язык», органично соединяющая в себе ориентированность на прошлое своего народа, а также способствующая осознанию соотнесённости отдельного индивида с формой национально-языкового единства – этносом. Язык представляет собой эффективную живую систему, производящую знание и опосредование эмпирической и трансцендентальной интерсубъективности, обладающую условием возможности и значимости понимания и самопонимания. Язык выполняет функции обозначения и сообщения, обеспечивая речевое взаимодействие и отражая социальные взаимоотношения говорящих. Язык отражает и реализует картину мира, признаки этнической ментальности и тем самым выступает фактором габитуализации. По мнению П. Бергера и Т. Лукмана, «важнейшим психологическим последствием габитуализации оказывается уменьшение различных выборов» [2]. Выстраивается корреляционная пара «типическое в языке

– типическое в культуре», которая определяет социальное поведение индивида как носителя языка и представителя культуры.

Категория «родной язык» сложна и недостаточно разработана. Разность и многообразие толкований термина объясняется широтой использования разных критериев и вариантами приоритетности какого-либо из них. На дефиницию термина «родной язык» оказывают влияние следующие критерии: критерий времени усвоения, этнической принадлежности, критерий компетенции, функциональности, внешней идентификации, самоидентификации и другие. В полиэтническом обществе, в условиях многоязычия понятие «родной язык» воспринимается как символическое оформление внешнего и внутреннего миров индивида. Отождествление языка с символом этноса, признание его ценностью, частью этнической культуры, способствует сохранению родного языка. Объединения людей, готовых к групповым действиям по реализации национальных интересов, основываются на осознании этнической идентичности и интересов своего народа. На этом осознании, в свою очередь, базируется этническое самосознание – определяющий признак этноса. Этническое сознание как система образов мира, дающая характеристику этносу, состоит из врождённых и приобретённых в процессе социализации факторов. Приобретённые факторы – это культурные стереотипы, осваиваемые с того момента, когда человек начинает идентифицировать себя с конкретным этносом. В контексте диалога культур повторяемость функционально взаимоприемлемых форм деятельности служит предпосылкой сочетаемости различных культур. Следствие такой повторяемости – «метастереотипы», под которыми понимаются способы закрепления в общественном сознании и практике существенных характеристик культуры, которые делают возможной относительно простую самоидентификацию человека в культуре, интериоризацию ценностей культуры, их воплощение в жизни индивида. Метастереотипы посредством своего носителя – языка –

аккумулируют «груз» социальных привычек огромного числа поколений людей. Структура личности обусловлена структурой этнической или национальной культуры и, конечно, структурой языка как квинтэссенции ментальной модели постижения мира.

Следует отметить, что в большей степени нарративная часть любого этнокультурного фонда воспринимается как специфика проявлений культуры при условии наличия компаративистского взгляда. Кроме того, в процессе самоконтроля индивид или социальная группа сталкивается с проблемой *взгляда на себя со стороны*. Сознание складывается как результат коммуникаций и взаимоотношений людей, живущих в общем (или близком) социальном пространстве. По метафоричному выражению А. Дробижевой, человек живёт в постоянном потоке перекрестной информации. Для ощущения собственной социальной полноценности, а оно является условием нормального социального самочувствия, требуется наличие зеркал. Универсальным свойством «зеркальности» обладает культура, названная Ю. Лотманом [3, 80] «громоздкой системой социальных зеркал». Каждое «зеркало» в культуре соответствует определённой области социальной жизнедеятельности человека.

Думается, что самым главным признаком истинных ценностей культуры является их незаметная коммуницируемость. Знакомство с другой культурой делает человека открытым для диалога, предоставляет возможности доступа к прошлому и будущему определённого этноса. В идее диалогичности культуры как диалога личностей и их сознания формируется новая культура общения, согласно которой сознание другого человека становится внутренне *насущно* нашему собственному сознанию и бытию. Только наличие взаимоотношений, дающих субъекту осознание своей определённости, своих границ, позволяет ему породить в себе и в других изменения. Имманентно принадлежащие субъекту свойства начинают характеризовать самого субъекта только в результате взаимодействия. «Жить – значит участвовать в диалоге», – по выска-

званию М. Бахтина, – поскольку «человек становится самим собой, раскрываясь для другого, через другого и с помощью другого» [1]. Диалогичное сознание способствует формированию глубины чувств и развитию когнитивной базы сознания, что значительно расширяет рамки индивидуального сознания. Самопознание строится на том, что можно обнажить сущность другого. Ни одна культура не может составить о себе новых представлений изнутри, но только в рефлексии к иным культурам она себя выявляет и определяет. В результате знакомства с разными типами мышления, разными картинками мира происходит взаимное обогащение культур, диалог «метафор». Способность культуры к самопознанию видится в обращении к партнёру, в возможности увидеть себя глазами другой культуры. На современном этапе развития культура может вернуть свою идентичность, вернуться к своим истокам именно в «диалоге цивилизаций». Диалог развивается не только в физическом пространстве, но и в психосоциокультурном, в пространстве личности. Феномен диалога представляется как переживание, как явление «живого опыта» на границе «я» и «другого». Следовательно, феномен диалога есть явление социокультурное.

Современная этноконтактная ситуация укрепляет позиции бикультурной ориентации обеспечения коммуникации. Этническое и культурное многообразие, толерантный характер сосуществования различных по языку, культуре, истории, менталитету народов – значимый фактор, являющийся своеобразным потенциалом развития регионов и государства в целом. Необходимое условие раскрытия и развития этого потенциала – коммуницируемость культур, их готовность к диалогу. Открытость границ, необходимость участия большинства наций для решения глобальных проблем призывают к ведению диалога и подчёркивают его важность. Диалог обеспечивает культурам переход к более высокой метафоре. Вариативное использование реминисценций в искусстве – свидетельство высокого уровня метафоричности и процесса социальной трансформации архетипов.

Принятие теории о диалогичности восприятия мира даёт возможность создавать сферы симбиотической совместимости, а также генерировать ценности. Диалог не только помогает осознать собственную и чужую систему стереотипов, но также утверждает новые правила собственной жизни, позволяет рационализацию межкультурных форм жизни.

Би-/поликультурная среда как форма проявления диалогичного сознания предлагает различные типы би-/мультилингвизма. Идентифицирующими признаками являются не только общность территории, единая социально-государственная организация, сходство хозяйственно-экономического уклада, но и общность языка, быта, культуры. Билингвальная среда ревитализирует интерес к собственной идентичности и сокращает межэтническую дистанционность. Наличие двуязычия как социального феномена детерминирует множественную идентичность, позволяет использовать опыт одной культуры для социализации и инкультурации в другой этнической группе. Полиэтническая среда, опыт межэтнического общения способны актуализировать процессы этноидентификации и обеспечить «сдвиг» к внутригрупповой ориентации, проявить интерес к групповым ценностным ориентациям когнитивно-мотивационной базы этнического сознания.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1971. 380 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995. 323 с.
3. Борухов Б.Л. Культура зеркал и зеркала культуры / Б.Л. Борухов // Человек и мир. Саратов, 1992. С. 79-92.
4. Волчкова Е.Э. Влияние двуязычия на этноидентичность этнофоров и их представления о культурных ценностях этнических соседей в Татарстане // Дисс. ... канд. псих. наук. Самара, 2007. 122 с.
5. Ибрагим Т.К. Суфийская концепция «совершенного человека» // Человек как философская проблема: Восток – Запад, М., 1991. С. 67.
6. Хэллоуэл И. Я через призму культурных воздействий // Реферативный журнал. Философия. 2001. № 1. С. 97.

УДК Э 2/3

**Шевченко М.С.**

*Читинский государственный университет*

**СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ  
РЕЛИГИОЗНОЙ ГРУППЫ «СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ» В ОТНОШЕНИИ  
РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА (ПО МАТЕРИАЛАМ  
КНИГИ «ОСНОВАТЕЛЬНО СВИДЕТЕЛЬСТВУЕМ О ЦАРСТВЕ БОГА»)**

**M. Shevchenko**

*Chita State University*

**CURRENT SOCIAL POLICY ISSUES OF A RELIGIOUS GROUP «JEHOVAH'S  
WITNESSES» AGAINST RUSSIAN STATE AND SOCIETY (BASED ON  
THE BOOK "THOROUGHLY WITNESS TO THE KINGDOM OF GOD")**

*Аннотация.* Статья посвящена проблемам осмысления идеологии и социальных практик иеговизма в современных условиях российского конфессионального поля. Актуальность внимания к современным вероучительным текстам организации «Свидетели Иеговы» в России обусловлена той непростой ситуацией, которая складывается в нашей стране вокруг этого неоднозначного религиозного течения. Целью данного исследования является рассмотрение возможных стратегий и тактик иеговистов, применяемых ими на современном этапе развития российского религиозного пространства, и попытка определить возможные перспективы взаимоотношения государства и этой религиозной организации на примере анализа текстов наиболее современных изданий, изучающихся сегодня на молитвенных собраниях групп организации «Свидетели Иеговы» на территории Забайкальского края.

*Ключевые слова:* современный иеговизм, Свидетели Иеговы, Сторожевая башня, современная религиозная мифология.

*Abstract.* The article is devoted to understanding the problems of ideology and social practices of Jehovism under current conditions of Russian confessional field. The urgency of attention to modern doctrinal texts of the organization of «Jehovah's Witnesses» in Russia is due to a complicated situation formed around the controversial religious movement. The purpose of this study is to examine possible strategies and tactics of Jehovah's Witnesses applied at the present stage of development of Russian religious space, and to identify possible prospects for relations between the state and the religious organization by analysing the texts of the latest editions studied at prayer meetings of «Jehovah's Witnesses» on the territory of Trans-Baikal region.

*Key words:* modern Jehovism, Jehovah's Witnesses, Watchtower, modern religious mythology.

Актуальность внимания к современным вероучительным текстам организации «Свидетели Иеговы» в России обусловлена той непростой ситуацией, которая складывается в нашей стране вокруг этого неоднозначного религиозного течения. Как отмечают сами иеговисты, мир в отношениях между Свидетелями Иеговы и Россией существовал только с 1991 г. до финала первого десятилетия XXI в. В это время «десятки тысяч Свидетелей воспользовались возможностью открыто проповедовать, что привело к поразительным результатам» [5, 65]. Если в 1991 г. в стране насчитывалось менее 16 000 последователей этого течения, то в 2007 г., по данным организации, «благую весть проповедовало более 150 000 возвещателей» [5, 66].

Однако уже в начале следующего десятилетия в Российской Федерации во весь рост были подняты вопросы об определении статуса традиционных и нетрадиционных религий, а также о более внимательном отношении к проявлениям социальной политики и идеологии конкретных религиозных групп. Сегодня взаимоотношения иеговизма с Российским государством и социумом переходят на новый уровень. Общественные и административные силы

пытаются взять под контроль иеговистский прозелитизм. В свою очередь, иеговисты находятся в состоянии напряжённого поиска путей и инструментов, которые помогли бы им выживать в непростых условиях изменяющегося религиозного пространства современной России [2].

Целью данного исследования является рассмотрение возможных стратегий и тактик иеговистов, применяемых ими на современном этапе развития российского религиозного пространства, и попытка определить возможные перспективы взаимоотношения государства и этой религиозной организации на примере анализа текстов наиболее современных изданий, изучающихся сегодня на молитвенных собраниях групп организации «Свидетели Иеговы» на территории Забайкальского края.

Одним из изданий, в котором рассматриваются способы, «как осмотрительно и в то же время основательно свидетельствовать о Царстве Бога» в условиях, когда «высшие власти» налагают запрет на «проповедническую деятельность», является книга «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога», изданная «Сторожевой Башней» в 2007 г. [5, 39]. Авторы книги полагают, что последователям надо учиться истинам, излагаемым в этой книге [5, 39], и на практике она изучается и будет изучаться еженедельно на собраниях верующих согласно расписанию, разработанному среди иеговистов г. Чита с апреля 2010 по ноябрь 2011 года<sup>1</sup>. На каждом из собраний, согласно упомянутому графику, иеговисты исследуют от 6 до 8 абзацев книги. Таким образом, книга «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога» представляет собой учебник, усвоение которого предполагает педагогическую работу, в течение которой идеи книги должны быть восприняты кругом постоянно занимающихся последователей иеговизма. Указанный график работы над книгой также показывает то, что она рассчитана на определённый круг лиц, уже входящих в иеговистскую организацию, но

нуждающихся в определённом руководстве в плане методов работы в новых условиях.

Обращаясь к этой аудитории, авторы книги «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога» требуют «плодотворно использовать время относительного мира» с государствами и обществами, в условиях которых действуют представители этой организации, но в то же время обращают внимание на то, что «обстоятельства могут внезапно перемениться» [5, 66]. При этом перемены, ведущие к ухудшению положения иеговизма в той или иной стране, не являются чем-то необычным для представителей этой организации. Исследуемая книга посвящена подготовке действующих последователей к активному проповедованию в условиях усиливающегося общественного и государственного противостояния иеговистской идее [5, 13].

Необходимо отметить, что данное пособие не содержит никаких новых идей по сравнению с уже изданными вероучительными текстами «Сторожевой башни». Однако важность его состоит не в этом, а в том, какие идеологемы иеговизма актуализируются именно в современных условиях. Первой является чёткое разделение участников современного российского религиозного поля на два враждебных лагеря – «своих» и «врагов». «Врагами», олицетворяющими антихриста и подстрекающими государства к «гонениям на служителей Иеговы» [5, 38], по мнению иеговистов, являются «религиозные противники», представленные христианскими церквями, о которых говорится, что они «лютые волки», которые появились в конце I века н.э. [5, 172]. Эти религиозные направления именуются искажённой, языческой, отступнической формой «христианства» [5, 38]. «Враги», представленные образами «ложных религий», ведомых «ревностью религиозных руководителей», пользуются своим влиянием на государственные власти и средства массовой информации и стремятся подавить «нашу деятельность» [5, 38]. «Своими» считаются только те, кто входит в состав организации Свидетелей Иеговы, и каждому из иеговистов задаётся вопрос о том, как следует реагировать, когда против

<sup>1</sup> По графику изучения Библии в собрании («Основательно свидетельствуем о Царстве Бога»).

«Нас» выдвигают «сфабрикованные или ложные обвинения» [5, 47].

В процессе усвоения этого религиозного текста, по мысли идеологов иеговизма, каждый из современных «исследователей Библии» [3, 22] должен будет ответить себе на него, а также на вопрос: «Хватит ли у меня веры и смелости продолжать проповедовать в подобных обстоятельствах?» [1, 13]. Своей целью они считают формирование у своих последователей такого мироощущения, согласно которому свидетельство о Царстве Бога являлось бы единственно возможной альтернативой вызовам, которые исходят от окружающего иеговистов мира. Конструирование подобной перспективы, согласно идеям книги «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога», должно убедить последователей в том, что преодоление трудностей и страдания ради «благой вести» должно восприниматься с радостью [5, 40].

Разрешению поставленной задачи служит другая идеологема, обсуждению которой посвящена значительная часть книги «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога». Это рассказ об «изначальном времени» формирования «подлинной традиции», под которым в книге понимается I век н.э. Современный иеговизм, как считают авторы исследуемого текста, есть аналог христианства I в. н. э. Учение, которое проповедовал Иисус Христос и его ученики, как верят иеговисты, полностью соответствовало основным идеям, пропагандируемым изданиями «Сторожевой Башни».

Из этого иеговисты делают вывод, что никаких других подлинных религий в мире не существует, и ни один из видов христианства после принятия решений первых соборов не соответствует тому, о чём говорил Иисус Христос. На примерах, взятых из истории распространения христианства в I в. н. э., они рассказывают о том, что во все времена, «несмотря на тяжелейшие трудности и испытания, даже запреты со стороны властей и жестокое преследование, Свидетели Иеговы основательно свидетельствуют о Царстве Бога людям из всех народов» [5, 7].

Книга убеждает читателей, что первыми Свидетелями Иеговы были апостолы – ранние ученики Иисуса, а также многие из тех, кто был ими обращён к вере и помогал им в распространении идей раннего христианства [5, 47-48]. Лозунгом апостолов Петра и Иоанна, по мнению авторов книги, было заявление о том, что «Мы не можем прекратить говорить, что видели и слышали», несмотря ни на какие запреты [5, 31]. Идеологи иеговизма верят, что так же, как и апостолы, современные иеговисты молятся Иегове, и что они, так же, как и их предшественники, исполняются святым духом, и будут наделены «силой говорить слово Бога со смелостью» [5, 220]. Книга рассказывает о самых тяжёлых временах, когда иеговизм преследовался, и констатирует, что первые преследования начались уже в I в. н.э. Логика книги убеждает читателя в том, что «в действительности жестокие преследования способствовали расширению дела проповеди» [5, 44]. Этому служат свидетельства из современной истории иеговизма.

Рассказ о мифологическом времени изначального формирования подлинной религиозной традиции иеговистской проповеди в книге дополняется повествованием о победах иеговистов во время преследований их в Советском Союзе, «когда власти сами способствовали тому, чтобы тысячи людей, живущих в Сибири, познали истину» [5, 221]. Читатель узнаёт, что во время Великой Отечественной войны иеговисты проповедовали в нацистских лагерях [5, 55], и о том, что эта история повторилась «в Мозамбике в 1970-е годы, когда туда во множестве бежали малавийские свидетели» [5, 55].

На эпохе современности иеговистская проповедь делает особый акцент. Авторы настаивают на том, что жизнь Свидетелей Иеговы всегда сопровождают «заклучение в тюрьмы и бегство в другие страны». Иеговисты верят, что «снова и снова они вынуждены переезжать с места на место» [4, 22] – но «все это только содействует тому, что весть о Царстве будет звучать в новых местах» [5, 53]. При этом рост числа привер-

женцев, по их мнению, происходит не только из-за гонений, к этому приводят объективные закономерности развития политической и экономической жизни [5, 55]. В контексте этой мифологии последователи иеговизма воспринимают свою роль активных проповедников как почётное участие в свидетельствовании о воле Иеговы [5, 27].

Мифологизм восприятия современной действительности у иеговистов проявляется в том, что, проповедуя в наши дни, они верят в то, что уподобляются «примеру ревностных возвещателей Царства первого века» и возобновляют выполнение поручения Иисуса, которое он дал своим первым последователям: «Во всех народах подготавливайте учеников» [5, 23].

Опираясь на своё понимание евангельских текстов, идеологи этой религии утверждают, что существующая сегодня структура и организационные порядки Свидетелей Иеговы установлены Богом. Для доказательства этого используется принцип аналогий: за фрагментом текста, посвящённым евангельским событиям, следует фрагмент, посвящённый современности, что создаёт у читателя видение аналогичности двух религиозных ситуаций. Эта методика подачи материала имеет задачу убедить читателя в том, что и в современных условиях гонений на иеговизм Иисус по-прежнему руководит «делом проповеди». Он лично назначает «верных рабов», которые осуществляют руководство действиями верующих. Затем «класс раба», представителем которого служит «Руководящий совет», посылает «возвещателей, пионеров и миссионеров» отыскивать «тех, кто хочет узнать больше о Христе» [5, 63].

На местах, у «божьего народа», как и во времена Иисуса, выбираются «ответственные мужчины, чтобы служить надзирателями в собрании» [5, 19]. Старейшины внимательно исследуют библейские требования для таких надзирателей и молятся о руководстве святого духа. Поэтому собрание считает, что эти мужчины назначены святым духом. «Со своей стороны мы остаемся покорными и послушными их руководству, содействуя, таким

образом, духу сотрудничества в собрании» [5, 19].

«Современный класс раба», занимающий руководящие позиции в сообществе иеговистов, учит рядовых членов организации, «как защищать свои убеждения». Рядовые последователи идеологии, пропагандируемой «Сторожевой башней», должны уяснить несколько базовых идей, среди которых важнейшей является та, которая утверждает, что выживанию Свидетелей Иеговы в современных условиях способствует материальная поддержка собрания. Книга «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога» указывает, что Свидетели Иеговы поддерживаются за счёт добровольных пожертвований, однако приводит евангельский пример (в иеговистской интерпретации), где Иегова жестоко покарал смертью супругов, не отдавших все свои сбережения. Авторы указывают на то, что для Иеговы важно «не сколько мы даем, а что нами при этом движет» [5, 35].

Следующей важной обязанностью членов организации, которая способствует её выживанию, является необходимость активного проповедования, а также «другие виды служения», способствующие возвещению вести о Царстве Иеговы «до края земли». Иеговисты верят, что сегодня «нельзя терять ни минуты» и важно «много трудиться в деле Господа» [6, 89]. Иеговистов ожидает «радость на протяжении всей вечности», поэтому каждый день жизни, вне зависимости от внешних условий, они с ревностью и основательно должны свидетельствовать о Царстве Бога [5, 59].

Психология современного иеговизма построена на нескольких постулатах, которые утверждают, что, во-первых, жизнь людей скоротечна, поэтому важным в ней является только лишь создание доброго имени у Бога. Иегова, согласно рассматриваемым текстам, гарантирует воскресение тем, кто «не переставая, основательно свидетельствует о Христе» [5, 66]. Следующим психологическим основанием проповедования является вера в то, что Иегова отвечает на молитвы искренних людей, которые ищут его, и по-

сылает к ним Свидетелей Иеговы с проповедью [5, 70]. Кроме этого, мифологическая перспектива иеговистского мировоззрения рисует ангелов, сотрудничающих с проповедующими иеговистами [5, 59, 70].

Важным основанием успешного выживания иеговистских организаций является то, что рядовые члены, принимающие догматы иеговистов как истинные, оказываются лишены права принимать самостоятельные решения в отношении своей жизни и социальной практики. Как говорит книга «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога», в наши дни Свидетели Иеговы «испытывают благословения», потому что послушно следуют указаниям, которые получают от тех, «кто берет на себя руководство» среди них. Поскольку «сцена» этого мира постоянно меняется, иеговистам крайне важно следовать самому последнему – руководству «верного и благоразумного раба», то есть Руководящего Совета. Таким образом, для каждого конкретного момента существования у иеговистов значение имеют только самые современные указания «братьев из Руководящего Совета» [5, 123]. Этот порядок считается основанным на Библии [5, 141], и сегодня старейшины собраний и разъездные надзиратели имеют задачи укрепления нуждающихся в помощи. Они должны стать источником силы для таких братьев и сестер [5, 167].

Возникающие сегодня ограничения, налагаемые на деятельность Свидетелей Иеговы, они, как указывается, намерены преодолеть с помощью всех доступных им законных средств [5, 186]. В то же время известно, что в истории иеговизма использовались также и противозаконные средства на территориях тех государств, где они испытывали судебные преследования. Так, в середине 1920-х – 1930-х гг. сотни проповедников подвергались аресту за незаконное распространение религиозной литературы. К примеру, в 1926 г. в суды Германии было подано 897 таких дел. В 1930-е гг. в Соединённых Штатах число арестов за проповедь по домам исчислялась сотнями в год. В Румынии с 1933 по 1939 г. было 530 судебных дел [5, 186]. Подобное

происходило во многих других странах. При этом иеговистские источники указывают на то, что периоды гонений часто сменялись для них временами, когда «многие правительства признавали, что свидетели Иеговы не представляют для них никакой угрозы» [7, 318-319]. Свою историю Свидетели Иеговы преподносят как сражение за свободу вероисповедания и указывают, что эту идею поддерживают не только представители этого религиозного течения [5, 200].

Иеговисты считают, что, проповедуя в суде, который может быть изначально направлен против них, они создадут возможность встретиться со словом Иеговы для чиновников, которые ранее этого шанса не имели [5, 202]. Таким образом, на своих собраниях современные иеговисты России готовятся проповедовать в экстраординарных и крайне неблагоприятных для них условиях. Они считают, что такая активность будет расценена Иеговой или его представителями, как «стойкость в испытаниях», которая «может стать источником ободрения для братьев и сестер и побудить их с еще большей смелостью основательно свидетельствовать о Царстве Бога». В этом, согласно мифологии современного иеговизма, современные Свидетели Иеговы повторяют подвиг ранних христиан [5, 218].

В целом, как показал проведённый анализ содержания книги «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога», она содержит материалы, направленные против иных религий, главным образом, против Русской православной церкви [5, 47, 218] и католицизма [5, 172, 218]. В ней имеются высказывания против действующих светских и судебных властей государств, в которых Свидетели Иеговы осуществляют свою деятельность [5, 7, 38, 39, 47, 65, 66, 141, 218]. Содержание книги «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога» оправдывает иерархичную структуру и тоталитарные порядки внутри религиозных групп Свидетелей Иеговы [5, 10, 19, 59, 66]. В книге имеются чёткие указания на то, что в будущем Свидетели собираются проводить агрессивную прозелитическую политику, на-

правленную на распространение своего влияния, и применять конкретные методы, направленные на её реализацию [5, 219].

Материалы книги «Основательно свидетельствуем о Царстве Бога» содержат информацию о религиозной, идеологической основах, методике и тактике такой религиозной группы, как «Свидетели Иеговы», на современном этапе. Учитывая методику, используемую в данной организации для усвоения её адептами данных идей<sup>1</sup>, можно сказать, что идеология и стратегии, раскрываемые в содержании данной книги, будут использованы руководством религиозной группы «Свидетели Иеговы» для построения социальной политики в отношении Российского государства. Все указанные проблемы ставят на повестку дня вопрос о необходимости более внимательного отношения к данной религиозной группе со стороны российской общественности, административной и госу-

дарственной власти. Вместе с этим, в силу определённой степени распространённости (и даже историчности) иеговизма, в российском обществе решение этого вопроса видится в качестве длительного, многослойного и неоднозначного по содержанию процесса.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Возвещает царство Иеговы // Сторожевая башня. 2009. 15 нояб. 32 с.
2. Двадцать лет религиозной свободы в России: сб. ст. / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2009. 399 с.
3. Как избавиться от одиночества? Германия, 2010. 32 с.
4. На пороге конца света. Германия, 2010. 32 с.
5. Основательно свидетельствуем о Царстве Бога. Германия, 2009. 224 с.
6. Приходи и следуй за мной. Германия: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2007. 192 с.
7. Свидетели Иеговы – возвещатели Царства Бога. Германия, 2005. С. 318-319.

---

<sup>1</sup> По графику изучения Библии в собрании («Основательно свидетельствуем о Царстве Бога»).

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

### АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ И БЕЗОПАСНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

23 марта 2011 г. в Культурном центре Вооруженных сил Российской Федерации состоялась научно-практическая конференция «Межнациональные отношения в современной России и проблемы безопасности».

Ее организатором выступило Военно-философское общество Национальной ассоциации объединений офицеров запаса Вооруженных Сил (МЕГАПИР) совместно с Фондом содействия научным исследованиям проблем безопасности «Наука-XXI», Общественным советом при Министерстве обороны России и Главным управлением по работе с личным составом Вооруженных Сил Российской Федерации.

В работе конференции приняли участие представители: Администрации Президента Российской Федерации, Общественной палаты Российской Федерации, Министерства обороны России, Министерства внутренних дел Российской Федерации, государственного военного историко-культурного центра при Правительстве России, военной прокуратуры, Государственной думы и Правительства г. Москвы, ведущих религиозных конфессий, национальных диаспор, Всероссийского философского общества, Института военной истории, Академии военных наук и Академии безопасности, обороны и правопорядка, ряда вузов и общественных организаций.

Со вступительным словом на научном форуме выступил вр.и.д. начальника Главного управления по работе с личным составом Вооруженных сил Российской Федерации генерал-майор Юрий Дашкин. Он отметил особую важность обсуждения вопросов межнациональных отношений в современной России в связи с обеспечением ее нацио-

нальной безопасности, имея в виду в первую очередь ее военный аспект в связи с формированием нового облика Вооруженных Сил РФ. Им был высказан ряд соображений по поводу мер, осуществляемых ныне, направленных на более эффективное решение межнациональных проблем, имеющих место в российских Вооруженных Силах.

Руководитель аппарата – первый заместитель Председателя Совета директоров «МЕГАПИРа», генерал-майор запаса Владимир Богатырев от имени Совета директоров Ассоциации приветствовал участников конференции и проинформировал присутствовавших о создании Международного консультативного совета организаций офицеров запаса. Он подчеркнул, что ассоциация «МЕГАПИР» накопила немалый положительный опыт решения проблем межнациональных отношений в российском обществе и в Вооруженных силах в период, когда председатель ее Совета директоров А.Н. Каньшин руководил одной из комиссий Общественной палаты Российской Федерации.

В этот период Военно-философское общество ассоциации «МЕГАПИР» выработало ряд философско-теоретических и практических рекомендаций, направленных на творческое решение проблем обеспечения безопасности РФ и на успешное реформирование ее Вооруженных сил.

С докладами и научными сообщениями на научно-практической конференции выступили члены Военно-философского общества:

- доктор философских наук, профессор, полковник запаса Олег Бельков (доклад: «Национальные отношения и безопасность России»);

- доктор философских наук, профессор, полковник запаса Николай Михалкин (научное сообщение: «Взаимодействие государственной власти и народов России как фактор национальной безопасности»);

- профессор Военной академии Генерального штаба Вооруженных сил Российской Федерации, доктор политических наук, полковник Владимир Суворов (научное сообщение: «Национальные конфликты современности и их влияние на безопасность России»);

- доктор философских наук, профессор, полковник запаса Владимир Лутовинов (научное сообщение: «Проблемы национальных отношений в контексте возрождения великой России»);

- кандидат философских наук, доцент, полковник запаса Михаил Курочко (научное сообщение: «Место и роль национальных отношений в неклассических войнах современности»);

- доктор философских наук, профессор, генерал-майор в отставке Игнат Даниленко (научное сообщение: «Соотношение государственной и национально-этнической природы личности в системе ценностей и характера поведения»);

- член Союза писателей, полковник полиции Игорь Потемкин (научное сообщение: «Межнациональные и межконфессиональные отношения в сфере обеспечения духовной безопасности России»).

Также на научно-практической конференции выступили:

- доктор технических наук, профессор Шаравин Александр Александрович (со доклад: «Формирование российской гражданской политической нации – актуальная задача современной России»);

- доктор психологических наук, профессор, генерал-майор в отставке Сергей Кандыбович (доклад: «Роль национально-культурных автономий в развитии культурных связей и межнациональных отношений в интересах укрепления обороноспособности и безопасности современной России»);

- доктор технических наук, профессор Константин Колин (научное сообщение:

«Русский язык как язык межнационального общения и актуальные проблемы национальной безопасности»);

- доктор философских наук, профессор, полковник запаса Николай Михалкин (научное сообщение: «Взаимодействие государственной власти и народов России как фактор национальной безопасности»);

- кандидат социологических наук, доцент Эдуард Родюков (научное сообщение: «Культура как фактор развития межнациональных отношений. Проблемы межнационального общения и культурного обмена в Российском обществе и Вооруженных силах Российской Федерации»);

- кандидат социологических наук, доцент, полковник Леонид Певень (научное сообщение: «Национальные отношения и новый облик Вооруженных сил Российской Федерации»);

- начальник отдела воинской дисциплины и профилактики правонарушений – заместитель начальника управления Главного управления по работе с личным составом Вооруженных сил Российской Федерации полковник Евгений Полещук (научное сообщение: «О некоторых проблемных аспектах межнациональных отношений в среде армейской молодежи Вооруженных сил России и путях их решения»).

Участники конференции высказали ряд важных и весьма актуальных соображений относительно межнациональных отношений в российском обществе (и государстве), а также обеспечения безопасности РФ, которые заслуживают большого внимания и требуют дополнительного осмысления. И этот процесс благодаря усилиям членов Военно-философского общества ассоциации «МЕГАПИР», сотрудникам фонда «Наука–XXI», которые в творческом взаимодействии с другими заинтересованными учреждениями и организациями, особенно с Главным управлением по работе с личным составом Вооруженных сил РФ, уже начался.

С учетом этих обстоятельств необходимо отметить некоторые положения, получившие звучание на конференции и вызвавшие особый интерес.

Во-первых, в ряде докладов и научных сообщений обращалось особое внимание на жизненную необходимость всестороннего и более глубокого философского осмысления и теоретического анализа тенденции развития этнической идентичности в современном социуме, которая выступает одним из важных катализаторов массового поведения и политического действия.

Это, как отмечалось, связано с нарастающей унификацией в экономической, политической, социальной и культурной сферах, ростом влияния массовой культуры и средств массовой коммуникации, массовой миграцией и миграционной политикой.

Подчеркивалось, что в принимающих мигрантов странах, в том числе и в России, формируется сообщество иной культурной и цивилизационной организации, начинаются процессы этнозамещения, которые вызывают у коренного населения страх перед «разгосударствлением» общества, потерей идентичности и целостности, что способствует понижению толерантности. В связи с этим наблюдаются, с одной стороны – возрастающая поляризация, а с другой – маргинализация этнической идентичности.

Требуют вдумчивого анализа и осмысления основные тенденции в развитии этнической идентичности на разных уровнях: макросоциальном, мезосоциальном и на микросоциальном уровнях. Последний характерен для России.

Во-вторых, эмоционально и творчески рассматривались проблемы формирования российской гражданской политической нации, роли русского народа и русского языка в межнациональном сплочении, улучшении общения и культурного обмена лиц разных национальностей в обществе и армии Российской Федерации. В процессе дискуссии большое внимание уделялось проблеме формирования российского патриотизма на основе существенного улучшения теории и практики формирования межнациональных отношений в диалектической связи с творческой реализацией государственной программы патриотического воспитания на-

селения, особенно молодежи. В этой связи приводились данные социологических исследований проблем межнациональных отношений в различных воинских коллективах Вооруженных Сил РФ.

В-третьих, особой остротой и новыми научными подходами отличались высказывания ученых о сущности, путях и способах обеспечения национальной безопасности современной России в нынешних сложных и противоречивых международных отношениях. По-новому звучали оценки современного терроризма и различных вооруженных конфликтов, особенно на межнациональной и религиозной основе, их влияния на безопасность России.

В связи с этими и другими подобными явлениями и процессами рассматривались роль национальных культур в укреплении обороноспособности российского государства, взаимодействие властных структур, народов и общественных организаций страны, работа ветеранских организаций по военно-патриотическому воспитанию, вопросы обеспечения духовной безопасности и использования воспитательного потенциала религии, современного мировоззренческого потенциала религии, а также отмечалась необходимость резкого улучшения работы государственных и общественных организаций по предупреждению конфликтов на межнациональной основе.

Особое внимание обращалось на эффективное использование богатейшего опыта формирования идеологии и политики дружбы народов, интернационализма в Советском Союзе, которые были факторами его развития и победы в Великой Отечественной войне.

В настоящее время, по словам члена комиссии Общественного совета при Минобороны Российской Федерации по вопросам военного строительства и научным исследованиям в сфере безопасности, директора института политики военного анализа Александра Шаравина, из-за того, что в последние 20 лет появилось огромное количество историков, которые занимались восхвале-

нием своих этносов и их исключительности, зачастую происходит разделение нашего общества, и в том числе воинских коллективов, по национальным признакам.

Государственный советник Вячеслав Аleshин отметил важность внимательного отношения к имеющимся межнациональным проблемам как эффективного средства их разрешения и активизации борьбы с экстремизмом, особенно в молодежной среде.

Подводя итоги конференции, председатель Совета Военно-философского общества Национальной ассоциации «МЕГАПИР», заслуженный деятель науки РСФСР, лауреат Государственной премии СССР, доктор философских наук, профессор, генерал-майор (в отставке) Степан Тюшкевич отметил, что «обсуждаемые нами вопросы имеют особую актуальность, и это убедительно прозвучало в докладах и сообщениях». По его словам, тема межнациональных отношений и проблемы безопасности «сейчас затрагивают не только все слои российского общества, но и крайне злободневны за рубежом».

Дальнейшее их философское осмысление и теоретико-практическое решение необходимо осуществлять как основу изучения и понимания современных теории и практики, так и посредством использования богатого опыта прошлого, теоретического и практического, заключенного в богатой трудовой и ратной деятельности советского народа,

достижениях науки и многонациональной культуры Советского Союза.

При этом следует учитывать, что Россия как многонациональное государство и геополитическое образование в условиях развития глобальных процессов столкнулась с новыми объективными факторами цивилизационного и планетарного характера, которые также требуют нового осмысления и быстрой, правильной реакции на реальные вызовы и угрозы, новых подходов к теории и практике обеспечения безопасности России во всех ее измерениях.

По завершению конференции ряд ученых:

– генерал-майоры А. Карманов и М. Коломойцев,

– полковники И. Дьячук, В. Песоцкий за активное участие в научной и общественной жизни, укрепление обороноспособности нашего государства были награждены медалями Национальной ассоциации «МЕГАПИР» «За офицерскую доблесть», а полковникам В. Лутовинову, Н. Михалкину, И. Потемкину, В. Суворову, а также кандидату педагогических наук, доценту Н. Романченко были вручены удостоверения и знаки членов Военно-философского общества.

*Кандидат исторических наук, профессор,  
полковник А.П. Ковалев*

## НАШИ АВТОРЫ

Александров Владимир Иванович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Российского химико-технологического университета им. Д.И. Менделеева; e-mail: Alexandrov1936@mail.ru

Андрейчук Николай Иванович – старший преподаватель кафедры методики преподавания безопасности жизнедеятельности Московского государственного областного университета; e-mail: 89168765018@mail.ru

Боков Денис Юрьевич – старший преподаватель кафедры гражданско-правовых дисциплин Института социально-экономического прогнозирования и моделирования; аспирант Военно-технического университета при Спецстрое России (г. Балашиха); e-mail: mrdn@list.ru

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

Бузук Наталья Геннадьевна – аспирант Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования; e-mail: n-bu-1@yandex.ru

Голубева Наталья Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Всероссийского заочного финансово-экономического института (ВЗФЭИ), филиал в г. Калуге; e-mail: sofoklis@yandex.ru

Гуляев Павел Степанович – преподаватель Московского государственного университета культуры и искусств; e-mail: gulyaevu@mail.ru

Гуляева Ирина Геннадьевна – аспирант Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (г. Москва); e-mail: art-buz@mail.ru

Даниелян Наира Владимировна – Московский педагогический государственный университет; e-mail: vend22@yandex.ru

Дорохина Римма Викторовна – соискатель кафедры философии и психологии Воронежского государственного университета; e-mail: rimma-vd@mail.ru

Дубинский Вадим Владимирович – соискатель кафедры философии Московского государственного областного гуманитарного института; e-mail: audit-info@list.ru

Журавлёва Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры регионоведения и социальной экономики Института социальных наук Иркутского государственного университета; e-mail: irlend@mail.ru

Завин Леонид Аркадьевич – аспирант кафедры истории и философии образования и науки Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования; e-mail: zavin\_mail@mail.ru

Иванова Ольга Эрнстовна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой общегуманитарных и социально-экономических дисциплин в филиале Челябинского государственного педагогического университета в г. Миассе; e-mail: 74oliva@list.ru

Истомина Ольга Борисовна – кандидат социологических наук, доцент кафедры общественных наук Ангарской государственной технической академии; e-mail: olgaistomina@mail.ru

Малюкова Ольга Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Московского государственного университета инженерной экологии; e-mail: o.maliukova@list.ru

Рыбаков Всеволод Вячеславович – аспирант Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: vsrybakov@yandex.ru

Собко Руслан Васильевич – аспирант кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета; e-mail: my.office.center@gmail.com

Хуторной Сергей Николаевич – аспирант Воронежского государственного архитектурно-строительного университета; e-mail: archanzas@bk.ru

Швачкина Людмила Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры «Социальные технологии» Южно-Российского государственного университета экономики и сервиса (г. Шахты, Ростовская область); e-mail: Shvachkina@mail.ru

Шевченко Михаил Сергеевич – аспирант кафедры социальной антропологии, религиоведения и философии Читинского государственного университета; e-mail: m.s.shevchenko@mail.ru